

CENTRO DI STUDI  
GERMANO



TEOLOGICI  
PATTARO

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

# NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IX - n. 4 - Ottobre - Dicembre 1996 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

NEL DECENNALE DELLA MORTE DI DON PATTARO\*

## RIVELAZIONE E LINGUAGGIO SECONDO LE FONTI BIBLICHE

1. «Dio allora pronunciò tutte queste parole» (Es 20,1). Questo versetto, che introduce il racconto biblico della Rivelazione del Sinai, presenta quest'ultima, fin da subito, come un evento del linguaggio. Il fatto che questa teofania sia concepita dalla Bibbia come un fenomeno puramente verbale - e non visivo - è sottolineato da un versetto del Deuteronomio: «Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce» (Deut 4,12). Ora, l'evento del Sinai rappresenta nella Bibbia il paradigma di ogni Rivelazione: da un lato perché, contrariamente alle numerose situazioni in cui la divinità si era fino a quel momento manifestata ai personaggi del racconto biblico (da Adamo ai tre patriarchi, fino allo stesso Mosè), si tratta in questo caso di un fenomeno collettivo, vissuto dal popolo ebraico nel suo insieme. Dall'altro lato, il suo contenuto trascende i singoli messaggi - per quanto decisivi - veicolati in precedenza dalle varie teofanie individuali: i dieci comandamenti uditi sul Sinai appaiono veramente come il fondamento della morale universale, cioè di una morale destinata all'umanità intera.

Quando la Bibbia sottolinea la natura esclusivamente verbale della Rivelazione sinaitica, è dunque per dedurre l'essenza stessa di ogni Rivelazione. In altri termini, anche «i tuoni, i lampi, la nube densa e il suono fortissimo di tromba» che il racconto biblico evoca (Es 19, 16), devono essere concepiti solo come un accompagnamento, o un'orchestrazione, della voce che si fa udire, e che costituisce l'essenza stessa della Rivelazione. Anche se, in seguito, le esperienze dei profeti saranno principalmente d'ordine visivo, la tradizione rabbinica considererà visioni ed immagini come forme di Rivelazione inferiori rispetto alla natura essenzialmente uditiva della profezia di Mosè.

La presenza di Mosè (e, dietro di lui, dell'intero popolo ebraico) di fronte a questa voce che si fa udire dall'alto della montagna conferisce di per sé all'evento del Sinai la struttura di un atto di comunicazione. Ciò non significa necessariamente che questa voce si rivolgesse direttamente a Mosè, e neppure che fosse diretta verso un qualsivoglia ascoltatore.

Al contrario, la tradizione ebraica si è sforzata, come vedremo, di spersonalizzare il racconto biblico della Rivelazione, di spogliarlo delle sue connotazioni antropomorfe per ricondurlo al suo significato essenziale, quello dell'incontro tra una voce che emana in permanenza dal mondo e Mosè che la capta e la decifra. Ma anche in questa concezione cosmologica e quasi naturalistica (che è quella dei cabalisti, ma che già la tradizione talmudica suggerisce), la Rivelazione si fonda sempre sulla dialettica tra due poli, comparabili l'uno ad un emettitore, l'altro ad un recettore. Non è possibile alcuna Rivelazione senza la presenza di tale recettore - nel caso specifico Mosè - che percepisce il messaggio emesso, lo decodifica e lo interpreta. In questo senso, la necessità dell'interpretazione è iscritta nella natura stessa di ogni Rivelazione. Ma, in verità, quest'ultima non è che un caso particolare dell'atto di inteliezione in generale: comprendere è sempre interpretare una serie di informazioni, in altre parole tradurle da un linguaggio in un altro. Nel caso della Rivelazione del Sinai, il lavoro interpretativo di Mosè non riguarda solamente il senso di ciò che egli riesce a captare, ma innanzitutto la traduzione stessa, in una serie di segni verbali, di una voce divina - cioè di un messaggio emesso, se possiamo osare questa espressione, nel linguaggio dell'Infinito. I commenti rabbinici del racconto della Rivelazione del Sinai sono tutti partiti dalla constatazione evidente che Dio non parla e che la competenza discorsiva che il testo gli attribuisce deve essere intesa come una metafora. Nel suo commento del versetto «Dio allora pronunciò tutte queste parole», Rashi, rabbino francese del XII secolo ed esegeta canonico della Bibbia, legge nell'aggettivo indefinito «tutte» la designazione della somma indifferenziata dei dieci comandamenti, o la matrice preverbale che li contiene implicitamente. «“Tutte queste parole”: questo ci insegna che il Santo Benedetto ha pronunciato le dieci parole in una sola emissione di voce, cosa impossibile per un essere umano». L'immagine di questa sola emissione di voce richiama l'idea di un livello primordiale del linguaggio, che trascenderebbe la divisione ulteriore in unità semantiche distinte e in cui si genererebbe l'infinità di tutti i significati possibili.

Ciò che la voce divina simbolizzerebbe sarebbe allora la pura virtualità del senso, anteriore ad ogni enuncia-

zione linguistica specifica. Secondo la tradizione cabalistica, cui Rashi sembra riferirsi in questo commento, l'organizzazione del linguaggio in una infinità di enunciati diversi gli uni dagli altri appare solo al momento in cui l'uomo se ne appropria: «La Torah - scrive Gershom Sholem nel suo classico studio *Le nom de Dieu et la théorie du langage de la Kabbale* - si dispiega in una pienezza infinita di senso in tutti i mondi in cui degli esseri creati percepiscono la Rivelazione, il linguaggio di Dio; in altri termini, il verbo divino che giunge in tutti i mondi racchiude certamente un polisemantismo infinito, ma non possiede un significato determinato. Il verbo divino, in sé sprovvisto di senso, è interpretabile assolutamente»<sup>1</sup>.

Da questo punto di vista, la funzione di Mosè, come ricettacolo della Rivelazione, sarebbe stata quella d'interpretare l'infinita indeterminazione della voce divina e di tradurla in enunciati significanti.

La tradizione rabbinica si è molto interrogata sui ruoli rispettivi di Mosè e del popolo ebraico in questo processo di ricezione della Rivelazione. L'insieme dei dieci comandamenti è stato formulato da Mosè, oppure il popolo ha percepito direttamente alcuni di essi? A questo proposito, molti insegnamenti talmudici distinguono i due primi comandamenti dagli otto seguenti. Viene così posto il principio per cui «abbiamo udito le due prime parole dalla bocca dell'Onnipotente (cioè, da Dio stesso), e tutto il resto attraverso Mosè» (*Makot*, 24A). Questa formula deve essere intesa non nel senso che Dio stesso avrebbe pronunciato, in modo antropomorfo, i due primi comandamenti, ma come spiegazione della modalità secondo cui la dualità dei due primi comandamenti si è costituita: non attraverso l'interpretazione di Mosè, ma nella coscienza del popolo ebraico stesso. La domanda a cui questa formula del Talmud risponde è quella dell'apparizione del principio di dualità a partire dall'unità indifferenziata della voce divina originale. Ciò che il Talmud pone qui, è la natura universale del principio di dualità come forma originale dell'esperienza umana.

Per questo essa non ha bisogno di passare attraverso la mediazione di Mosè, come gli altri otto comandamenti, che si presentano già molto più specifici. Nel processo di costituzione del linguaggio umano a partire dall'unità originale di ciò che il testo biblico chiama metaforicamente «la voce divina», la dualità dei due primi comandamenti rappresenta infatti un primo principio di differenziazione: «Io sono il Signore, tuo Dio» e «Non avrai altri dei di fronte a me» appaiono come le due facce, insieme complementari e opposte, di una stessa enunciazione; l'affermazione come posizione dell'essere e la negazione come limitazione in rapporto al non-essere appaiono qui come le due categorie fondamentali del linguaggio e del pensiero. Un altro insegnamento talmudico oppone infatti questa dualità inscritta nella natura stessa dell'esperienza umana all'unità indifferenziata e presemantica della voce divina: «“Io sono” [il Signore tuo Dio] e “Tu non avrai” [altri dei] sono stati pronunciati in una sola emissione di voce» (*Shavuot*, 20B). A proposito di questa indifferenziazione originale del verbo divino, che il pensiero umano è costretto, per sua stessa natura, a tradurre in termini di dualità, Rashi cita, in un altro contesto esegetico (il suo commento a Es 20,8), un versetto del Salmo 62, «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite».

Questo principio binario che governa tutte le forme dell'esperienza umana si traduce necessariamente nel conflitto delle interpretazioni e allo stesso tempo lo legittima. Nella tradizione ebraica, ciò vale in primo luogo per le interpretazioni divergenti della Legge biblica che caratterizzano le discussioni talmudiche. A questo proposito, Gershom Scholem cita il seguente passo del Talmud (*Erubin*, 13B): «Rabbi Abba ha insegnato a nome di Rabbi Samuel: la scuola di Hillel e la scuola di Shammai si sono contrapposte per tre anni. Gli uni dicevano: la Legge deve essere fissata secondo i nostri principi; e gli altri dicevano: la Legge deve essere fissata secondo i nostri principi. Allora una voce celeste si fece udire e proclamò: “questa e quella sono parole del Dio vivente”».

Questa formula, ripresa anche in altri passi del Talmud, non si limita a constatare empiricamente la diversità delle opinioni, ma fa di questa diversità la manifestazione stessa della verità. La molteplicità dei punti di vista non conduce qui al relativismo o allo scetticismo, ma s'inscrive, al contrario, nella struttura della verità stessa. Per il Talmud, l'opposizione tra una concezione assoluta e una concezione relativistica della verità non è pertinente: nell'infinita complessità del mondo, l'idea stessa di una verità unica (cioè comune a tutti gli uomini) è impensabile, e non potrebbe che profilarsi come un orizzonte puramente teorico sullo sfondo delle nostre esperienze e in contrasto con esse. In altri termini, se esistesse una verità unica, essa non potrebbe manifestarsi, a livello umano, che nella pluralità e nella contraddizione. Viceversa, quando nella realtà umana un'idea pretende di valere in modo assoluto, essa con ciò mette in pericolo l'infinita plasticità della voce divina originale. È a questa illimitata capacità della Rivelazione di manifestarsi in forme sempre nuove che allude, nella formula talmudica, l'espressione «Dio vivente». Il Dio vivente è colui che si rivela in maniera sempre impreveduta dentro e attraverso tutti i meandri, tutte le metamorfosi e tutte le contraddizioni della vita stessa.

La tesi talmudica secondo cui solo i due primi comandamenti sono stati uditi dagli Ebrei «dalla bocca dell'Onnipotente», mentre gli altri otto comandamenti sono stati ricevuti attraverso la mediazione di Mosè, è stata in seguito portata all'estremo, secondo Gershom Scholem, da Rabbi Menahem Mendel de Rymanow, uno dei maestri dell'hassidismo del XIX secolo.

Secondo quest'ultimo «gli Ebrei non avrebbero udito direttamente neppure le due prime parole. Tutto ciò che hanno udito, fu l'aleph iniziale della prima parola del primo comandamento, “Anochi” [Io] (nel versetto “io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto”)). Poiché in ebraico l'aleph è una vocale muta (cioè non pronunciata), Scholem può dunque scrivere: «Udire la “aleph” a rigore significa non udire nulla. [...] Rabbi Mendel ridusse questa rivelazione a un fatto mistico, e cioè a una rivelazione in se stessa pregnante di infiniti significati, ma priva di senso specifico»<sup>2</sup>.

Nella dialettica fra emissione e ricezione che costituisce la struttura stessa della Rivelazione, la voce che si rivela è concepita qui come una pura virtualità, o forse come una pura promessa di senso. Quanto al contenuto della Rivelazione, cioè la traduzione di questo vuoto infinito in linguaggio umano, esso deriva insieme dalla

coscienza collettiva degli Ebrei (per ciò che riguarda i due primi comandamenti) e dall'opera di mediazione svolta da Mosè. Ma, in entrambi i casi, la Rivelazione procede da un vuoto che si costituisce come testo solamente attraverso la sua interpretazione.

2. Dopo la teofania del Sinai, evento fondatore che, in quanto tale, non può ripetersi, la voce divina continuò tuttavia a manifestarsi agli Ebrei durante i quarant'anni di peregrinazione nel deserto. Ormai, però, gli Ebrei non udirono più quella voce direttamente, ma solo attraverso la mediazione di Mosè. La Bibbia racconta infatti che la voce che aveva parlato sul Sinai poteva ormai essere captata solo in un luogo specifico, cioè la tenda del convegno, quel santuario mobile che gli Ebrei trasportavano con sé e nella quale praticavano il proprio culto.

La tenda era divisa in tre parti successive: l'ingresso alle prime due era consentito solamente ai sacerdoti; l'accesso alla terza, il Santo dei Santi, era autorizzato soltanto una volta all'anno, il giorno della festa del Kippur, al gran sacerdote incaricato di praticare il rito dell'espiazione. In quest'ultima parte della tenda era posta l'Arca dell'Alleanza contenente le tavole della Legge; sopra l'Arca si trovavano due statuette in oro massiccio raffiguranti due cherubini uno di fronte all'altro.

Solo Mosè aveva il diritto di penetrare in qualunque momento nella tenda, ma neppure lui poteva varcare la soglia del Santo dei Santi. Era durante queste visite, che la Bibbia definisce «incontri» o «convegni», che Mosè, precisa il versetto (Num 7,89), «udiva la voce che gli parlava». La voce, prosegue il testo, proveniva «dall'alto del coperchio che è sull'Arca dell'Alleanza, fra i due cherubini; e [il Signore] gli parlava».

Il fatto che la Rivelazione continui a prodursi oltre l'evento fondatore del Sinai prova che, per la Bibbia, essa non è evento unico, ma un dato permanente. La voce che si è fatta udire sul Sinai continua a parlare senza sosta, in situazioni ogni volta nuove. Ciò chiarisce retrospettivamente la stessa Rivelazione del Sinai: questa voce che parla in permanenza è la stessa che Mosè e il popolo ebraico avevano già udito sul Sinai.

Nella sua esegesi del passo biblico sull'esperienza uditiva di Mosè nella tenda del convegno, e in particolare riguardo all'espressione «udiva la voce che gli parlava», Rashi mette in evidenza, con una franchezza teologica poco comune, il carattere permanente, e quindi impersonale, di questa Rivelazione: «“la voce che gli parlava” equivale a “che si parlava”. Si tratta qui di un segno di rispetto verso la trascendenza [cioè di un eufemismo]». In realtà, «Dio parla a se stesso, e Mosè ode a partire da questa parola».

Questa voce che parla continuamente, senza rivolgersi a nessuno, è la parola indifferenziata, senza inizio e senza fine, simile a una pura promessa di senso, che solo Mosè, profeta dotato di una sensibilità sovranaturale, è capace, quando è posto in una situazione del tutto particolare (quella della tenda del convegno), di captare e d'interpretare.

In questa concezione impersonale della Rivelazione, il versetto del libro dei Numeri introduce tuttavia un'importante sfumatura. La voce, dice il testo, proveniva «da in mezzo ai due cherubini». A questo proposito, il commento di Rashi precisa: «La voce veniva dal cielo,

passava tra i due cherubini, e di là usciva nella tenda del convegno». Le tre tappe di questo cammino richiamano l'idea di un passaggio dall'universale al particolare, o dall'impersonale al personale: la voce ha origine «nel cielo», cioè nell'anonimato di una parola permanente e indifferenziata; essa giunge - all'esterno del Santo dei Santi cui Mosè non ha accesso - nella seconda parte della tenda, dove egli la capta e la traduce in enunciati intelligibili, ma il passaggio centrale del processo è quello in cui essa si manifesta «tra i due cherubini». Occorre qui comprendere la proposizione *tra* nel suo senso più preciso: come l'intervallo che separa e nello stesso tempo unisce i due cherubini. Questi ultimi, come sappiamo, hanno forma umana, e i loro volti si fronteggiano. Il simbolismo di questa immagine è chiaro: è nello spazio della relazione tra due persone che la voce divina si manifesta. In altri termini: a livello umano, quella che la Bibbia definisce divina è la parola che circola tra due soggetti che stanno di fronte. Notiamo che nella logica di questa immagine biblica non sono i cherubini che trasmettono la parola divina; non sono delle statue parlanti e la loro funzione non è quella di un idolo. Il divino si produce nello spazio che si apre tra di essi. Che la Rivelazione sorga precisamente nella relazione etica tra due soggetti è anche uno dei temi centrali della filosofia di Emmanuel Levinas: come nel passo biblico dei due cherubini, il divino, secondo Levinas, non si esprime nell'attività del soggetto autonomo, ma nel dialogo tra due persone.

3. Per la tradizione ebraica, la voce che si è fatta udire per la prima volta sul Sinai, e poi durante i quarant'anni di peregrinazione degli Ebrei nel deserto, continua a parlare senza interruzione e continuerà a parlare sino alla fine dei tempi. Rivelazione primordiale, Rivelazione continuata, Rivelazione permanente: queste tre modalità di manifestazione della parola divina si riducono in realtà ad una sola. Quest'idea è espressa con particolare forza in un testo di rabbi Zadok Hacoheh di Lublino, uno dei grandi maestri dell'hasidismo della fine del XIX secolo, testo dedicato al commento della storia di Balaam e della sua asina parlante, come la racconta la Bibbia nel capitolo XXII del libro dei Numeri. Si ricorderà che Balaam, taumaturgo e profeta mesopotamico, era stato chiamato da Balak, re di Moab, per maledire il popolo d'Israele che s'apprestava a fargli guerra. Balaam presentiva che Dio era ostile a questa missione, ma aveva ugualmente accettato di rispondere all'invito di Balak. Durante il viaggio, un angelo gli aveva sbarrato la strada, ma egli non l'aveva visto, a differenza della sua asina, che si era rifiutata di proseguire. Dopo che Balaam, furioso, l'ebbe colpita per tre volte col bastone, «il Signore aprì la bocca dell'asina» (Num 22,28) ed essa gli rimproverò la sua cecità e la sua testardaggine. Nel suo commento, rabbi Zadok Hacoheh si chiede cosa possa significare quest'asina che parla: «“La bocca dell'asina” richiama un principio generale, quello stesso secondo cui Dio può esprimersi attraverso qualunque cosa, anche attraverso la voce di Balaam (perché il potere di Balaam stesso era dell'ordine di quello dell'asina) [...]. Da ciò vediamo che anche quando l'essere che parla non ha coscienza di ciò che dice (come nel caso dell'asina), esso può insegnarci qualcosa. È ciò che vuol dire il versetto di Isaia: “I tuoi orecchi sentiranno questa paro-

la dietro di te [cioè di colui che è altro da te]: 'Questa è la strada, percorretela!'" (Is 30,21). Anche se si tratta delle parole di uno straniero, è possibile da esse apprendere qualcosa che riguarda il servizio di Dio, in modo che queste parole non siano state udite invano. [...] Molto spesso questo straniero avrà seguito la propria logica, senza alcuna intenzione di insegnarti alcunché; e tuttavia le sue parole ti avranno aiutato a capire quale strada scegliere: questo è ciò che si chiama "una voce celeste". [...] In tutti gli esseri sono rinchiusi delle parole della Torah; [...] per questo anche la bocca di un'asina può essere fonte di parole divine, in altri termini (nel senso proprio della parola), fonte della Torah orale»<sup>3)</sup>.

Quest'asina che parla sarebbe dunque un caso particolare o, se vogliamo, una metonimia del discorso permanente, senza inizio e senza fine, pronunciato da tutti gli esseri viventi. Ma questo caso particolare rappresenterebbe allo stesso tempo un caso limite: oltre all'uomo, essere dotato di coscienza e la cui parola è, per sua stessa natura, dotata di significato, anche l'animale - e più specificamente quest'asina, apparentemente votata al più umile destino - può, senza volerlo, trasmettere a colui che sa comprenderlo un messaggio significativo. Cerchiamo di comprendere bene l'intenzione del testo: non si tratta qui di sostenere l'esistenza di un linguaggio animale, ma di affermare, a partire da un caso particolare chiaramente concepito come metaforico, il principio generale di un senso intelligibile all'uomo che emana dall'intera creazione. È a questo principio di intelligibilità che rinvia il termine biblico «bocca». Spogliato delle sue connotazioni antropologiche, questo termine apparirebbe dunque come una metafora per designare la capacità del reale di produrre senso. Da questo punto di vista, espressioni quali «la bocca dell'Onnipotente» o «la bocca di Mosè» alludono allo stesso processo di creazione di senso, richiamato dalla metafora della «bocca dell'asina», e la sola differenza fra queste tre formule risiede nell'origine ogni volta specificata di queste tre esperienze cognitive. Per questo rabbi Zadok definisce le parole dell'asina «voce celeste». Per la tradizione ebraica, questa espressione designa una forma di ispirazione, o di Rivelazione intellettuale, grazie alla quale il soggetto accede a una forma superiore di conoscenza. Ma, qui, questa esperienza non è di ordine sovranaturale; essa procede piuttosto da una percezione acutissima della realtà e allo stesso tempo da una capacità di decifrare, in questa stessa percezione, un messaggio spirituale nascosto. È dalla combinazione di questi due momenti - percezione ed interpretazione - che nasce la «voce celeste». Ritroviamo qui la struttura bipolare della Rivelazione che caratterizzava già l'esperienza collettiva del Sinai e poi le manifestazioni della voce divina nella tenda del convegno: sono necessarie insieme una fonte esterna di conoscenza ed un soggetto che sappia decifrarla. Detto altrimenti, non c'è Rivelazione se non attraverso l'interpretazione che l'uomo ne dà. Di più: per rabbi Zadok questa definizione della Rivelazione come incontro tra un senso che emana dal mondo stesso e un soggetto che lo decifra vale per tutti gli episodi della storia biblica, compreso l'evento fondatore della Rivelazione sinaitica. Per lui, la voce che parla attraverso i ragli dell'asina è la stessa (certo non nelle sue manifestazioni, ma nel suo principio) che Mosè e gli

Ebrei hanno udito ai piedi del monte Sinai.

Questa stessa idea è espressa con molta forza in un passo di un'opera classica del XVII secolo, *Le due Tavole della Legge*, di Isaia Horowitz (il quale fu per un certo periodo gran rabbino di Praga), passo citato da Gershom Scholem nel suo studio sulla *Rivelazione e Tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*: «La sua voce non conosce interruzioni, ma è illimitata e infinita, e tutto ciò [che ai sapienti è dato intendere da essa] si orienta secondo la misura del rinnovamento e secondo l'origine delle anime in ogni generazione. [...] Ne consegue che noi possiamo dire di Dio che Egli è Colui che "ha dato la Torah" [nel passato], ma anche Colui che [in ogni presente] dà la Torah". In ogni tempo, in ogni ora la sorgente sgorga ininterrottamente»<sup>4)</sup>.

Stéphane Moses

<sup>1)</sup> G.G. SCHOLEM, *Les noms et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. fr. a c. di M.R. Hayoun, Paris 1983, p. 86 (traduzione leggermente modificata).

<sup>2)</sup> Id., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. a c. di A. Solmi, Torino 1980, p. 41.

<sup>3)</sup> R. ZADOK HACHOEN, *Pri Zadik*, Lublin 1932, IV, p. 163.

<sup>4)</sup> G.G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. a c. di M. Bertaggia, Genova 1986, p. 101.

## LA RIVELAZIONE NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI?

*Fra certezza e inquietudine: Rivelazione e ricerca*

Perché Gesù Cristo non è semplicemente interessante agli occhi della fede, ma sommamente importante per essa? Perché la pretesa di assoluta certezza sembra inseparabile da questa fede, legata com'essa è alla convinzione che il Crocefisso Risorto è in maniera definitiva e assoluta la norma e la misura della storia? La frase di Giovanni 14,6 - «Io sono la via, la verità e la vita», seguita immediatamente dall'altra «Nessuno giunge al Padre se non attraverso di me» - non è forse l'espressione di una pretesa assoluta? Non è forse vero che secondo questa parola evangelica non è dato all'uomo altro luogo dove sia possibile varcare la soglia verso l'abisso, altra porta dove il silenzio di Dio divenga accessibile?

Nella risposta a questi interrogativi sta o cade la storia cristiana, si fonda o vien meno la missione, spinta fino ai confini della terra. La domanda si contestualizza ancor più nel presente tempo postmoderno: come è possibile, di fronte alle avventure della ragione emancipata, della sua apoteosi e della sua crisi, continuare a pensare che la via, la verità e la vita stiano nel Crocefisso del venerdì santo? Come credere in un senso possibile, lì dove la caduta di tutti i valori sembra contaminare ogni cosa? Come capire la certezza irrinunciabile del cristianesimo, quale orizzonte ultimo, su cui stagliare le scelte di tutto ciò che è penultimo, in alternativa alla rinuncia nichilista e al "debolismo" decadente? E come affermare la consistenza singolare e la specificità del cristianesimo di fronte alle grandi religioni ed in generale di fronte alla *condition humaine*? Come pensare, cioè, che un cristiano convinto che la via, la verità, la vita siano nel *verbum crucis* possa veramente dialogare con l'altro? Come conciliare la certezza della fede con l'ascolto sincero dell'altro e l'inquietudine della ricer-

ca? Che spazio c'è per l'alterità, per la sua dignità, per le sue ragioni, in una simile pretesa di verità? È la domanda sulla singolarità di Gesù Cristo. La risposta che si tenta qui di individuare passa attraverso la rivisitazione storica dei modelli interpretativi delle pretese universalistiche della *revelatio christiana*, per proporre quindi un radicale ripensamento, atto a sviluppare gli elementi di una *sequela Christi* che, senza in nulla rinnegare la fede nell'assolutezza dell'evangelo, possano coniugarla col rispetto dell'altro e del diverso e con i complessi cammini della libertà nel concreto delle differenti situazioni storiche<sup>1)</sup>.

*La parabola delle interpretazioni: paradigma o paradigmi?*

Il modo in cui si è cercato di dare risposta alla domanda sulla singolarità della Rivelazione del Cristo nella vicenda cristiana nel tempo disegna una vera e propria "parabola delle interpretazioni", che abbraccia la gloria e il fallimento dei successivi paradigmi di interpretazione dell'assolutezza del cristianesimo. Tre orizzonti vengono ad imporsi: quello della simbolica dell'avvento, legato alla cristologia cosmica, propria del mondo dei Padri; quello della dialettica esodale, connesso alla cristologia antropologica, che emerge nell'età moderna; e quello della dialogica dell'incontro, propria della cristologia storica a noi contemporanea.

a) I primi scrittori cristiani fino al grande sviluppo della patristica si muovono all'interno di una concezione che, pur nella complessità e diversità delle proposte, è fondata sul principio unificante della sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale. L'idea forza è che in Cristo è offerto il *logos*, nel quale soltanto ogni verità può essere cercata e scoperta. Se Cristo è la verità del mondo e della storia, la "gelosia" della fede cristiana e il suo esclusivismo sono più che motivate: essi vengono ad esprimersi, soprattutto nell'età degli inizi del cristianesimo e poi nella sua osmosi con la cultura del mondo antico in virtù della *pax costantiniana*, nella convinzione espressa dalla lettera a Diogneto: «Tutto ciò che è bello è di noi cristiani».

La pretesa è fondata appunto nell'idea della sufficienza cristica, per la quale nel verbo incarnato, pienezza della Rivelazione di Dio, è dato tutto ciò che di buono, di vero, di bello sia possibile avere. L'idea troverà il suo compimento più alto nella teologia agostiniana del «Christus totus». In quanto poi questa totalità è contenuta nelle Scritture, scrigno della Rivelazione, la sufficienza cristica viene identificata con la sufficienza biblica: perciò i cristiani interrogheranno appassionatamente le Scritture, che, contenendo il Cristo, contengono il tutto della verità. In questa ottica si può comprendere la nascita dell'allegoria e del simbolismo dei Padri, che sono precisamente strumenti orientati a scavare nelle Scritture al di là della lettera, per penetrare nelle profondità inesauribili del mistero. In quanto poi le Scritture sono contenute nella realtà del corpo totale del Cristo, che è la Chiesa, questa si offre all'intelligenza spirituale dei Padri come il luogo in cui si incontra la verità del Cristo e delle Scritture. La Chiesa è cioè la parola della salvezza pienamente proclamata, celebrata e vissuta: il principio della sufficienza ecclesiale afferma che tutta la verità dimora in lei (*extra Ecclesiam nulla salus*).

Sufficienza cristica, sufficienza biblica e sufficienza

ecclesiale esprimono pertanto l'unica profonda convinzione che l'universo intero è un universo di segni, rimando all'unica profondità del vero, offerta nella *revelatio christiana*, avvento della verità tra noi. Ecco perché la cristologia cosmica dei Padri, che abbraccia la totalità di ciò che esiste rintracciando nell'ordine universale il *logos* cristiano, può essere anche chiamata simbolica dell'avvento: in essa tutto è simbolo, tutto è rimando alla profondità che nell'avvento di Dio è venuta a irradiarsi nel mondo a partire dai suoi altissimi silenzi. Si potrebbe affermare che la simbolica dell'avvento è la risposta che il cristianesimo antico ha dato alla domanda sul senso della singolarità della Rivelazione cristiana di fronte alla *paideia* greca e alla saggezza pagana: Cristo è la pienezza del senso; tutto il resto è simbolica di questo avvento, rimando che va attraversato nell'unità di un'inclusione progressiva verso la profondità del mistero, tanto che il cammino si compie nel senso di una discesa verso di noi, quanto che avvenga nel senso di una elevazione verso l'al di là del tutto. *Universa pertingens, universa pertransiens!* Ed in trasposizioni sempre nuove la simbolica dell'avvento ritornerà nella coscienza credente: essa si identificherà con l'anima cristiana, sempre viva, per la quale l'esperienza del Cristo è anche l'esperienza della profondità e verità di tutto ciò che esiste.

b) La crisi, che emerge con l'affacciarsi del nuovo orizzonte di totalità, tipico della soggettività moderna, porta inevitabilmente a cercare nuove risposte. È la dialettica esodale che la cristologia antropologica dell'età moderna propone come risposta alla domanda sulla singolarità della Rivelazione compiutasi in Cristo. La cultura della modernità è caratterizzata dall'emergenza dirompente della soggettività, di cui è cifra il *cogito* cartesiano e che troverà la sua sistematizzazione compiuta in Hegel, nel quale l'assolutizzazione dell'atto della ragione è portata al suo vertice. In dialogo con questa cultura, dove la totalità è colta a partire dall'ideale, cioè dal soggetto, e non più da un orizzonte pensato come oggettivo, anche l'assolutezza del cristianesimo sarà concepita in modo diverso. La nuova visione è formulata all'interno di una cristologia antropologica: il soggetto viene letto come domanda aperta, o «autotrascendenza» (K. Rahner), mentre il Cristo è visto come la sola risposta radicale a questa apertura trascendentale. Cristo è l'assoluto portatore di salvezza (*der absolute Heilsbringer*), la sola vera offerta di pienezza e di senso di fronte all'autotrascendenza infinita della soggettività. Cristo non è dunque tanto l'astratta verità del mondo, quanto la verità dell'uomo, il significato dell'esistenza umana e dell'avventura del soggetto; egli non è tanto la verità "dall'alto", che sconvolge la logica di questo mondo, quanto il supremo compimento delle attese della ragione umana. In lui l'autocomunicazione divina è veramente *Offenbarung* realizzata, apertura totale, gestazione e nascita all'aperto del precedentemente nascosto. Per Schleiermacher - il padre del protestantesimo liberale, frutto precisamente dell'incontro fra fede cristiana e razionalità moderna - la religione è una «provincia dello spirito», una dimensione cioè della soggettività aperta al sentimento dell'infinita dipendenza, che trova in Cristo la sua forma esemplare. Nelle cristologie romantiche Gesù diventa il modello dell'anima bella, che ha saputo vivere fino in fondo l'assoluta dipendenza da Dio e l'incondi-

zionata dedizione agli altri: «L'ideale dell'umanità gradita a Dio [...] non è concepibile da parte nostra che mediante l'idea di un uomo che non sia stato solo pronto a compiere da sé tutti i doveri umani e insieme a diffondere intorno a sé il bene nel modo più intenso possibile mediante la dottrina e l'esempio, ma anche disposto, nonostante ogni tentazione e adescamento, a sottomettersi ai maggiori dolori, compresa la morte più ignominiosa, per il bene del mondo e anche per quello dei suoi nemici» (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*).

Anche qui, però, si intravede una pretesa di totalità: Cristo non è più il tutto del cosmo, ma è certamente il tutto dell'uomo, in cui il soggetto trova il pieno compimento di sé. Non è difficile comprendere come anche questo approccio si rivelerà debole, perché confonderà l'assolutezza cristiana con il totalitarismo dei mondi ideologici prodotti dalla modernità. La riduzione liberale o rivoluzionaria del cristianesimo mostra tutta la sua fragilità proprio di fronte alla incompiutezza e alla drammaticità della vicenda moderna e alla parabola dell'apoteosi e del crollo delle ideologie.

c) Il terzo modello interpretativo della pretesa cristiana di assolutezza è collegato con la crisi della modernità, con la dialettica dell'Illuminismo. Esso viene non a caso proposto dalle cristologie storiche del nostro tempo. In esse Cristo appare di fronte alla inquieta ricerca dell'uomo come il luogo in cui si compie l'incontro dell'esodo e dell'avvento, dell'umano andare e del divino venire. Se nella simbolica patristica dell'avvento è il predominio oggettivo dell'iniziativa di Dio che risplende in Cristo verità, se nella dialettica esodale delle cristologie "moderne" è la condizione umana che trova il suo compimento in lui, nelle cristologie storiche del nostro tempo Cristo è l'alleanza in persona, colui nel quale lo splendore della bellezza eterna si offre alla fatica dell'esodo umano in un incontro che va sempre nuovamente realizzato nella libertà. Cristo è il senso della storia: non la totalità del cosmo, non la totalità dell'uomo, ma l'orizzonte di senso. È possibile perciò caratterizzare questa concezione come dialogica dell'incontro.

Certamente anche qui si è di fronte a un tentativo carico di fascino per la coscienza cristiana, che intende giustificare la gelosia del Cristo di fronte all'emergere della "coscienza storica". Tuttavia, anche in questo modello interpretativo il cerchio della totalità sembra chiudersi: se la resurrezione del Signore Gesù è la «prolessi» della fine (W. Pannenberg), l'anticipazione dell'ora escatologica, il destino dell'uomo e del mondo sembrano già segnati per sempre. La drammaticità delle «agonie» della vita sembra dissolta e il gioco della libertà umana oscurato. Il «non ancora» della promessa si risolve nello splendore del «già» ed in tal modo il campo di tensione fra il primo e il secondo avvento del Figlio dell'uomo è consumato, come bruciato nell'incombenza della già manifesta signoria del Cristo. Il duro ceppo della storia reale, carica delle sue innumerevoli contraddizioni, non consente però questa conciliazione ideale. Fin tanto che ci saranno il dolore e la morte, ogni visione dell'assolutezza del cristianesimo che pretenda di dare per già risolto lo scandalo da essi rappresentato non potrà che apparire come mascheramento ideologico o semplificazione banale del dramma rivelato nella passione e morte del Redentore

del mondo.

I modelli interpretativi descritti appaiono accomunati da una medesima pretesa di totalità: sta qui la ragione profonda della loro debolezza e del loro fallimento nel generale declino delle visioni totalizzanti del mondo e della vita. Tanto nell'orizzonte unitario e totalizzante dei Padri, animato dalla passione dell'oggettività, quanto nell'orizzonte della totalità moderna, segnato dal trionfo della soggettività, quanto nell'orizzonte della circolarità storica soggetto-oggetto, Cristo diventa una componente del tutto, sia pure la più alta e la più grandiosa, ma non è più la sfida, la Parola in cui irrompe il silenzio dell'al di là del tutto. Ogni tentativo, però, che cerchi di spiegare il Cristo come verità assoluta in rapporto ad un orizzonte totalizzante è inesorabilmente destinato al naufragio, tanto a partire dalla causa di Dio, quanto a partire da quella dell'uomo.

Muovendo dalla causa di Dio, bisogna riconoscere che, se Cristo è il compimento della totalità di ciò che noi possiamo conoscere e realizzare, la sua novità non ha nulla di scandaloso, appartiene anzi all'orizzonte di questo mondo; non è più novità divina, bellezza *tam antiqua et tam nova*, ma semplicemente risposta all'antica domanda dell'uomo. Il *novum* cristologico è perduto; lo scandalo di un Dio totalmente altro è svuotato. Il vero problema della domanda di senso non sta nell'incontrare ciò che è dentro la totalità mondana, ma ciò che è al di là del tutto, ciò che sta oltre e che il nostro comprendere non può comprendere. Un Cristo compreso nell'orizzonte del tutto non dice niente di veramente nuovo; lo scandalo dell'avvento è perduto.

A partire dalla causa dell'uomo, poi, si deve ammettere che simili interpretazioni della singolarità di Gesù Cristo bruciano la complessità della storia, che non è fatta di aperture trascendentali, di orizzonti unitari e totalizzanti, ma di una complessità irrisolta di sentieri interrotti, che proprio nell'andare verso il fitto cuore del bosco del reale sono e restano tali (M. Heidegger, *Holzwege*). Giustamente si è detto che il problema della filosofia e della teologia attuali consiste nel «restituer la mort» (G. Lafont): occorre ritrovare il coraggio dell'interrotto, la dignità del frammento, il valore perfino dell'incompiutezza del senso. Questa sfida tocca profondamente la coscienza cristiana, perché pensare Cristo come la risposta alla domanda sul tutto è rassicurante, in quanto fonda la presunzione di aver raggiunto la certezza su tutte le cose (soluzione consolatoria e integrista) o - in direzione opposta - in quanto giustifica la percezione del reale come il tutto, in cui Cristo è risolto senza avere più nulla di nuovo da dire (soluzione secolarista, propria dello spirito liberale laico e delle ideologie della rivoluzione totale).

Di fronte a questa insufficienza dei paradigmi interpretativi dell'assolutezza del cristianesimo, fin qui richiamati, che si manifestano come espressioni diverse di un medesimo paradigma di totalità o di chiusura del cerchio fra domanda e risposta, lo spirito cristiano è provocato ad un'audacia altra, nuova: è qui che si pone veramente la domanda, è qui che l'itinerario di un ateo in ricerca e di un credente vengono a convergere in una nuova povertà comune. Come pensare la singolarità di Gesù Cristo di fronte alla crisi e alla caduta degli orizzonti di totalità? Come pensare la novità del *novum*? Il cristiano si chiede che cosa Gesù Cristo possa dire dell'al di là dell'essere e del tutto e come sia possibile

pensare la sua singolarità assoluta di fronte all'uomo, alla storia, alle grandi religioni, in obbedienza alle parole di Giovanni 14,6, senza però cadere in una lettura totalizzante, in cui si chiuda il cerchio rassicurante dell'orizzonte del pensiero e della vita.

*Il superamento del paradigma di totalità chiusa: per un ritorno alla rivelatio*

Perché l'assolutezza del cristianesimo non si risolva in ideologia, e non si converta perciò in ideologia totalitaria e violenta, occorre pensare la singolarità di Cristo a partire dalla sua fondamentale paradossalità: Cristo è la parola, ma anche il silenzio di Dio, è la *re-velatio*<sup>2)</sup>.

a) In latino il prefisso *re-* ha il duplice significato di ripetizione dell'identico e di cambiamento di stato: *revelatio*, come il greco ἀποκαλύψις, significa perciò al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la Rivelazione è contemporaneamente l'ostendersi della presenza e il ritrarsi dell'assenza, è lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato. Questo gioco dialettico è stato perduto nella tradizione germanica: dal momento in cui il termine *Offenbarung* - evocativo letteralmente dell'atto dell'aprirsi - è stato fissato come equivalente di *revelatio* nella teologia tedesca - che domina peraltro il pensiero critico della fede nella modernità - il problema della Rivelazione è diventato il problema del manifestarsi dell'aperto, fino all'interpretazione hegeliana, in cui l'assoluto della religione rivelata si costituisce dicendosi e la Rivelazione diventa la fenomenologia necessaria dello spirito. Nella originaria tradizione cristiana la *revelatio* è invece il gioco del Dio rivelato e nascosto, *revelatus in absconditate, absconditus in revelatione*. Alla *revelatio* corrisponde perciò l'obbedienza della fede, che è l'ascolto profondo (*oboedientia* da *ob-audio* = ὑπ-ακοή), l'ascolto di ciò che sta sotto e oltre (*ob-*, ὑπό) rispetto alla parola immediatamente udita. Si accoglie veramente la parola soltanto quando la si ascolta superandola, le si obbedisce, cioè, ascoltando ciò che sta oltre e dietro e più in profondo rispetto ad essa. Ascoltare la parola del Cristo significa allora ascoltare ciò che sta oltre la parola, e quindi il silenzio dell'origine, da cui essa proviene: il Cristo parola del Padre rimanda alla profondità del nascosto. Perciò accoglie la parola soltanto chi ascolta il silenzio; si apre alla Rivelazione soltanto chi accetta lo scandalo del rivelarsi del nascosto e del nascondersi del rivelato.

b) Partendo da questa idea chiave della «*revelatio Dei sub contraria specie*» (idea che è al centro della teologia di Lutero, ma anche ad esempio di quella della percezione della forma cristica in H. U. von Balthasar), la dialettica della rivelazione, nell'ostendersi e nel ritrarsi del mistero, si presenta anzitutto nello scandalo di un *concretissimum*, in cui l'indicibile profondità di Dio viene a manifestarsi senza risolversi in esso: se la Rivelazione è carica della tensione dialettica fra parola e silenzio, l'ascolto obbediente della fede sarà sempre inevitabilmente coniugato allo scandalo, alla possibilità dell'interruzione fra la parola e il silenzio da cui essa proviene e a cui rinvia. Lo scandalo risulta dalla permanente eccedenza del senso rispetto alla continuità di significato, che le parole della Rivelazione portano con sé una volta accolte nell'orizzonte dell'adesione della fede. Perciò il cristianesimo è, resta e resterà, nel suo annuncio puro, «*pietra d'inciampo*», e la sua verità non

cesserà di essere *veritas indaganda*, pane sempre nutriente per la ricerca del teologo. Un cristianesimo che perdesse questa carica dirompente della sua scandalosità, del suo essere irriducibile a una comprensione del tutto, e perciò indisponibile a spiegare la totalità, risolverebbe la Rivelazione in ideologia mondana e sarebbe perciò inesorabilmente alienato da sé (è il *solvere Christum*, di cui i Padri accusavano le eresie). Dove non c'è più la forza dello scandalo, non c'è più nemmeno la forza della novità della Rivelazione, e viene anche meno la forza della fede. «Cristo è l'uomo umile e tuttavia il salvatore dell'umanità, il segno dello scandalo e l'oggetto della fede. L'invito di Cristo sta sul crocevia che divide la morte dalla vita [...]»; rispetto a lui «*si partono due vie, l'una porta allo scandalo e l'altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo*» (S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*).

Lo scandalo è anzitutto quello originario costituito dal fatto che Dio si rivela nella vergogna della croce. La debolezza e la stoltezza di Dio, l'*humilitas et ignominia crucis* sono scandalo, perché in esse si affaccia l'alterità pura, e l'oltre e il nuovo si dicono in un frammento, che mente umana non avrebbe mai osato pensare quale luogo della Rivelazione di Dio. Perciò dove la *stultitia crucis* è perduta, è perduta anche l'identità cristiana. «Se vogliamo sapere chi è Dio dobbiamo inginocchiarci ai piedi della croce» (J. Moltmann). Lo scandalo si propone anche in maniera diacronica: a quello originario del Dio rivelato nel nascondimento e nella vergogna della croce, si aggiunge quello di un Dio che raggiunge l'uomo attraverso la mediazione storica della sua Chiesa, *simul casta et meretrix*. «Quale gusto amaro lascia uno sguardo sul proprio passato! Il cammino che abbiamo percorso non è forse disseminato di sbagli, di errori e di sconfitte?» (H. I. Marrou). Chi non sente il peso di tanta dimensione di scandalo che le colpe dei credenti hanno dato alla storia del mondo? Quante ignominie sono state commesse in nome dell'assolutezza del cristianesimo, quanti roghi sono bruciati in nome della verità del Cristo! La dimensione dello scandalo è allora componente ineliminabile di ogni concezione della singolarità di Gesù Cristo e dell'assolutezza del cristianesimo. «Non è bestemmia lo scandalo che tutti in un modo o nell'altro riceviamo in Cristo; bestemmia è l'opinione che si possa fare qualche cosa con lui, dire o ascoltare qualcosa di lui senza scandalo» (K. Barth).

c) Elemento fondamentale di questa concezione paradossale della singolarità di Gesù Cristo è allora l'assoluta libertà cui appella: la libertà è la misura dello scandalo, il rischio ne è la forza stessa. Questa seconda prospettiva è segnalata dalla sconvolgente domanda di Luca 18,8: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?». Nulla è garantito, nulla è scontato; il Dio biblico non è solo il Dio dei «ponti sospesi», delle certezze assodate sul mistero, ma anche e fortemente il Dio dell'«arcata spezzata», che resta interrotta sull'abisso, segnata dal silenzioso e incomprendibile ritrarsi di Dio: il Dio dell'«esilio della Parola» (A. Neher). È un Dio che non dà per scontato il risultato finale, un Dio del rischio fino in fondo e dell'impossibile possibilità. Questo significa che davanti a lui la possibilità del rifiuto è sempre aperta ed esige perciò da tutti l'assoluto rispetto. In altre parole, la coscienza

del travaglio della fede e della difficoltà dell'abbandono di sé nelle mani dello straniero che invita, deve rendere sempre ammissibile per il cristiano la possibilità - dolorosa finché si vuole - del rifiuto altrui al suo annuncio di Gesù Cristo, e fondare l'esigenza del rispetto più profondo per questo rifiuto, come per ogni altra posizione umana. Cristo non può essere imposto a nessuno, può essere solo proposto. Egli è l'appello radicale all'audacia della libertà, perché legge fondamentale della *re-velatio* è quel nascondimento che appella all'obbedienza della fede, e richiede perciò il libero ascolto della profondità del silenzio, originario e fontale, rivelato nella parola.

Tutto questo significa che, dinanzi alla singolarità di Cristo, ciò che è nelle mani dell'uomo è e resta la decisione: sta qui la terza prospettiva, richiesta dal ripensamento dell'assolutezza del cristianesimo nel senso del paradosso. La decisione, a cui Cristo chiama, è lo spazio della libertà di ciascuno dinanzi alla buona novella, quando essa gli sia pervenuta in modo credibile attraverso la memoria evangelica della vivente tradizione cristiana. Non si tratta di una scelta intimistica, puramente soggettiva, che si svolga esclusivamente «fra l'anima e Dio»: essa è in realtà una presa di posizione consapevole e libera, di fronte a un dato esterno al soggetto, che gli viene ripresentato nel vivo di una mediazione umana, comunitaria. «Come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare, senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?» (Rom 10,14-15): nella comunione del popolo di Dio risuona la parola, a cui la fede acconsente, e si apprende il linguaggio attraverso cui questa parola diventa sempre più comprensibile e comunicabile agli altri. La chiamata della fede viene dal di fuori, è sfida, evenire dell'avvento nella vicenda del singolo e della comunità: essa non nascerà, se non c'è l'altro che parla, se non c'è un avvento che visiti il concretissimo esodo umano. Nessun disimpegno missionario è così giustificato per la coscienza cristiana. Davanti a questo evenire dell'avvento, la decisione si pone come l'atto per il quale l'istante viene trasformato. Il cristianesimo ha qui reinventato il linguaggio: nel greco del Nuovo Testamento il tempo non è più solo χρόνος, ma diviene κτήρος quando l'istante - il morto frammento cronologico - viene riempito dalla decisione della conversione del cuore, che trasforma qualitativamente colui che la prende, perché è accoglienza dell'avvento divino nella condizione umana. La teologia neotestamentaria dell'oggi di Dio esalta l'incontro che cambia la vita come il momento in cui l'uomo liberamente si apre alla parola e si autodestina all'avvento, decidendo di rischiare se stesso per quella parola e per il silenzio che l'oltrepassa.

Allora, il vuoto attimo diventa il tempo di Dio nella storia del mondo; l'oggi della grazia, ora della salvezza, vissuta non fuori della storia, ma in essa e per essa, nella profonda solidarietà con gli altri. La decisione per Cristo passa attraverso la mediazione degli altri e si realizza pienamente solo nell'atto dell'amore, nella prova della carità irradiante. Il Dio che si rivela in Gesù Cristo è il Dio Amore, che come tale si è autoco-

municato e come tale può essere incontrato soltanto decidendosi per una vita in cui sia la gratuità il senso profondo dei giorni. Nell'incontro di questo avvenire dell'avvento e di questo aprirsi nella decisione trasformante si realizza l'atto di fede, che è grazia da invocare ed attendere nella fedeltà. La decisione non è mai solo frutto di carne e di sangue: è nello spirito e nella libertà che il singolo si rivela a colui che sa accogliere. Tutti gli argomenti addotti a favore dell'assolutezza del cristianesimo resteranno deboli, finché non ci sarà l'incontro dell'azione dello spirito con un cuore inquieto, disposto a lottare con Dio e a farlo vincere. Peraltro, per primi i credenti chiederanno ogni giorno la luce, capace di far superare lo scandalo: «Signore, donaci occhi miopi per tutte le cose che passano, ed occhi di piena chiarezza per ogni tua verità» (in apertura di S. Kierkegaard, *La malattia mortale*). E a quanti non credono, ma cercano con cuore sincero, il paradosso originario potrà svelarsi nel momento in cui essi accetteranno di passare dal parlare di Cristo, alla decisione per lui.

Nel rapporto con le altre religioni questa concezione paradossale dell'assolutezza del cristianesimo fonda un atteggiamento di apertura e di profondo rispetto, attento all'alterità dei mondi che in esse si veicolano, nella consapevolezza che Cristo non può essere imposto a nessuna fede, ma soltanto proposto e incontrato nello scandalo, nella libertà e nell'audacia di una decisione che ascolta il silenzio offerto nella sua parola. In questa luce, ogni mondo diverso dal cristiano va accostato dai cristiani nella sua dignità e consistenza, che non può essere vanificata da alcuna presuntuosa assolutezza del cristianesimo, interpretata ideologicamente come pensiero della totalità raggiunta. Questo atteggiamento di profondo rispetto non esimerà però il cristiano dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totalizzante. La missione cristiana non sta nell'esportare una visione tranquillizzante del tutto, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l'esperienza dell'incontro vivo e trasformante col Signore Gesù. Così si presentò originariamente l'inizio del movimento cristiano; così deve offrirsi anche oggi l'appello che la fede cristiana rivolge ad ogni uomo che voglia aprirsi ad essa nella libertà.

Bruno Forte

<sup>11</sup> Cfr. sulle considerazioni proposte e su quelle che seguono i miei volumi *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Milano 1992, e *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1993. In particolare sulla questione della singolarità di Gesù Cristo rimando alla trattazione nel mio libro *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Milano 1989<sup>o</sup>.

<sup>12</sup> Su quanto segue, si veda la teologia trinitaria dell'atto di rivelazione proposta nel mio volume *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991<sup>2</sup>, parte prima.

\*Testo delle relazioni tenute nell'ambito della giornata di studi del 3 ottobre 1996, dedicata al tema *La Rivelazione nel conflitto delle interpretazioni? Possibilità e fondamento del dialogo interreligioso. La relazione del prof. Moses è stata tradotta dal francese da Barbara Poli e Marco Da Ponte ed autorizzata dall'Autore; l'intervento del prof. Forte è stato rivisto direttamente dall'Autore.*



## PROPOSTE DI LETTURA

BERNHARD WELTE, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, con *postfazione* di Giorgio Penzo, Brescia, Queriniana 1994, pp. 96, L. 15.000

Certamente Nietzsche è stato uno dei pensatori più profondi ed inquietanti degli ultimi due secoli, e da quando le sue opere si sono diffuse, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, il suo pensiero è sempre stato un termine di confronto inevitabile per ogni filosofo o storico della cultura.

### *Lecture di Nietzsche*

Se però tutti sono d'accordo sull'importanza fondamentale dell'opera di questo filosofo, i pareri su quale ne sia il senso sono tutt'altro che concordi, anche a causa della natura frammentaria ed allegorica dei suoi scritti, che sembrano (se non lo sono) studiati ad arte per generare interpretazioni diverse e spesso discordanti. Storicamente infatti si possono identificare almeno quattro grandi interpretazioni del pensiero di Nietzsche, che si sono succedute nel corso del Novecento. L'interpretazione decadentistica d'inizio secolo, che di Nietzsche sentiva soprattutto il fascino dell'esteta immorale. L'interpretazione totalitaria data dai fascismi, soprattutto con la lettura razzista e darwinista del mito del superuomo. L'interpretazione esistenzialista: Heidegger e Jaspers si sono confrontati a fondo con Nietzsche, visto da loro come il filosofo che ha scoperto in modo radicale l'essere come possibilità, criticando la verità intesa come concetto e cercando invece una nuova dimensione della verità come volontà di esistenza che trasforma l'uomo. L'interpretazione postmoderna di questi ultimi anni, che lo vede come l'annunciatore della fine della metafisica e dell'etica oggettiva ad essa legata, il profeta del nichilismo inteso come fine di tutti i valori.

Non è difficile vedere dunque come per molti filosofi Nietzsche sia stato una tappa obbligata con la quale confrontarsi per chiarire il proprio pensiero, e come anche sia stato facile per loro cercare di leggere attraverso il filosofo di Zarathustra la propria epoca.

Bernhard Welte (1908-1983), sacerdote cattolico e discepolo di Heidegger, in questo suo *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo* si richiama esplicitamente all'interpretazione esistenzialista di Nietzsche. Questo breve saggio, pubblicato per la prima volta nel 1958, è il resoconto scritto di una lezione pubblica data da Welte all'Università di Friburgo, dove egli teneva la cattedra di filosofia della religione. La sua prospettiva filosofica cerca di uscire dall'alveo della neoscolastica tradizionale portando avanti un discorso più esistenziale, dove il problema di Dio viene affrontato a partire dall'esperienza che l'uomo fa della propria finitezza. In questa sua ricerca, Welte può essere accostato a molti altri autori dell'epoca, primo tra tutti Romano Guardini. Il punto di partenza della riflessione dell'A. in questo saggio è la constatazione della grande importanza della figura di Nietzsche: il suo pensiero è stato comunque un «evento intellettuale» capitale, e, dopo di lui, la cultura dell'Occidente non è stata più la stessa. Egli ha

mostrato una nuova, radicale possibilità dell'essere umano, che sgomenta ma anche seduce. E in effetti, grande profeta del postmoderno per i filosofi laici, inquietante e scomodo «maestro del sospetto» per i pensatori cattolici, Nietzsche continua ad essere anche oggi un segno di contraddizione, una pietra di scandalo. Anzi, fra i tre «maestri del sospetto» (definizione a dire il vero ormai banalizzata dall'uso) Nietzsche per un cristiano è il più difficile da digerire, se mai possa essere digerito: se Marx e Freud, loro malgrado, hanno dato un contributo non indifferente alla riflessione cristiana, poiché hanno spinto teologi e filosofi cristiani ad interrogarsi su nuove problematiche, Nietzsche invece ha dato una visione dell'uomo e delle cose che, nonostante tutti gli sforzi, rimane totalmente alternativa al cristianesimo. Questo perché la sua critica alla religione e alla trascendenza è molto più radicale.

Eppure, nonostante ciò, è facile capire che, pur in tutta la sua irriducibile alterità, Nietzsche ha detto qualcosa di molto profondo. Questa constatazione nasce dal fatto che il suo pensiero è troppo forte per non essere preso sul serio, e questa forza la può ricevere solo dal contenere in sé un qualche fondo di verità. Ma, in quanto verità, questo fondo può essere ricondotto alla visione cristiana del mondo e dell'uomo: questa è l'opinione di Welte che, sulla scia di Heidegger, cerca di penetrare nelle profondità antropologiche del pensiero nietzscheano per mettere in luce la verità che gli è insita, al di là delle intemperanze, dell'immoralità e dell'irreligiosità. Finora i cristiani si sono limitati a polemizzare con lui, senza cercare più di tanto di capire la vera natura del suo discorso; ma solamente aprendo un vero dialogo con la realtà spirituale di Nietzsche ci si potrà realmente confrontare con lui e «ricavare qualche idea anche sulle questioni proprie del cristianesimo» (p. 9).

### *La morte di Dio*

Il primo problema che Welte prende in considerazione è naturalmente l'ateismo nietzscheano. Cosa significa per Nietzsche l'arcifamosa espressione «morte di Dio»? Questo primo capitolo si apre con il richiamo al citatissimo terzo libro della *Gaia scienza* dove il «folle uomo» proclama appunto la «morte di Dio». Emerge qui tutto il valore della figura «profetica» del folle come colui che può dire ciò che non si deve dire, perché va contro il «buon pensiero», se così si può dire, dei presunti saggi, sani perché integrati nella società. Il filosofo dice ai suoi contemporanei: il Dio che pregate e che predicate è in realtà un cadavere. La proclamazione della «morte di Dio» in Nietzsche è quindi una cosa diversa da una semplice professione di ateismo: quello che lui afferma non è la semplice non-esistenza di Dio, ma la sua totale perdita di valore all'interno della società occidentale, anche, quindi, per coloro i quali sembrano ancora comportarsi come se Dio fosse «vivo». La presenza di Dio è una pura finzione: la parola «Dio» suona vuota, senza alcun significato, anche se è continuamente ripetuta. Questa non è d'altra parte una *boutade* nietzscheana: basti pensare a quello che è il nostro tempo attuale, alla povertà della vita religiosa che lo caratterizza. Il Dio vivo e vero è stato sostituito da un politeismo di idoli e falsi valori, con un ritorno addirittura

tura a forme divinatorie, animistiche e feticistiche di pensare il sacro. Nietzsche aveva sotto gli occhi la vacuità del cristianesimo borghese ottocentesco, quello stesso cristianesimo che fu stigmatizzato da Kierkegaard.

La «morte di Dio» è, come si sa, l'evento che apre l'epoca del nichilismo: Nietzsche avvertiva che, senza Dio, di per sé nessun pensiero e nessuna domanda avrebbero avuto un vero fondamento, «e che dunque, dopo questo evento, ogni pensiero ed ogni opera sarebbero dovuti rimanere sospesi in un nulla senza fine» (p. 18). Il nichilismo è l'ultima fase della civiltà occidentale e del suo «platonismo», cioè del suo continuo rimandare a un mondo trascendente, in una specie di rincorsa senza fine e perciò senza esito. Il mondo terrestre è l'unico mondo esistente, un mondo totalmente privo di senso, che va vissuto semplicemente così com'è. Si potrebbe obiettare a Nietzsche, come è stato fatto, che la «morte di Dio» non ha portato alla fine di tutti i valori e al vivere con gioia l'esistente così com'è, senza trascendenza e senza morale, nell'«eterno ritorno dell'uguale», cioè nella piena accettazione del non senso della vita e del flusso di avvenimenti che ad essa sono legati. Infatti, si vive comunque ormai senza morale e senza trascendenza, e in questo Nietzsche ha avuto ragione; ma non si è eliminato totalmente l'Assoluto, bensì lo si è sostituito con dei relativi che, a seconda dei casi, diventano degli pseudoassoluti. La domanda di senso interna all'uomo insomma è rimasta: stravolta e banalizzata fin che si vuole, ma è rimasta.

#### *Il mondo dietro il mondo*

Welte affronta dunque, nel capitolo successivo, quella che per lui è la radice dell'idea nietzscheana della «morte di Dio», e cioè la volontà di esistenza. Traspare qui l'approccio sostanzialmente esistenzialista dell'A. alla figura di Nietzsche. Welte infatti lascia sullo sfondo la critica alla società occidentale fatta dal filosofo tedesco, per concentrarsi su un discorso più antropologico. «L'essere come potenza al di là di ogni confine si dispiega in primo luogo come puro *essere-uno* al di là di tutte le possibilità e degli orizzonti di contrasti nell'ambito della nostra esistenza» (p. 33). Da questo puro essere-uno della volontà di potenza trae origine la ben nota ostilità di Nietzsche nei confronti del dualismo platonico e perciò della metafisica e della morale. La morale in particolare spezza l'uomo, opprimendo l'essere reale con un irraggiungibile «dover essere», creando quindi una contraddizione nell'esistenza umana.

Nietzsche si inserisce, con la sua critica della metafisica, nel movimento di tutta la filosofia moderna che distrugge l'idea di un «mondo dietro il mondo», negando qualsiasi forma di trascendenza e affermando l'esistenza unicamente del mondo immanente, sia esso il mondo materiale oppure il mondo del pensiero e dello spirito. In questa prospettiva egli diventa, come si dice di solito, l'esito ultimo della parabola del pensiero moderno. In questo si inserisce il vero senso, per Welte, della famosa affermazione nietzscheana dell'eterno ritorno: «il termine eterno ritorno è la grande formula di Nietzsche per l'unità dell'infinito e per l'illimitata potenza dell'essere, dell'incondizionato e della pienezza che, conformemente alla sua approssimata domanda, dev'essere un'unità vissuta con il Qui ed Ora corporeo-terreno di ogni singolo attimo e della sua esistenza».

L'essere uno ed indiviso, potenza infinita è anche pienezza di eternità. Si riallaccia qui anche il mito di Dioniso, che definisce l'essere come eterno e inesauribile essere-uno. Arrivati a questo punto, Welte ritiene di aver colto la radice positiva, perché veritiera, del pensiero di Nietzsche, dalla quale l'ateismo nietzscheano trae tutta la propria forza: la volontà d'esistenza quale misura essenziale dell'uomo. Nietzsche ritiene di essere ateo, ma in realtà proprio questa immagine dell'eterno essere-uno lo porta, suo malgrado e a sua insaputa, al sacro: l'eterno essere-uno ha infatti «i tratti del sacro e del divino» (p. 36). Nella sua volontà di esistere, l'uomo vuole l'essere; è l'essere il Voluto; ma proprio nell'essere è visibile, nel modo più ultimo e intimo, l'immagine di Dio. Dice Welte: «ciò che l'uomo è, inteso qui come volontà, è impregnato dell'immagine di Dio come del suo più proprio ed attinente inizio essenziale» (ibid.). Per l'A., insomma, in Nietzsche si fa strada ancora, in modo completamente nuovo, l'antica verità secondo cui l'uomo è fatto ad immagine di Dio. L'uomo non riesce a non pensare Dio, anche se lo pensa in infiniti modi, anche se pensa di esserlo lui stesso. Nel fondo dell'ateismo di Nietzsche, per Welte, c'è ancora una volta il divino: «l'uomo Nietzsche non vuole Dio e saluta la "morte di Dio" proprio *a causa del Dio che è in lui*. [...] Ciò che l'uomo vuol essere nell'intimo e dall'inizio [...] emerge così grande, infinito e profondo, che un *altro* Dio prima di lui non ha alcun posto. Poiché l'uomo vuole Dio, vuole che non ci sia alcun Dio» (p. 38). L'esito è indubbiamente paradossale.

#### *Tra finito ed infinito*

Il terzo capitolo ha per titolo *Dialettica e aporia della volontà d'esistenza*. Esso analizza appunto il dato sconcertante emerso precedentemente nell'analisi di Welte: com'è possibile che l'ateismo di Nietzsche scaturisca dallo «scontro del Dio nell'uomo con il Dio sopra l'uomo» (p. 43), da una lotta di Dio contro Dio? Questo perché «il Divino-infinito che è celato nella profondità essenziale dell'uomo» gli è presente «in un'essenziale non presenza e in un sottrarsi. Tale Divino-infinito non è affatto di per sé chiaro ed evidente, né nella sua natura, né nel suo rapporto con l'uomo. Ed è sempre anche - sebbene chiamante e a sé traente - il travisabile, l'obliabile e l'inconcepibile» (pp. 43-44). L'uomo cioè si trova a sua insaputa e suo malgrado determinato, formato da Dio, e anche Nietzsche, in quanto uomo, non può sottrarsi a questo. Per quanto lo uccida nella sua mente, Dio risorge nel suo intimo (pure questo è un motivo di lontane origini agostiniane). Si tratta, alla fine, di un argomento antico: l'uomo è «capace» di Dio, e poiché ne è «capace» il suo cuore è inquieto finché non riposi in lui; ma nel mentre ne è capace, ne è anche «incapace», poiché a causa della sua finitezza (e, verrebbe da dire, del suo peccato), egli non è in grado di conoscere Dio, ma al più di intravederlo, finché Dio stesso, per puro atto di grazia, non si riveli a lui. In termini più filosofici, per sua intima costituzione l'uomo ha necessariamente a che fare con l'infinito, anche se di questo non riesce a darsi una spiegazione. Ma, in fondo, è lo stesso rivelarsi di Dio che, essendo nello stesso tempo anche un sottrarsi, lascia spazio alla fede e perciò anche all'incredulità, e quindi a spiegazioni dell'infinito alternative a quella della fede.

Il divino diventa quindi in Nietzsche l'infinita volontà di esistere. La Volontà, che trova nel divino e nell'infinito il proprio oggetto ultimo e supremo, è perciò soggetta al contemporaneo svelarsi e velarsi del suo oggetto, il che rende possibile - dice Welte - travisare il Volutò infinito, a causa della sua indefinibilità, con i vari voluti mondani, finiti, ma molto più visibili e palpabili. Questa particolare tensione di vicinanza e lontananza, nell'intreccio di finitezza ed infinitezza che caratterizza l'essenza umana, fa sì che Dio sia sperimentabile come non-presenza, e quindi come non-esistenza. Questa la radice dell'ateismo, ma anche la sua aporia, poiché esso rimane inscindibilmente legato al Dio che vuole negare. La riflessione sulla non-rappresentabilità di Dio porterà Welte, in anni più recenti, a parlare di Dio come non-essere, come «Luce del nulla» di cui si può avere solo una conoscenza rigidamente apofatica, non dogmatica.

Insomma, come lo stesso Welte ribadisce poco più avanti, è il sottrarsi di Dio all'uomo che rende possibile il sottrarsi dell'uomo a Dio, e quindi il continuo e in fondo tragico altalenare dell'uomo tra finito e infinito. Nonostante la recisa negazione del divino da parte dell'ateismo, la tensione dell'uomo verso l'infinito, in quanto dato antropologico, rimane. Questa tensione, non trovando il proprio Volutò iniziale (Dio) in quanto esso è stato negato, porterà quindi l'uomo non a negare l'Assoluto in quanto tale - in quanto l'idea, l'impronta dell'Assoluto fa parte della sua natura -, ma a riconoscere la propria mondanità come l'infinito assoluto. Insomma, se si nega il trascendente, per forza di cose l'Assoluto diventerà l'immanente, in quanto l'unico al quale è riconosciuto un effettivo essere. Questo discorso vale non solo per Nietzsche, ma anche e soprattutto per lo spiritualismo hegeliano e per i suoi epigoni materialisti.

Questo discorso è ineccepibile. Sorgono dubbi semmai per il fatto che non sembra qui molto rispettata l'effettiva volontà di Nietzsche di porsi completamente al di fuori di questa dialettica finito/infinito, umano/divino che egli aveva riconosciuto con grande lucidità ancora presente nell'ateismo umanistico di un Feuerbach e al limite di un Marx. D'altra parte, il dimostrare come anche Nietzsche - nonostante tutti i suoi sforzi per andare non solo oltre Dio, ma anche oltre l'uomo divinizzato - cada inevitabilmente ancora all'interno di questa dialettica, è la critica più potente che si possa fare al suo pensiero. E infatti proprio qui ci vuole portare Welte. La grande sofferenza di Nietzsche fu infatti proprio questa: per quanto voglia porsi "oltre", il limite all'uomo si pone sempre: e questo crea una «frattura nell'esistenza» che spezza l'infinito essere-uno. L'esistenza viene pensata come infinita, ma in realtà è limitata, e perciò questa divinità dell'esistenza non sarà mai veramente presente, non verrà mai conquistata. La volontà di potenza si ritorce quindi contro l'Io, condannandolo alla solitudine: la finitezza a cui l'«Io-voglio» voleva sfuggire gli si chiude attorno come una prigione, poiché esisterà solamente questo stesso Io e basta.

L'altra estrema possibilità che scaturisce dalla coerenza della struttura essenziale della volontà d'esistenza è invece l'incondizionato Sì all'Incondizionato: la fede in Dio. Una fede che però non può neanche sottrarsi alla dialettica, propria dell'uomo, tra finito e infinito, e che perciò è per il credente una conquista e una conti-

nua sfida. Qui Welte vede un insegnamento forte che Nietzsche può dare all'uomo credente: lo svelarsi di Dio è sempre anche un velarsi, e perciò l'atto di fede ad un Dio che si sperimenta in primo luogo come non-presenza porterà sempre ad una divisione limitante tra un vissuto mondano vicino e palpabile, eppure "ines-senziale", e un "Volutò" asserito come esistente ma lontano e sottratto alla sua esperienza. L'esistenza umana, che vuole sempre essere una con se stessa, non potrà mai essere veramente compiuta, e sperimenta perciò in sé una dolorosa e tragica divisione, non solo tra fede e incredulità, ma tra Cielo e Terra: ci sarà sempre, anche nell'uomo credente, una parte di lui che non vuole la fede. L'uomo rimane dunque sempre contemporaneamente attratto e respinto dai poli delle sue due grandi possibilità, in un continuo intreccio di un Sì e di un No. La dimensione dialettica dell'esistenza umana diventa uno spalancarsi di possibilità estreme ed opposte, riferite una all'altra e rappresentanti ognuna il rovesciamento dell'altra. Per Welte nessuno ha dimostrato ciò in modo più chiaro di Nietzsche.

Si arriva così finalmente al capitolo finale del lungo saggio del nostro A., dove riassume e trae le conclusioni del proprio discorso. In questo capitolo, significativamente intitolato *Il superuomo e la grazia*, si analizzano infatti le conseguenze del pensiero di Nietzsche in rapporto al cristianesimo. Egli ha dimostrato dunque in modo forte che l'uomo è una domanda aperta, una contraddizione dialettica. Ma non ha dato a questa una soluzione: anche per lui l'uomo rimane un enigma a se stesso. Per tentare un superamento di questo stato di cose, Welte quindi dichiara insufficiente la classica dicotomia fra teismo e ateismo, e ne azzarda un superamento. È meglio qui esporre il suo pensiero con le sue stesse parole: «la soluzione dell'enigma dell'uomo non può consistere in un puro e semplice ateismo, [...] perché questa voluta infinitezza della vita come grande adempimento dell'umano viene contraddetta dall'insuperabile finitezza dell'esistenza dell'uomo [...]. La soluzione non può, tuttavia, nemmeno consistere in un semplice ed unilaterale teismo, in cui Dio viene puramente presentato come il semplicemente Altro dall'uomo e, di conseguenza, come colui che lo limita e lo opprime. Perché l'elemento più elevato e positivo nella volontà dell'uomo contraddice alla divisione e alla limitazione dell'uomo data da un tale teismo e trova perciò sempre spunto per sollevare obiezioni contro un Dio così considerato» (p. 57). Vengono in mente qui subito le critiche fatte al primo Barth. Questa dialettica non è risolvibile con le sole forze umane. Nietzsche lo ha capito, e in questa chiave è comprensibile il famosissimo mito del superuomo: esso è la soluzione da lui intravista all'aporia dell'esistenza umana. Ma questa aporia non può essere risolta dall'uomo, ma solo dalla grazia, che porta la conciliazione tra il divino e l'umano, superando la lontananza tra Dio e l'uomo e, quindi, anche ogni rigido teismo. Welte si spinge a parlare a questo proposito di un «elemento cristiano» in Nietzsche, quasi che egli fosse l'esponente di una forma di "pietà atea". Nel superuomo, egli parla, come «in sogno», della grazia di Dio.

La conclusione finale di Welte è questa: «l'ateismo di Nietzsche diviene, se inteso correttamente, un qualcosa che indica la grande grazia che unisce il divino e l'umano e in questo modo salva l'uomo, che da solo

non si può salvare. Il fatto che Nietzsche additi ad un che di simile, se pure in singolare rovesciamento, ciò rappresenta l'elemento cristiano in lui e quanto lo spinse al proprio ateismo. Il fatto che nel messaggio del cristianesimo venga promessa e garantita in Gesù Cristo qualcosa come l'unificazione del divino e dell'umano, fa sì che, attraverso il vangelo, il pensiero di Nietzsche venga nel contempo confermato, realizzato e orientato - orientato e separato dalla propria confusione e riportato al proprio puro senso. Rappresenta il significato di Nietzsche, nel senso di un'interpretazione cristiana, il fatto che egli abbia liberato l'impeto, che vive nelle radici dell'umanità, verso la salvezza più alta. E ancora è degno di riflessione che l'immagine altissima, confermatasi - certo a suo modo e nel proprio indirizzo - dalla lingua del Nuovo Testamento, traspaia in rovesciato rispecchiamento, e tuttavia incessantemente, dalle oscure acque del grande ma infine disperato spirito di Nietzsche» (p. 68).

Ennio Savi

JACOB NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 185, L. 30.000

Il volume, apparso negli Stati Uniti tre anni or sono e pubblicato qualche mese fa in traduzione italiana dalla Piemme, non va collocato tra i vari libri scritti da ebrei su Gesù: non intende infatti presentare Gesù come rabbino, come ebreo; meno ancora contrappone il Gesù della storia al Cristo della fede, al Cristo dell'apostolo Paolo, accogliendo soltanto il primo; non evita d'altro canto, come si usa per apprezzabile ma spesso sterile sentimento irenico, di affrontare francamente i punti di sostanziale divergenza sulla persona di Gesù e sui suoi insegnamenti. Vuol essere «un libro religioso sulla differenza religiosa», vuole esprimere le ragioni del franco dissenso che separa un ebreo da un cristiano.

#### *L'originalità del volume*

Per rassicurare e invogliare alla lettura i cristiani, purtroppo numerosi, che alla fede ebraica non si interessano minimamente o la considerano con presuntuoso senso di superiorità quasi come un residuo archeologico, o che potrebbero guardare con sospetto a una pubblicazione avvertita come ostile, l'editore riporta nel quarto di copertina un giudizio autorevolmente rassicurante del card. Ratzinger: «L'assoluta onestà intellettuale, la precisione dell'analisi, il rispetto per l'altra parte unito ad una ben radicata lealtà verso la propria posizione, caratterizzano il libro e lo rendono una sfida, specialmente per i cristiani, che dovranno riflettere bene sul contrasto tra Mosè e Gesù». Il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede aggiunge: «Spero che la sfida lanciata da questo saggio sia raccolta in tutta onestà e avvicini cristiani ed ebrei, cosicché, nella condivisione delle comuni radici, essi possano considerare le vere differenze in spirito di grande lealtà e reciproca sincerità».

L'Autore, del resto, professore di storia delle religioni presso la South Florida University e ordinato rabbino al Jewish Theological Seminary of America, è ritenuto il più importante studioso del giudaismo dei primi secoli dell'era cristiana (e una sua opera in proposito venne

pubblicata dalla Morcelliana nel 1989), possiede i titoli della rigorosa competenza scientifica, cui unisce una cristallina e dichiarata fede religiosa che pure non spegne un insaziabile desiderio di ricerca.

Il titolo, specie nell'edizione tradotta, potrebbe far pensare alle fortunate interviste immaginarie mandate in onda dal Terzo Programma della radio italiana qualche decennio fa. Nel volume, invece, di fantasioso c'è ben poco: solo qua e là l'A. si rivolge direttamente a Gesù, come accade a volte con il personaggio che si studia appassionatamente; e il Gesù, che costituisce l'oggetto della sua indagine, non è la figura storica ricostruita dagli studiosi, bensì il Gesù che parla nel vangelo secondo Matteo. Ognuno degli otto capitoli, stesi senza sussiego accademico e apparato documentario, in forma talora anche troppo colloquiale, si apre infatti con citazioni più o meno ampie di questo vangelo, che egli poi analizza con singolare acume e talora per vie familiari agli autori degli antichi testi rabbinici più che ai moderni esegeti e commentatori cristiani.

#### *Il senso di certe prescrizioni ebraiche*

A volte le sue argomentazioni sono illuminanti per conoscere (e apprezzare) le usanze ebraiche, specie se troppo sommariamente criticate dai vangeli. Nel settimo capitolo, ad esempio, egli discute sulle prese di posizione di Gesù relative alle decime, ai cibi, alla purità legale. La contrapposizione, che appare netta in vari passi di Matteo, fra il rito e l'etica, fra l'interiore e l'esteriore, non corrisponde, secondo lui, alla Torah. Ricordando l'invettiva di Gesù contro scribi e farisei che puliscono «l'esterno del bicchiere e del piatto, mentre all'interno sono pieni di rapina e di intemperanza», si dichiara in disaccordo con la conclusione: «Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere perché anche l'esterno diventi netto» (Mt 23,25-26). Osserva infatti che pulire l'esterno è già un valore per la Torah, corrispondendo alla volontà di Dio. Il rito vale di per sé, è un bene in sé, non deve - per valere - corrispondere all'etica, conduce semmai all'etica ed è un modo per realizzare la santità. Esso infatti tende, per l'ebreo, a ristabilire il corso normale della natura, a togliere l'"impurità" contratta quando si va contro quella che è considerata la normalità, come nel caso del flusso mestruale, il flusso di sangue fuori del ciclo mestruale, l'emissione seminale fuori del processo riproduttivo, oppure come, a tavola, gli utensili d'uso quotidiano diventano "impuri" quando vengono a contatto con altri oggetti considerati straordinari. Il rito della "purificazione" ha quindi un suo autonomo valore.

Ciò che, tuttavia, più interessa il lettore cristiano sono le ulteriori considerazioni dell'A. Perché ci sono cibi puri e cibi impuri? Perché - risponde - a Dio si possono offrire fiori, incenso, danze sacre, ma la Torah vuole che si offra cibo e insegna che taluni cibi vanno mangiati e altri no, gli uni puri, gli altri impuri. Ma che cosa vuol dire "puro" e "impuro"? Si tratta di concetti che dovrebbero essere tradotti con altri termini, capaci di indicare ciò che è accettabile in un luogo sacro e ciò che non lo è: i sacerdoti, infatti, coloro che li assistono e il popolo sono tenuti a essere puri, quando entrano nel tempio per compiere il loro lavoro sacro. Le prescrizioni relative ai cibi, al lavarsi le mani ecc., valgono per i sacerdoti che mangiano nel tempio o anche per i loro familiari o invitati quando i sacerdoti portano a

casa e consumano il cibo ricevuto dalle offerte dei fedeli nel tempio. E come mai le osservano, fuori dalle celebrazioni del culto, i farisei criticati da Gesù? Il fariseo, anzi - spiega l'A. - ogni pio israelita, che nel mangiare rispetta le regole della Torah, si comporta come il sacerdote, come se il cibo fosse quello del tempio, come se venisse dall'altare: agisce come se ogni luogo fosse santo, rispondendo al comando del Signore «Siate santi come io, il Signore Dio vostro sono santo» (Lv 19,2b), e contribuisce così a realizzare il «regno di sacerdoti» e la «nazione santa» secondo la promessa (Es 19,6a).

A questo punto, alla mente del lettore cristiano affiorano altre citazioni del Nuovo Testamento. L'A. segue rigorosamente Matteo. Il lettore cristiano pensa, invece, anche a Marco 7,19b - Gesù «dichiarava mondi tutti i cibi» - e si collega ad altri passi del Nuovo Testamento in cui si annunciano la fine dell'antico sacerdozio e dell'antica alleanza, il nuovo tempio nella persona di Gesù, in cui si incontra il Padre, il nuovo sacerdozio realizzato da Gesù che conduce realmente a Dio ed è partecipato ai suoi discepoli che senza più distinzioni tra sacro e profano vivono di tutti i beni della terra, chiamati a «diventare santi in tutta la propria condotta», poiché sta scritto «Voi sarete santi come io sono santo», chiamati ad essere «il sacerdozio regale, la nazione santa» (1 Pt 1,15-16; 2,9).

#### *Singolari riletture del vangelo*

Altrove l'A. aiuta rispettosamente il cristiano (forse anche l'esegeta) a leggere con più attenzione il vangelo, a scoprirne sorprendenti, ma persuasive, interpretazioni. Nel capitolo quarto prende le mosse da Matteo 12,1-8, che comincia così: «In quel tempo Gesù passò tra le messi in giorno di sabato e i suoi discepoli ebbero fame e cominciarono a cogliere le spighe e le mangiavano. Ciò vedendo, i farisei gli dissero: "Ecco i tuoi discepoli stanno facendo quello che non è lecito fare in giorno di sabato"». Di fronte alla violazione del comandamento sul sabato l'A. non si scandalizza, non critica, non giudica: «Chi sono io - si chiede - per controllare la santificazione della vita di qualcun altro? [...] soltanto Dio giudica». Ritene più importante riflettere sul valore ebraico del sabato e vedere bene come Gesù giustifica il comportamento dei discepoli.

Il sabato per l'ebreo è «un giorno di lode» in cui il pio israelita pensa non alla creazione ma alla «celebrazione della creazione»: «è il nostro modo di avere gioia in Dio [...] è il dono di Dio all'umanità, dal momento che a noi e non a Dio necessitava il riposo». Delle due dimensioni del sabato, la più nota è quella temporale - «sei giorni faticherai [...] ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore tuo Dio» (Es 20,8-10a) - in base alla quale «per sei giorni facciamo cose, ma nel settimo le apprezziamo», imitando quello che Dio fece nel settimo giorno della creazione. Non meno ricca di significato si rivela quella spaziale, indicata dal comando: «Restate ciascuno al proprio posto. Nel settimo giorno nessuno esca dal luogo dove si trova» (Es 16,29), che, tradotta dall'ambito nomadico ai circuiti della vita sedentaria e urbana, corrisponde a «restare in casa»: «non basta - spiega ancora l'A. - soltanto non lavorare. Si deve anche riposare. E riposare significa anche formare di nuovo, una volta alla settimana, il cerchio della casa e della famiglia, ciascuno a casa e al suo posto [...] È il

sabato che fa di una famiglia ebraica una famiglia santa». Non si tratta quindi di tracciare linee magiche entro cui muoversi senza oltrepassarle per osservare il sabato, ma dell'«interazione tra spazio e tempo in un giorno incantato: il giorno che ci trasforma in qualcos'altro rispetto a ciò che pensiamo di essere».

E i discepoli di Gesù? Fanno un lavoro manuale all'interno della creazione anziché celebrarla. Avevano bisogno di cibo? Il sabato avrebbe voluto che lo si preparasse il giorno prima. Gesù, invece, li giustifica e ai farisei rivolge la domanda: «Non avete letto nella Torah che nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato e tuttavia sono senza colpa?» (Mt 12,5). L'A. indugia su questo riferimento al tempio. Osserva che il tempio e il mondo nella Torah sono immagini specularmente opposte: quello che si fa nel tempio è l'opposto di quello che si fa nel mondo, tant'è vero che in giorno di sabato nel tempio si lavora, si offrono sacrifici, si sostituiscono i pani di presentazione. Egli conclude, quindi, che per Gesù i discepoli hanno preso il posto del tempio: «il luogo santo è cambiato e si identifica con il gruppo formato da Gesù e dai suoi discepoli». Il mutamento proposto da Gesù gli appare «sbalorditivo», poiché «non mette in discussione il sabato ma il tempio». È sbalorditiva l'acutezza di questa esegesi. All'identificazione di Gesù con il tempio il lettore cristiano - come si è osservato precedentemente - arrivava partendo da altri testi.

Neusner non si ferma qui. Legge i versetti che precedono il capitolo 12 di Matteo e scopre la connessione che li lega ad esso: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò [...] e troverete riposo per le vostre anime» (Mt 11,28-29). Gesù è il riposo, il Figlio dell'uomo che è «signore del sabato» (Mt 12,8). Di più, nella pericope che immediatamente precede, Gesù, dopo aver benedetto «il Padre del cielo e della terra» perché «ha tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti», annuncia: «Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,25-27). Neusner riflette: l'ebreo arriva a Dio, praticando il riposo del sabato, perché esso fa simili a Dio; secondo Gesù vi si perviene attraverso il Figlio, attraverso il quale Dio dona il riposo, il Figlio signore del sabato. Gesù Cristo prende il posto della Torah. E Neusner pone la domanda radicale: «Chiedo al discepolo: "Il tuo Maestro è Dio?"».

«Ancora una volta - conclude - ci troviamo ad un punto morto» che è lontano dal disaccordo del passato, ma che impedisce l'accordo pieno tra ebrei e cristiani. Tuttavia egli ritiene che sia ancora possibile e proficuo continuare la discussione. Introduce infatti il capitolo successivo, rivolgendosi direttamente a Gesù: «Maestro, se tu sei il signore del sabato e se, nell'osservare il sabato io mi comporto come Dio, allora cos'altro devo fare per essere come Dio? So che cosa mi insegna la Torah; fammi ascoltare anche la tua lezione». È con questo spirito che si confronta con il vangelo di Matteo in tutti gli altri capitoli.

#### *Invito al dialogo*

Il volume di Neusner è veramente esemplare per il dialogo ebraico-cristiano, occasione di confronto proficuo per ebrei e cristiani, come egli si ripromette nell'intro-

duzione: «Intendo aiutare i cristiani a diventare cristiani migliori, perché possano giungere, attraverso queste pagine, a una più chiara percezione di ciò che essi affermano nella loro fede; e voglio aiutare gli ebrei a diventare ebrei migliori, perché essi comprenderanno qui - così io spero - che la Torah di Dio è la Via (non solo la nostra Via, ma la Via) per amare e servire l'unico Dio, Creatore del cielo e della terra, che ci ha chiamato a servire e santificare il Nome di Dio». Nella conclusione confida: «Se io contribuirò a far vivere la vita cristiana in maniera sincera e non come mera abitudine, avrò servito una buona causa». È, inoltre, il valore del dialogo *tout court* che viene qui esaltato, quel dialogo sincero che non si limita ad ascoltare per compiacere l'interlocutore e si impone di tacere le obiezioni per timore di offenderlo; dialogo serio, consapevole delle proprie ragioni, ma disponibile a rivederle, sempre rispettoso delle convinzioni altrui, che avvicina l'uomo

all'uomo e umanizza la società; quel dialogo fra credenti che aiuta gli uni gli altri nel loro cammino religioso.

Neusner non preparò i suoi libri da solo, ma discutendo e confrontandosi. Incontrò nelle sue ricerche un collega di altra università, il padre Andrew Moran Greeley, esperto di storia delle religioni e del cattolicesimo. Confida in una noticina dell'introduzione: «Se non fossi stato colpito dalla profonda influenza che il cristianesimo ha esercitato sull'animo di padre Greeley, non avrei continuato ad occuparmi di questo problema». C'è da augurarsi che l'incontro con la fede ferma e serena di Jacob Neusner, con l'intelligenza e la finezza delle sue argomentazioni, con la delicatezza di una discussione franca, ma assolutamente priva di ogni *vis polemica*, incoraggi qualche cristiano ad analogo impegno.

Bruno Bertoli



## VITA DEL CENTRO

DON ROMEO CAVEDO

### — RICONFERMATO DIRETTORE DEL CENTRO —

Il giorno 7 ottobre 1996 il Patriarca, card. Marco Cè, ha confermato don Romeo Cavedo direttore del Centro Pattaro per il prossimo triennio, esprimendogli stima e gratitudine per "l'opera sapiente che compie da tanti anni a vantaggio dell'intera chiesa veneziana". Ci uniamo al Patriarca nell'esprimere a don Romeo la nostra affettuosa gratitudine per la sua preziosa collaborazione con il Centro.

### IL SECONDO CICLO DI LETTURA COMMENTATA DELLE *CONFESSIONI* SANT'AGOSTINO — E LE DIFFICOLTÀ DEL CREDERE —

Nei mesi di ottobre e di novembre si è svolto il secondo ciclo di letture commentate delle *Confessioni* di sant'Agostino, organizzato in collaborazione con la Parrocchia di Santo Stefano in prosecuzione del programma già avviato lo scorso anno.

Il ciclo è stato introdotto da due conferenze "parallele" sul tema *Libertà e grazia: il mistero della salvezza*, tenute, in due serate consecutive, dal teologo evangelico Alfred Schindler (docente di storia della Chiesa all'Università di Zurigo) e dal teologo cattolico Giorgio Maschio (docente di patrologia al Seminario vescovile di Vittorio Veneto). I testi di queste due conferenze saranno pubblicati prossimamente sul «Notiziario» del Centro Pattaro.

Sono seguite poi, con cadenza settimanale, le letture commentate dei libri III e IV delle *Confessioni*. I commenti hanno chiarito che le *Confessioni* si prestano non solo ad una lettura biografica, che rilevi la maturazione psicologica e culturale del giovane Agostino, ma anche ad una lettura spirituale - suggerita, del resto, da frequenti sollecitazioni dello stesso Agostino - che colga nella sua vita le tracce dell'azione misteriosa di Dio.

Tutte le *Confessioni* sono perciò una celebrazione dei *mirabilia Dei*, delle meravigliose opere che Dio compie all'interno e per mezzo delle azioni e delle vicende dell'uomo. Particolare significato acquista, in questa prospettiva, il dramma di Monica, la madre che vede la

propria fiducia nella Provvidenza scontrarsi con la "evidenza dei fatti", i quali mostrano il giovane Agostino allontanarsi sempre più dalla fede cristiana per approdare all'eresia manichea. È anche attraverso questa figura che Agostino ci parla della grazia divina che opera frequentemente *sub specie contrarii*: tema assai caro all'interpretazione luterana.

In definitiva, tutti gli aspetti della vita dell'uomo sono ambivalenti: l'amicizia, l'interesse per la cultura, l'amore per la bellezza; un'ambivalenza che ha disorientato il giovane Agostino e che egli ha potuto risolvere solamente nella luce teologica trovata dopo la maturazione completa della propria conversione.

Il programma è stato frequentato da un pubblico attento e competente, formato da un gruppo di "affezionati" che hanno partecipato a tutte le serate e da altri un po' meno assidui; il pubblico ha oscillato tra le cinquanta e le novanta presenze. Nell'insieme, quindi, il bilancio può considerarsi abbastanza positivo, anche se sono mancate molte persone che avevano invece frequentato il primo ciclo nell'autunno scorso. A mio parere, questo indica che l'attenzione per la figura di sant'Agostino è ancora un po' episodica, legata soprattutto alla notorietà dei relatori. Mi sembra il caso di chiedersi come mai un programma come questo non abbia non abbia attirato l'attenzione dei numerosi insegnanti di lettere e filosofia presenti in città: si tratta di inadeguatezza della propaganda, oppure è il segno di una "stanchezza" nella vita culturale della città?

Marco Da Ponte

### CORSO DI ECUMENISMO VERSO L'ASSEMBLEA ECUMENICA EUROPEA — SULLA RICONCILIAZIONE —

*Riconciliazione: dono di Dio e sorgente di vita*, è questo il tema della seconda Assemblea delle Chiese europee (Graz, 23-29 giugno 1997). La Conferenza delle Conferenze episcopali europee (CCEE) e la Conferenza delle Chiese europee (KEK) intendono così proseguire il cammino avviato a Basilea nel 1989, con l'incontro su *Pace con giustizia*, riflettendo sul significato della

Riconciliazione nel continente europeo oggi. In quest'ottica, infatti, tutte le Chiese sono chiamate ad un incontro e ad un dialogo rinnovati, ad un'assunzione comune di responsabilità nei vari ambiti del conflitto, ad una fede vissuta e testimoniata in forme più incisive.

Il corso, organizzato dal Centro Pattaro, dalla Chiesa valdese e metodista di Venezia e dal Segretariato Attività ecumeniche di Venezia (SAE), intende offrire uno spazio di riflessione su una tematica di così forte attualità. Ai primi incontri andrà il compito di analizzare i percorsi di Riconciliazione seguiti dalle diverse realtà ecclesiali europee (Sartori, Ferrario); i successivi delineeranno quindi il significato della Riconciliazione per il rapporto donne-uomini (Kleemann), per la situazione europea in relazione alla giustizia ed alla pace (Spini), per la responsabilità ecologica nei confronti del creato (Morandini).

Gli incontri si terranno nella sede del Centro Pattaro alle ore 17.45. La partecipazione è libera; tutti sono invitati.

### *I percorsi della Riconciliazione*

giovedì 13 febbraio  
**La Chiesa cattolica**  
LUIGI SARTORI

### NOTIZIE

«VI SUPPLICHIAMO IN NOME DI CRISTO:  
LASCIA TEVI RICONCILIARE CON DIO» (2 Cor 5,20)

Il Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (CLCCV), in occasione della Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani 1997, promuove i seguenti incontri:

#### GIORNATA PER IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

giovedì 16 gennaio, ore 18.30  
Centro Kolbe, via Aleardi 71, Mestre  
**La Riconciliazione nell'ebraismo**  
SERGIO TAGLIACOZZO

#### SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI 18-25 GENNAIO 1997

#### *Incontri culturali*

lunedì 20 gennaio, ore 18.00  
Ateneo S. Basso - Venezia  
**Riconciliati nel corpo della carne di Cristo (Col 1,22)**  
pastore PIERO BENSI

giovedì 23 gennaio, ore 9.30  
Seminario patriarcale  
**La Dei Verbum nel Movimento ecumenico**  
padre TECLÉ VETRALI  
(per sacerdoti, diaconi, religiosi)

#### *Incontri di preghiera*

sabato 18 gennaio, ore 18.30  
Parrocchia di S. Maria Elisabetta - Lido di Venezia  
**Celebrazione eucaristica**  
con predicazione del pastore James R. Harkins

domenica 19 gennaio, ore 10.30  
Chiesa luterana, SS. Apostoli 448 - Venezia

Facoltà teologica Italia centrale (Padova),  
Istituto di studi ecumenici «S. Bernardino» (Venezia),  
consulente nazionale SAE

giovedì 20 febbraio  
**Le Chiese del Consiglio ecumenico delle Chiese**  
FULVIO FERRARIO  
Chiesa valdese di Milano,  
Facoltà valdese di Teologia

#### *Le dimensioni della Riconciliazione*

giovedì 27 febbraio  
**Donne ed uomini**  
JÜRIG KLEEMANN  
Chiesa luterana di Firenze e di Venezia

mercoledì 5 marzo  
**Giustizia e pace**  
DEBORA SPINI  
Chiesa valdese e metodista di Firenze, presidente della  
Federazione Mondiale Studenti Cristiani (WSCF)

giovedì 13 marzo  
**Salvaguardia del creato**  
SIMONE MORANDINI  
Istituto di studi ecumenici «S. Bernardino» (Venezia).



#### **Culto ecumenico**

domenica 19 gennaio, ore 15.30  
Istituto S. Gioachino, S. Croce 559 - Venezia  
(incontro per religiose)

martedì 21 gennaio, ore 18.30  
Chiesa di S. Giacomo dell'Orto - Venezia

mercoledì 22 gennaio, ore 18.30  
Chiesa ortodossa di S. Giorgio dei Greci - Venezia

mercoledì 22 gennaio, ore 18.30  
Chiesa di S. Antonio - Marghera

giovedì 23 gennaio, ore 18.30  
Chiesa valdese e metodista, via Cavallotti 8 - Mestre

venerdì 24 gennaio, ore 18.30  
Basilica di S. Marco - Venezia

sabato 25 gennaio, ore 18:30  
Chiesa anglicana, S. Vio - Venezia

**Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia**  
(anglicana, battista, cattolica, luterana,  
metodista, ortodossa, valdese)

Come è noto, l'organizzazione della Settimana costituisce l'attività primaria del CLCCV; nel 1997, secondo le indicazioni mondiali, la riflessione dei credenti sarà rivolta alla Riconciliazione, e, veramente, nessun altro tema poteva essere più indicato in questo momento storico così lacerante per il nostro pianeta. In previsione dell'Assemblea europea che si terrà a Graz nel giugno 1997, il CLCCV raccomanda fraternamente non solo la partecipazione, ma anche un'attenta riflessione intorno ai temi proposti nei vari incontri, affinché essi possano diventare una preziosa occasione di crescita comune nella fede nell'unico Signore Gesù Cristo.

Gabriella Cecchetto

# NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno IX, n. 4  
ottobre - dicembre 1996  
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*  
*Filippo Maria Paladini*  
*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	 _____ Pag. 9
RIVELAZIONE E LINGUAGGIO SECONDO LE FONTI BIBLICHE STÉPHANE MOSES	DALLA BIBLIOTECA
LA RIVELAZIONE NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI BRUNO FORTE	 _____ Pag. 14
	VITA DEL CENTRO
	 _____ Pag. 15
	NOTIZIE

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

## LA RESISTENZA E I CATTOLICI VENEZIANI

Il volume comprende i seguenti contributi:

BRUNO BERTOLI, *La fede cristiana nel dramma della guerra e delle tre Resistenze*

GIOVANNI VIAN, *Fedeltà alla Chiesa e servizio alla patria nella tragedia di due amici fra Resistenza e R.S.I.: Guido Bellemo e Gino Pizzolotto*

ANDREINA RIGON, *Il percorso di Dino Busetto dall'Azione Cattolica alla Resistenza*

SILVIO TRAMONTIN, *Angelo Coatto: vita spirituale e vita partigiana*

VITTORIO E. GIUNTELLA, *Il mio amico Ignazio Vian*

BRUNO BERTOLI, *La vicenda doppiamente tragica di Franco Passarella*

DANILO VENERUSO, *Attualità e inattualità della Resistenza per la coscienza civile ed ecclesiale del nostro tempo*



B. BERTOLI, V.E. GIUNTELLA, A. RIGON, S. TRAMONTIN,  
D. VENERUSO, G. VIAN, *La Resistenza e i cattolici veneziani*, a cura  
di B. Bertoli,  
Venezia 1996, pp. 252, 20 ill., L. 32.000