

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno X - n. 4 - Ottobre-Dicembre 1997 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

L'ECUMENISMO È SANTITÀ E PREGHIERA

Germano Pattaro



Tre sono le espressioni fondamentali in cui si manifesta l'ecumenismo spirituale: la conversione del cuore, la santità della vita, la preghiera per l'unità dei cristiani. Tre momenti tra loro coordinati, così da richiamarsi reciprocamente in continuità immediata e permanente. Nel senso che non si può mai dare l'uno senza gli altri. L'affermazione può essere spiegata da due particolari punti di vista: quello della "santità", che è la "conversione" come stile di vita; quello della "preghiera", che è la "conversione" che adora Dio come Padre e porta a Lui l'interesse per i fratelli amati con l'amore con cui Dio ama.

La "conversione" come itinerario di santità

La santità, dunque. Essa entra nell'economia del ministero ecumenico, perché ne costituisce la logica sanante e vincente. Si deve infatti ricordare che le divisioni tra le Chiese sono l'esito della mancata carità. La carità - tutto il Vangelo ne fa testimonianza - ha come suo frutto inequivocabile l'unità. Il che permette di affermare con altrettanta chiarezza che lì dove si instaurano e si subiscono le divisioni, c'è il segno della carità tradita. Il segno, appunto, del peccato. Il peccato di chi, e il peccato come? Può essere utile tener presente una domanda e la sua risposta. La domanda si chiede chi ha messo in croce Cristo: da dove, cioè, viene la causa della sua morte. La risposta a mezzo dice: gli ebrei o i romani. La risposta vera dice: il peccato degli uomini. Allo stesso modo: chi facesse carico della divisione delle Chiese a Michele Cerulario o a Umberto di Silvacandida, a Lutero o a Leone X, ad Enrico VIII o agli intrighi della corte papale, risponderebbe a mezzo. La risposta vera dice: il peccato della Chiesa. Per questo il Decreto sull'ecumenismo afferma con forza - anche questo pensiero va ribadito - che «chi dice di essere senza peccato (nei confronti delle divisioni) dice bugiardo a Dio e la verità di Dio non è in lui» (*Unitatis Redintegratio* n. 7).

Questa diagnosi, che è poi un'accusa, deve essere capita bene. Le divisioni di ieri non possono in alcun modo essere imputate ai cristiani di oggi (U.R. n. 3) e, quindi, neppure alle Chiese che ne portano la pesante ed ambigua eredità. Ciò che la diagnosi afferma è un'altra cosa. Essa vuole far capire che ogni tradimento della carità, ogni disobbedienza alla grazia, ogni rifiuto del dono dello Spirito innesta nella Chiesa un processo di disgrega-

zione e anemizza la forza amante di Dio che raccoglie i "suoi" dovunque essi siano. Si frappone, cioè, al movimento della Pasqua che chiama tutti all'unità. Che è come dire che il peccato in atto nella Chiesa e nella vita dei Cristiani è la fonte ultima che spiega lo stato permanente delle divisioni, non quelle di ieri ma quelle di oggi. Quelle tollerate o ignorate all'interno di ogni Chiesa, nel rapporto mancato delle Chiese tra di loro, nello scandalo dato agli uomini, abbandonati alle loro disgregazioni sociali. Il peccato di tutti, allora, e di ciascuno, anche se non ha nulla a che vedere con la questione ecumenica. Esso immette nella vita della Chiesa fermenti continui di intossicazione e interrompe il flusso della carità che unisce. Ciò è controverificato dalla certezza che il peccato, mentre è sempre personale, non è mai privato.

Il cristiano, infatti, vive nella solidarietà della "comunione", così che la sua fedeltà e la sua infedeltà sono sempre "corali", di solidarietà e di connivenza. Non esiste, infatti, un "a tu per tu" dell'uomo con Dio, che si esaurisca nel circuito - ci si permetta l'espressione - dei due. L'Iddio che l'uomo incontra non è mai solo: egli è sempre con gli uomini del suo amore. E ancora: l'uomo che incontra Dio non è pure egli mai solo, perché va davanti a Dio con tutti gli uomini che Dio ama. A conferma: il nome di Cristo è "Emanuele", Dio "con noi"; è "Gesù", Dio "per noi". Allora: la continuità nella fedeltà alla grazia-carità fa stare nel "con" e nel "per" di Dio con gli uomini del suo amore; e di riflesso: l'infedeltà che nega la grazia-carità è una aggressione che nega la continuità di questo amore. È l'economia storico-misterica del corpo mistico di Cristo. La conclusione è presto derivata: l'ecumenismo è prima di tutto e radicalmente una "conversione del cuore" che diventa "santità di vita". Il che vuol dire che lì dove si innesta un movimento di santità anche se non cosciente della sua portata ecumenica, si immettono nel Corpo di Cristo fermenti di unità che riparano le malattie che spezzano le membra di questo corpo e lo isolano in una inarticolazione tossica.

L'ecumenismo gioca, di conseguenza, a questo livello tutte le sue possibilità: lotta al peccato, quindi, e impegno per la santità costituiscono il flusso costante che anima l'ecumenismo e lo mantengono radicato in Dio e obbediente alla sua volontà. Il che vuol dire che l'ecumenismo è sempre e solo una competizione di santità, nella quale la fede, la speranza e la carità di una Chiesa diven-

tano stimolo e provocazione per la fede, la speranza e la carità delle altre. In un incontro continuo, il quale è certo che, se nell'infedeltà è l'origine delle divisioni, la fedeltà, sempre nuovamente cercata e desiderata, diventa la forza sanante che la grazia d'amore di Dio donerà alla sua Chiesa, perché essa cammini verso l'unità che l'attende, nel futuro che Dio le riserba.

La "preghiera": anima portante dell'ecumenismo

La stessa riflessione può essere ripresa a partire dalla realtà della "preghiera". Il suo punto gravitazionale è la stessa preghiera di Gesù. Questa preghiera è, appunto, la ragione e l'obbligo della preghiera per l'unità della Chiesa. Per capire si deve ricordare che la preghiera di Cristo non è un momento del suo pregare, una preghiera - se così si può dire - tra le sue preghiere. Un modo di esprimersi personale del suo essere uomo religioso. Al modo, seppure con qualità altissima, del pregare dell'israelita pio e fedele. Tutto il pregare di Gesù, in particolare il pregare nel contesto dell'Ultima Cena, è espressione del suo "chi è" davanti al Padre, con cui vive in assoluta intimità, e davanti agli uomini, ai quali il Padre lo invia chiedendogli un'assoluta obbedienza di amore. Esso è l'atto nel quale Gesù dichiara e vive la sua identità più profonda e la sua missione.

Quando Gesù entra nella preghiera, egli è al massimo del suo essere "evangelo" di Dio a favore del mondo. Ciò nel senso che nella preghiera Cristo manifesta la comunione trinitaria e da essa, con essa, per essa, dichiara questa "comunione" il dono che egli, venendo dal Padre per la forza emanante dello Spirito, mette nel cuore del mondo come grazia che salva e libera. La così detta "preghiera sacerdotale" di cui ci ha lasciato memoria l'evangelista Giovanni è, infatti, quella nella quale il Vangelo ci mostra il contenuto e il modo del continuo pregare di Gesù; essa, cioè, svela il pregare di Gesù che i Sinottici affermano essere atto costante della sua vita, senza mai dirne il contenuto e il modo. Il che vuol dire che i capitoli 14-17 del quarto Vangelo costituiscono il cuore stesso della fede che confessa Gesù e la sua vita "Vangelo" che salva. Egli è alla vigilia del suo morire che è un morire d'amore per gli uomini tutti, secondo l'intenzione precisa che l'evangelista scopre essere il cuore con cui Gesù si inoltra nell'itinerario ultimo verso la croce: «avendo amato i Suoi, li amò sino alla fine».

La sua preghiera diventa, di conseguenza, il suo testamento, il testamento ultimo e irreversibile, il testamento pasquale. Che è come dire che egli vi raccoglie la sua volontà e la consegna in eredità al massimo della concentrazione e precisione. La sua parola che si è declinata nelle infinite parole dette agli uomini secondo lo stile del dialogo, dell'incontro, del confronto, dello scontro, dell'esortazione, dell'ammonimento, della chiarificazione, dell'accoglienza, del perdono, della certificazione, dell'invito, del giudizio, diventa qui parola-preghiera contemplante e amante. Parola cui devono essere ricondotte tutte le parole che l'hanno preparata e nella quale esse acquistano finalmente tutto il loro significato. Parola-preghiera che svela in pienezza il cuore profondo di Gesù Signore. «Padre, fa che essi siano tutti una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io sono in te, anch'essi siano in noi. Così il mondo crederà che tu mi hai mandato» (Giovanni 17,21). Il che vuol dire due cose almeno. La prima rende certi che l'unica eredità di Gesù è questa e non altra: ricevere l'unità comunionale e viverla come

bene conclusivo ed esclusivo. Al modo stesso di lui, il quale ci ha lasciato come testamento assorbente l'«amatevi come io vi ho amato».

La seconda rende certi che il luogo privilegiato e congeniale per implorarla, sperarla, attenderla e viverla è innanzitutto e soprattutto la preghiera. Per questo il Direttorio sull'ecumenismo - che dà le norme per l'applicazione dell'ecumenismo -, in linea con il Decreto sull'ecumenismo, dichiara in maniera vincolante e non semplicemente esortativa: «nello spirito della preghiera fatta da Cristo durante l'Ultima Cena, da tutti si elevi la preghiera per l'unità, che Gesù vuole» (n. 23). La conseguenza è chiara e immediata per i discepoli del Signore: se amano la comunione d'amore dalla quale nascono in Cristo e per la forza dello Spirito, al Padre che sta nei cieli, allora il luogo dove esprimerla al massimo dell'intensità è, appunto, la preghiera. Il che vuol dire che la preghiera non è tra le cose che l'ecumenismo chiede e fa, un supplemento, anche il più nobile, a sostegno dell'agire ecumenico. Essa è l'ecumenismo nell'atto della sua coscienza e del suo rendimento più alto. Ciò nel senso che nella preghiera i cristiani dicono a Dio chi è Dio, lo adorano e vivono nell'intimità da lui donata. Si sottraggono a loro stessi, escono dai loro interessi e dai loro egoismi, stanno nel luogo vero dell'unica chiamata. Si decidono per Dio e si lasciano mettere a parte a favore del servizio d'amore cui Dio li destina. Con Dio e in Dio confessano di non appartenersi e di essere donati agli uomini tutti. La preghiera è il movimento che li concentra in questa consapevolezza vocativa che ritorna continuamente alla sorgente e da essa parte per il mandato ricevuto. Senza che mai si rompa la continuità che porta l'uomo a Dio e, in Dio, agli uomini, nella doppia relazione di un percorso mai spezzato.

La preghiera diventa, perciò, il luogo della comunione-unità. Per viverla, desiderarla, sperarla, cercarla, compierla. Che è come dire che il dialogo delle Chiese verso l'unità promessa ha nella preghiera, e radicalmente, il suo punto di partenza e di arrivo. È la "conversione" colta nel suo momento più alto posto a garanzia della sua autenticità. È appunto anima e cuore dell'ecumenismo, perché gesto che, nella grazia, fa entrare nel movimento pasquale di Cristo che raccoglie i "Suoi" e li costituisce famiglia di Dio e sua Chiesa.

Per quale Unità?

Può essere utile un'ulteriore precisazione. Essa riguarda il contenuto di questa preghiera: l'unità che Cristo ha chiesto al Padre suo per gli uomini salvati dal suo amore. L'unità, quindi, che viene da Dio e non dall'uomo. Unità, perciò, che è ineffabile e indicibile e sta nell'economia del mistero di Dio. Non una unità pensabile come il coronamento delle unità cercate dall'uomo e dai suoi progetti. Unità che si traduce certamente in fatto sociale, che si esprime, cioè, nel radunarsi dei credenti in una comunità umana che la mostra e la esprime. Fermo, però, restando il fatto che il principio logico e fondante di questa comunità è sempre e solo il mistero di comunione-unità che viene da Dio. Il che vuol dire che il momento "comunità" è adeguato e inadeguato nei suoi confronti. Adeguato, perché la comunità si raduna a causa della grazia di Dio e per la forza del suo Spirito. Inadeguato perché la comunità è umana e, di conseguenza, incapace di esaurire la ricchezza di comunione che la nutre e la fa essere quello che essa è. Una comunità, allora, che pur

nell'unità-comunione donata da Dio e in lui radicata, è sempre in cammino verso una pienezza che sta sempre e ancora davanti ad essa, in ogni momento del suo percorso e del suo impegno. Si vuol dire, se inadeguata è la forma storica della comunità rispetto alla realtà di "comunione", inadeguati sono pure i pensieri, i simboli e i modelli che la concettualizzano. Il che significa che, quando il credente prega ed invoca l'unità-comunione, perché essa diventi forma storica e visibile, deve sapere che quanto egli sa e pensa deve continuamente venir trasceso. Deve, cioè, lasciare questi pensieri e radicarsi in quelli di Cristo; deve, cioè, convertirli alla misura di Cristo. Deve, quindi, liberare mente e cuore, lasciandosi occupare dal Cristo che geme, nello Spirito: "Abbà Padre".

Traducendo: la preghiera per l'unione dei cristiani chiede loro di fare spazio, onde l'unità per cui pregano sia quella domandata da Cristo al Padre, lasciando al di sotto e nell'obbedienza ad essa la figura con cui essi la interpretano. È in questo senso che la preghiera diventa atto di fede umilissimo, perché l'unità, secondo il modello dell'uno e dell'altro, non sostituisca l'unità che solo Cristo possiede, capisce e dona. Il che non significa che essi siano privi di consapevolezza circa l'unità della Chiesa. Questa, anzi, è loro richiesta perché la comunione-unità di Dio li impegna nella storia ed è indicata e precisata dalla sua Parola che chiede intelligenza ed obbedienza. Purché essi, però, sempre ricordino l'inadeguatezza della sua forma concreta, balbettante e aperta al futuro del compimento e non cedano alla tentazione che la pensa esaurita e perfetta.

L'Eucarestia: luogo ecumenico privilegiato

La controprova è data dalla raccomandazione del Direttorio, che fa obbligo ai fedeli di sapere che «la Sacra Eucarestia è il "mirabile sacramento" da cui l'unità della Chiesa è significata e attuata» (U.R. n. 2), così che essi elevino «pubbliche preghiere per l'unità dei cristiani durante la sacra sinassi [...] nonché la celebrazione della messa votiva "per l'unità della Chiesa"» (n. 24). Se si fa attenzione, due sono le verità qui insegnate. La prima è certa: che l'Eucarestia è il luogo dove la Chiesa si raduna «convocata nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (*Lumen Gentium* n. 4). Il Cristo risorto celebra, per la forza del suo Spirito, nei segni della Parola, del pane e del vino, la sua Pasqua di salvezza. Essa è il banchetto della sua comunione con gli uomini e, perché riuniti, mostrano l'unità ricevuta, così che in essa si renda visibile la sua presenza operante al cospetto del mondo. L'Eucarestia, di conseguenza, è il "già" dell'unità, perché il dono di Dio non è mai vano.

La seconda verità è essa pure certa: che l'Eucaristia, mentre fa entrare nel "già" questa unità, sollecita la Chiesa perché, camminando al suo interno, s'inoltri nel percorso che la compie verso il "non ancora" della sua ricchezza inesauribile. San Tommaso chiama da questo punto di vista l'Eucaristia "pegno", caparra, cioè anticipo dell'unità che essa promette dal futuro perfetto di Dio. "Pegno", allora, come "profezia". Il che vuol dire che l'Eucarestia, mentre è il luogo dove deve essere e stare nell'unità, è anche il luogo dove andare per cercarla, desiderarla, sperarla.

Per questo il Direttorio parla della messa votiva "per l'unità dei cristiani". Li invita, infatti, a vivere e nutrirsi della parola, del pane e del vino per ricevere il viatico dell'unità, che, pur data, resta sempre promessa. La litur-

gia eucaristica, perciò, diventa il luogo privilegiato della preghiera per l'unità, la quale, perché goduta - se così si può dire - nel suo anticipo, provoca la passione per averne sempre di più, sollecitando mente e cuore a cercarla ad ogni prezzo, come il bene più grande lasciato da Cristo in eredità agli uomini. L'Eucarestia, di conseguenza, diventa il centro del movimento verso l'unità. Movimento che trova, a sua volta, il luogo privilegiato nell'itinerario storico-salvifico continuamente aperto e riaperto dell'anno liturgico. In esso, a partire dall'Eucarestia e sempre ritornandovi, si attualizza la storia della salvezza, così che l'"ora" pasquale di Cristo penetri in tutte le "ore" della storia e dell'esistenza dei discepoli. È questo il significato delle indicazioni date dal Direttorio (n. 22) sui tempi privilegiati per la preghiera a favore dell'unità della Chiesa.

La "cattolicità" della preghiera

Un'ultima riflessione che conclude l'insieme di queste certezze. Il Direttorio, in obbedienza al Decreto, ne parla per convincere che l'ecumenismo è una vocazione, un impegno di tutti nella Chiesa e non solo di qualcuno. Puntualmente: «Ciascun cristiano, infatti, anche se non vive in mezzo ai fratelli separati, sempre e dovunque partecipa a questo movimento ecumenico, conformando tutta la vita cristiana allo spirito del Vangelo [...] non escludendo nulla dal comune patrimonio cristiano» (n. 21). Il testo parla con immediata chiarezza: «conversione, santità di vita, preghiera» costituiscono l'ossatura permanente dell'esistenza cristiana dovunque e comunque. Non per un ecumenismo di riserva o di rango inferiore. Per dare sostanza, invece, all'altro ecumenismo e mantenerlo in condizione di autenticità. Può essere utile ricordare un'esperienza singolarissima e tutt'altro che esaurita. Ignorata, ma non certo minore, se capita nella sostanza della sua intuizione. Ci riferiamo al progetto "Monastero invisibile" avviato da Paul Irénée Couturier e sostenuto da M. Villain. L'idea risale alla seconda metà degli anni Trenta. È un invito ad aprire gli orizzonti della santità oltre la separazione delle barriere confessionali. Invito che chiama i cristiani, dovunque essi sono, cattolici protestanti, ortodossi, a formare una cintura solidale, discreta e silenziosa, e ad impegnarsi nel ministero della preghiera e dell'offerta, così da provocare nel cuore profondo della Chiesa il gemito che preme e la sollecita verso l'unità da Cristo promessa. Una cintura "invisibile" perché gli uni non sanno degli altri, lasciando l'incontro interamente nelle mani di Dio, che conosce i chiamati a questo dono; "Monastero", però, e quindi realtà vera e presente, perché è profezia in atto e speranza certa nella futura riconciliazione tra le Chiese. Il che significa che l'"ecumenismo spirituale" deve essere annunciato come tale a tutti, invocando dal Signore e dalla sua grazia che egli susciti nel cuore di molti il bisogno di trasformare la loro vita in "oblazione" adorante ed offerente per l'unità della Chiesa.

P. Couturier annotava nel 1939 la testimonianza del pastore H. Hollard, morto tre anni prima, e di due trappisti di Grottaferrata, morti rispettivamente nel 1937 e nel 1939, rilevando che i tre avevano vissuto offrendo la loro vita per l'unità, pronti a pagarla anche al prezzo della morte. Concludeva osservando che con loro si apriva - se così si può dire - il "martirologio" dell'unità.

Ci si chiede, in analogia stretta e continua con questa esperienza, se le esigenze dell'ecumenismo spirituale

non possano coinvolgere nel suo progetto i "claustrali" e con loro i religiosi del silenzio e della preghiera, della sofferenza e dell'emarginazione, della malattia e dell'abbandono, della solitudine in ogni sua forma, per chiedere loro di diventare l'icona vivente di Cristo che in loro e attraverso loro, continua a domandare, nell'atto di andare a morte con libertà e obbedienza, al Padre suo, nel gemito d'amore della preghiera e dell'offerta, l'unità per la sua Chiesa e per gli uomini tutti. Che è come dire, allargando nella e con la stessa logica, che l'ecumenismo spirituale si fa carico di una rete che coinvolge tutti i cristiani, perché ognuno, secondo il dono ricevuto, "viva in fedeltà allo Spirito" e diventi momento di un ministero che, a livelli diversi secondo l'economia della grazia,

non conosce barriere confessionali.

Ciò non per opporre una Chiesa di santi ad una Chiesa di peccatori, generando ancora un'ulteriore Chiesa. Nel senso, invece, di mantenere nel più profondo di ogni Chiesa il ridestarsi della fedeltà e della ricchezza battesimale, così da risanare all'interno di ogni confessione il movimento che le ha allontanate e divise.

Un impegno, quindi, che provoca un'inversione di tendenza: dalla non-carità-peccato che separa alla carità-grazia che unisce.

**Riflessione tenuta nel 1983 da don Germano Pattaro in occasione della Settimana di preghiera per l'Unità dei cristiani.*



IN MARGINE ALL'INCONTRO DI GRAZ

OMELIA DEL PATRIARCA DI VENEZIA*

Fratelli e sorelle nel Signore, mentre a Graz inizia l'assemblea ecumenica del continente europeo "Riconciliazione dono di Dio e sorgente di vita nuova", noi ci siamo raccolti in preghiera. Otto anni fa la prima assemblea si era radunata a Basilea ed era stato un momento di grande speranza. Il muro di Berlino non era ancora caduto, ma si respirava aria di primavera, come quando l'inverno sta per finire. Cadde il muro. Ma la stagione della speranza non durò a lungo. Presto si aprì la drammatica crisi balcanica con l'agonia di Sarajevo; presero forza il razzismo e le intolleranze religiose. E mentre è in atto un faticoso e, per alcuni versi, ambiguo processo di unificazione economica dell'Europa, sul piano dell'unità dei credenti in Cristo si evidenziano continue difficoltà e ostacoli. A livello di fede e carità, la nostra unità è ferita.

Ne sentiamo tutti la sofferenza e l'umiliazione. Mentre dal volgere della storia siamo chiamati ad una sfida epocale: la nuova evangelizzazione; mentre la pressione di altre religioni si fa ogni giorno più urgente e sarebbe richiesta una testimonianza forte e concorde resa a Cristo, *noi siamo divisi*. Come potremo annunziare Cristo se non saremo riconciliati con lui, e come ci riconcilieremo con lui se non ci siamo riconciliati fra di noi? Nei cristiani - è vero - c'è grande sete di riconciliazione, in una Europa così divisa; ma ci sentiamo nelle condizioni della Samaritana, che tutti i giorni tornava al pozzo, perchè l'acqua non estingueva la sua sete.

In questa situazione di sofferta impotenza di fronte ad un obiettivo, qual è l'unità dei credenti in Cristo, che ci appare inderogabile, ma anche radicalmente al di sopra delle nostre forze, io mi volgo alla sapienza di Dio annunciatami dalla Scrittura, memore delle parole dell'apostolo Paolo nella lettera ai Romani: «tutto quello che leggiamo nella Bibbia è stato scritto nel passato per istruirci e tener viva la nostra speranza, con la speranza e l'incoraggiamento che da essa ci vengono» (15,4). Dal testo della Genesi (46,3-15), che abbiamo ascoltato, io vorrei cogliere due ammonimenti.

Il primo: quando i figli di Giacobbe furono accanto al fratello Giuseppe, egli disse: «Io sono veramente Giuseppe, vostro fratello, quello che voi avete venduto, perchè fosse portato in Egitto! Ora però non state ad

angustiavi e a rimproverarvi per avermi venduto. *E' Dio che mi ha fatto venire qui prima di voi per potervi salvare la vita*. Già da due anni la carestia infierisce ovunque e per altri cinque non vi sarà nè aratura né mietitura. *Ma Dio mi ha inviato in questa terra davanti a voi*, per tenervi da parte una scorta di viveri e così potervi salvare con una grande liberazione. *Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio*. Ed è lui pure che ha fatto di me il più potente ministro del faraone, responsabile della sua corte e governatore dell'intero Egitto».

Al capitolo 50 della Genesi, quando, dopo la morte di Giacobbe, i fratelli temevano la vendetta di Giuseppe, gli mandarono a dire: «Prima di morire tuo padre ci ha dato quest'ordine: "dite a Giuseppe: perdona, ti prego, la cattiveria e il peccato dei tuoi fratelli". Ora anche noi ti supplichiamo: perdona a noi, servitori del Dio tuo padre, il nostro peccato». Quando gli riferirono queste parole Giuseppe si mise a piangere. Poi i fratelli di Giuseppe andarono personalmente da lui, gli si inchinarono davanti, faccia a terra, e dissero: «Non abbiate paura! Io non sono Dio, non posso giudicarvi. Volevate farmi del male, ma come oggi si vede, Dio ha voluto trasformare il male in bene per salvare la vita ad un popolo numeroso» (16-20). In una parola: Voi vi siete comportati male, *ma Dio, nella sua infinita misericordia e nella sua potenza, ha condotto le acque della vostra perversità, sanandole verso il mare della sua salvezza*.

Il secondo ammonimento: Giuseppe e i fratelli si abbracciano e si parlano *piangendo*.

Io credo che il pianto sia un grande dono da implorare a Dio. Non il pianto della disperazione, ma il pianto mite del pentimento, del riconoscimento d'una debolezza che solo la gratuità divina può sanare. Il pianto che prende corpo nel grido di Paolo: «Me infelice! La mia condizione di uomo peccatore mi trascina verso la morte: chi mi libererà? Rendo grazie a Dio che mi libera per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore» (Rm 7,24-25). O nella sua preghiera, tormentato dalla scheggia nel corpo: «Tre volte ho supplicato il Signore di liberarmi da questa sofferenza. Ma egli mi ha risposto: "Ti basta la mia grazia. La mia potenza si manifesta in tutta la sua forza quando uno è debole"» (2 Cor 12,8-9). Il pianto della riconciliazione ritrovata nella

grazia del perdono, che però non è dall'uomo, ha le sue radici in Dio, rivelatosi a noi nella croce di Cristo.

La parabola evangelica (Mt 18,23-35) è chiara: solo il re può perdonare, perché è l'immagine del Padre, il quale ci ha talmente amati da dare a noi il Figlio. Il Figlio, sì, perdona, perché è Figlio: è uscito dal Padre, ha ricevuto tutto da lui e fa quello che vede fare da lui. E allora sulla croce dice: «Padre, perdona loro, non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). E questa è la rivelazione suprema dell'assolutamente gratuito. Il servo non perdona perché è servo, perché non è figlio. Solo se si riceve la grazia del Figlio si può perdonare.

Noi siamo qui per implorare la grazia della filiazione divina per noi e per i fratelli che sono a Graz, per poter

dire: "Padre nostro". Solo in questa effusione dello Spirito del Figlio su di noi, in questa *epiclesis*, noi troveremo la grazia e la volontà della riconciliazione. Per i fratelli raccolti a Graz noi vogliamo implorare proprio la grazia di lasciare spazio nei cuori allo Spirito Santo, perché dica in loro: "Padre nostro..." e, in lui, sia possibile il reciproco perdono e la riconciliazione: perché il mondo creda.

Card. Marco Cè

**Testo dell'omelia pronunciata dal card. patriarca Marco Cè durante l'incontro ecumenico tenutosi nella Basilica dei Frari, a Venezia, il 23 giugno 1997 in occasione dell'Assemblea ecumenica di Graz.*



SPIRITUALITÀ LITURGICA

LA PREGHIERA NELLE LITURGIA DELLE ORE *

Alceste Catella

La Liturgia delle Ore - almeno di Lodi, Vespro e Compieta - è oggi presente nella preghiera di non pochi laici: e a loro soprattutto riuscirà proficua la lettura di questa relazione.

Per capire che cos'è la preghiera della Liturgia delle Ore e comprenderne la collocazione all'interno della vita di una comunità cristiana, bisogna partire da due elementi fondamentali. Il primo elemento è la *preghiera* intesa in tutto il suo spessore umano, religioso e cristiano. L'altro elemento su cui riflettere è il *significato del tempo*, perché la particolarità di questa esperienza di preghiera è di essere in intima relazione con il tempo, di essere preghiera nel ritmo del tempo. Tempo inteso non solo in senso cronologico, ma come itinerario che ha significato e cui proprio la preghiera infonde significato.

Questi due elementi, *pregare e pregare nel tempo*, si trovano riuniti insieme nella esperienza di Gesù. La Chiesa quando pensa al pregare nel tempo fa riferimento a Gesù di Nazaret che ha pregato, ha pregato nel tempo e inoltre - come ha sottolineato il teologo protestante Joachim Jeremias - è nato da un popolo che sapeva pregare. Gesù prega perché fa sua, vive nella sua singolarità e originalità di uomo di Dio, di figlio di Dio e di figlio dell'uomo, la tradizione del suo popolo. Popolo orante nel ritmo della storia, nel ritmo del tempo, popolo per cui Dio si fa incontrare nella storia. Una storia che è storia di salvezza, che è storia di interpellanza, di chiamata e di risposta.

La preghiera: invocazione e risposta

Nell'introduzione al Libro delle Ore si legge: «Quando venne per rendere gli uomini partecipi della vita divina, il Verbo che procede dal Padre come splendore della sua gloria, sommo sacerdote della nuova ed eterna alleanza, Cristo Gesù, prendendo la natura umana, introdusse in questo esilio terreno quell'inno che viene cantato eternamente nelle sedi celesti. Da allora la lode divina nel cuore di Cristo risuona con le parole umane di adorazione, di propiazione, di intercessione. Tutte queste preghiere il capo della nuova umanità e il mediatore fra Dio e gli uomini le presenta al Padre a nome e a beneficio di tutti». Questo testo ci dà modo di approfondire il senso del pregare.

L'espressione «Cristo Gesù, prendendo la natura umana introdusse in questo esilio terreno quell'inno che viene

cantato eternamente nelle sedi celesti» intende dare una definizione della preghiera: la preghiera è risposta, risposta ad una chiamata.

Ogni preghiera, di qualsiasi religione, si basa su questo dinamismo: domanda-risposta, chiamata-risposta. E l'atteggiamento dell'orante è atteggiamento di colui che vive una relazione e la esprime riconoscendo che vi è qualcuno prima, qualcuno che ha già chiamato e attende una risposta.

Ogni libro sacro, anche se non è esplicitamente testo di preghiera, ogni parola rivelata, in quanto parola d'uomini, è risposta ad una parola della divinità, ad una parola di Dio che per primo ha già chiamato.

Questo appare evidente nel *Salterio* che è un testo di preghiera in cui l'orante ammette e proclama che qualcuno ha già preso l'iniziativa nei suoi confronti e dunque gli dà risposta. Risposta che potrà essere la più svariata: ringraziare, chiedere, lodare, inneggiare, lamentarsi, gemere. Tutto lo spessore e la varietà delle esperienze e dei sentimenti umani sono presenti nei Salmi, ma come raccolti intorno a questo fondamentale atteggiamento: ammettere la priorità di quel qualcuno che ha già chiamato, a cui io do risposta e con cui sono in rapporto.

L'introduzione al Libro delle Ore dice che proprio in questo consiste la vita divina. Che cosa fanno i Tre lassù? Parlano tra di loro, dialogano tra di loro, vi è un continuo e mutuo riconoscimento. L'inno eterno cantato nelle sedi celesti è appunto questo dialogo, questo rapporto così perfetto che si realizza nella Trinità.

Il Figlio viene a portare nella storia questa dialogicità, questo mettersi in rapporto. Viene a far scoprire all'uomo che lui è fatto per il dialogo, anzi a fargli capire che è fatto per il dialogo perché qualcuno da prima l'ha pensato, lo pensa, lo ha chiamato.

La preghiera di Israele

Israele è un popolo che sa pregare perché sa valutare il tempo, capisce il tempo.

Il tempo può essere inteso in tante maniere: come fato, necessità, come eterno ritorno senza fine. Può essere avvertito come qualcosa che non ha un senso, uno scopo.

Quello di Israele è tempo storico, non è un tempo mitico, è il tempo dello scorrere dei giorni, delle ore, delle stagioni e degli anni, ma quel tempo è sensato, ha un senso. Ha un principio e una fine; e se ha un principio e una fine, ha pure un fine. Ha un punto di partenza che ha mes-

so in moto la storia: la volontà creante di Dio; e Dio stesso, a sua volta, è il punto d'arrivo, lo scopo della storia.

Allora l'itinerario dell'uomo nel tempo è il susseguirsi delle *occasioni favorevoli* da cogliere. Ogni istante va inteso come carico di un appello, di una vocazione che impugna ad una risposta. Una risposta che deve essere pratica, concreta: trasformare il deserto in terra ove scorre latte e miele, produrre pane - attenzione: produrre pane in modo che ce ne sia per te, per tua moglie, per i tuoi figli, per i tuoi servi, per lo schiavo che è presso di te, per l'orfano, per il povero, per la vedova, per lo straniero di passaggio e per il levita. Ciò significa riconoscere che la terra e il tempo del lavoro sulla terra non sono dati in potere all'uomo, ma in usufrutto. Sua è la signoria, Lui resta sempre il primo. Mettere a disposizione non è solo atto di carità e di generosità, è atto di fede. Mettere a disposizione vuol dire riconoscere che Dio è l'Unico e Lui solo è il padrone del tempo, della storia.

Israele riconosce il senso della storia e lo professa nella preghiera, "perdendo tempo" a pregare - se si ragiona in termini economici, pregare è "perdere tempo" poiché pregando non si produce niente - "intrattenendo" il tempo - si badi bene, non negandolo, non estraniandosi dal tempo come qualche altra religione propone - ma "rifondando" il tempo, scoprendone il significato e rendendolo tempo dedicato a Dio.

Israele ha alcune strutture tradizionali che gli hanno permesso di realizzare in maniera concreta il "pregare col tempo" e "pregare nel tempo":

- i due sacrifici quotidiani al tempio, al mattino e alla sera, che costituivano la struttura liturgica e orante centrale finché vi fu il tempio. Al mattino e alla sera: collegandosi appunto con il tempo inteso come il quotidiano percorso del sole, con lo spazio del giorno colto nei suoi due momenti più significativi di inizio e fine (l'incontro con la luce, il venire del buio: esperienze che hanno un impatto di tipo umano, di tipo psicologico, di tipo simbolico rilevante). I due momenti sono contraddistinti da offerte di sacrifici di animali: si "spreca" del bestiame per offrirlo a Dio, si "spreca" la farina per farne un'oblazione. Durante i sacrifici si canta, si prega per esprimere il riconoscimento di Dio come primo: "Benedetto sei tu, o Dio, che ci hai fatto uscire dalla schiavitù, che ci hai dato la terra, che fai spuntare il pane dalla terra, che arricchisci le nostre greggi...".

- Il momento del pasto che per l'israelita non ha soltanto un valore in sé e per sé. Mangiare è un atto che ha un'apertura religiosa perché implica il fatto che l'uomo non è autosufficiente e deve prendere da fuori il nutrimento. Anche il grande momento della celebrazione della Pasqua va capito nella logica sopra esposta.

Il momento favorevole

Gesù è stato educato in queste pratiche e non le rinnega. Ai suoi che gli chiedono: "Insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi a pregare" Gesù consegna il *Padre nostro* che è il riconoscere la priorità di Dio - che ora però si è rivelato come Padre e viene riconosciuto come "Padre mio", con termine quasi familiare.

Gesù consegna una preghiera che è dialogo, che è riconoscimento della priorità di Dio, che è rispondendo.

Per il cristiano la storia di Gesù rappresenta il *tempo favorevole* per eccellenza, quello in cui Dio si è manifestato nel massimo della sua relazione. In Gesù si realizza il si-

gnificato più denso, più pieno della storia umana perché egli nel proprio tempo lascia signoreggiare il Padre, è "in rapporto", non richiude il suo tempo su se stesso, è costantemente aperto alla chiamata, alla volontà del Padre. La sua risposta è sempre: "Sì, Padre", fino alla morte e alla morte di croce e, come dice Paolo «non trattenendo orgogliosamente per sé neppure il suo essere uguale con Dio, ma svuotandosi di se stesso e facendosi servo e obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,6-8).

La preghiera della Chiesa

La Chiesa lungo la sua storia viene a creare momenti comunitari e nasce quella struttura che chiamiamo Liturgia delle Ore come modo personale e comunitario di pregare delle singole comunità disperse in ogni luogo.

Non è una preghiera speciale o espressa solo da determinati gruppi all'interno della Chiesa; è la preghiera che, nella più normale quotidianità, permette di rendere presente in qualche modo quell'inno eterno portato nella storia da Gesù.

La Chiesa può così "usare" il suo tempo, la sua storia per farne dono e per proclamare: "Ti benedico, o Padre, perché ci hai dato il Figlio tuo Gesù Cristo". In fondo il cristiano non sa dire nient'altro che questo al Padre: "Grazie o Padre per averci dato il Figlio tuo Gesù Cristo, nostro fratello che ha patito, è morto ed è risorto per noi, per i nostri peccati, per la nostra salvezza".

In questo c'è una certa vicinanza con l'eucarestia che è rendimento di grazie celebrato come mensa, come comunione, come sacrificio. Nella preghiera delle Ore il rendimento di grazie è celebrato invece come orazione.

Tradizionalmente la preghiera delle Ore ha come suoi momenti più importanti quelli della preghiera del mattino e della sera: i due momenti quotidiani di rendimento di grazie, mentre la celebrazione eucaristica avveniva ogni otto giorni.

Il monachesimo sceglierà quale sua preghiera la Liturgia delle Ore derivandola dalla pratica quotidiana delle comunità cristiane.

Francesco d'Assisi nella sua regola non indica preghiere speciali: i fratelli, siano essi preti, siano essi frati, parteciperanno alla Liturgia delle Ore delle chiese dove si trovano, nient'altro.

Niente di nuovo, niente di più, niente di diverso di questa stessa esperienza che a mano a mano è venuta costruendosi, che contiene una ricchezza di elementi: quello canoro, musicale e quello poetico, l'inno, il salmo; un'esperienza che contiene la parola di Dio, contiene il silenzio, contiene dei segni come la luce, il profumo dell'incenso; contiene le invocazioni, il rendimento di grazie...

La Liturgia delle Ore è l'eterno inno che il Figlio rende al Padre con mezzi semplici, umani, per proclamare la sua signoria.

Credo che il mondo d'oggi abbia molto bisogno della preghiera, non per chiedere tante cose a Dio, ma per riscoprire il senso del tempo, questo tempo che l'uomo, invece di vivere, in realtà "consuma" soltanto, non sapendo coglierlo, pensando che il tempo abbia senso soltanto se quantificabile in denaro.

Gli antichi greci raffiguravano un fanciullo con le ali ai piedi, calvo, con un ciuffo di capelli solo sulla fronte; era *kairòs* il "tempo favorevole"; per fermarlo bisognava affrontarlo, guardarlo negli occhi e prenderlo per il ciuffo, non valeva a nulla rincorrerlo per tentare di afferrarlo da

dietro.

Solo rallentando il tempo, solo facendo tornare nel ritmo delle giornate e nel ritmo delle comunità momenti che siano di pura preghiera, saremo davvero di nuovo capaci di riscoprire il senso del nostro essere cristiani.

Si riscoprirà anche la struttura della liturgia delle Ore come assai valida, proprio per la sua caratteristica di tener

conto del tempo cronologico e del tempo storico. Una struttura assai valida cui però occorre essere educati gradualmente, essere introdotti, iniziati adagio ma senza stancarsi, senza interrompere.

* *Lezione tenuta al Centro Pattaro il 29 aprile 1997 nell'ambito del corso di teologia Parola e preghiera nel giorno del Signore. La trascrizione, rivista dall'autore, è stata curata da Caterina Novello.*

SAGGI



JEAN BODIN E LA TOLLERANZA NELL'ETÀ DELLE GUERRE DI RELIGIONE

Marco Da Ponte

Il Centro Pattaro, in collaborazione con la Fondazione Querini Stampalia, ha organizzato nello scorso mese di aprile due incontri di studio dedicati a *Jean Bodin e la tolleranza nell'età delle guerre di religione*, per i quali l'Ateneo Veneto ha offerto la sua generosa ospitalità.

Il Colloquio di Bodin, ambientato a Venezia, oasi di civile tolleranza.

Il primo incontro, svoltosi mercoledì 16 aprile, comprendeva la relazione di Marion Leathers Kuntz che ha illustrato il *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* [Colloquio di sette saggi sui misteri delle cose sublimi]¹⁾, l'ultima opera scritta da Bodin pochi anni prima della sua morte, avvenuta nel 1596, e che rappresenta una sorta di conclusione del suo doppio itinerario intellettuale, religioso e politico.

In essa si immagina che uno studioso cattolico veneziano raccolga nella sua casa altri sei saggi stranieri, che rappresentano le diverse confessioni o tendenze religiose, assieme ai quali condurre una ricerca comune della verità. Il modello platonico della sapienza rappresenta quindi lo sfondo dell'opera, ma l'interesse principale che anima questi sette saggi è costituito dalla possibilità di identificare la vera religione.

Bodin ambienta questo colloquio a Venezia, città di cui mostra di conoscere la vita e le istituzioni e che ritiene modello di ospitalità e di convivenza civile e, soprattutto, luogo dove è possibile la libertà di pensiero senza incorrere nelle inquisizioni dello Stato, attribuendo a questi motivi il fatto che sia l'unica città ad essere immune dalle guerre civili e dalla tirannia.

Due sono i temi dominanti che, secondo l'analisi di Marion Kuntz, si intrecciano nelle pagine del *Colloquium*: la natura e l'armonia.

All'interno dell'opera, la natura viene evocata in una figura che è basilare per delineare il contesto ideale in cui si situa il colloquio: la grande "pantoteca" che si trova nella casa di Coroneo e che contiene una grande raccolta di campioni di ogni specie di oggetti naturali. La "pantoteca" costituisce però anche un ambiente architettonico ben strutturato e basato su misure che si rapportano secondo i multipli del numero sei - numero che rappresenta per Bodin il simbolo dell'ordine e dell'armonia -, configurando in questo modo un importante simbolo dell'armonia presente nella natura. In questa cornice, la ricerca della verità condotta dalla sapienza degli uomini trova un ambiente idoneo per svilupparsi, perché viene continuamente richiamata all'armonia naturale.

Secondo la lettura che Marion Kuntz fa di questo tema, la natura svolge però anche una funzione importante riguardo al problema della religione vera, perché è imma-

gine di Dio e lo riflette; cosicché la via per ricercare Dio comincia dal provare ammirazione e interesse per l'armonia esistente in natura. Tuttavia, la valenza simbolica della natura non si limita alle regolarità armoniche del suo ordine fisico, giacché essa rappresenta anche il fondamento dell'etica. Le leggi della natura sono paradigmi delle leggi di Dio e ciò che Dio comanda coincide, in ultima analisi, con quanto la natura esige per mantenere il suo ordine. Per questo motivo, secondo Bodin, non c'è alcuna contrapposizione tra legge naturale e legge di Dio, al punto che i comandamenti del Decalogo sinaitico non sono che esplicitazioni delle leggi della natura. Ciò è confermato dalla loro estrema semplicità, carattere che conduce tutti i dialoganti a riconoscerne la forza normativa, come precetti di una legge morale fondamentale e universale.

Ciò consente a Bodin di ricavare due conseguenze: la prima è che esiste una morale naturale fondamentale, che la morale teologica si limita a rinforzare; la seconda è che la natura può diventare paradigma anche della politica in quanto non solo fonda i principi di ogni agire morale, ma anche, per il fatto che le sue leggi sono finalizzate alla realizzazione dell'armonia cosmica, costituisce il modello fondante di ogni comunità ordinata e perciò anche dello Stato.

Marion Kuntz fa dunque notare come, attraverso la mediazione di questo concetto di legge naturale, Bodin avanza la convinzione che vi sia una "religione naturale", riconoscibile da tutti gli uomini attraverso il semplice uso della ragione e che si colloca su un piano preliminare rispetto alla diversità delle singole religioni positive. Essa forma una sorta di strato di base su cui poggiano tutte le altre; questo sembra avvalorato dal fatto che Bodin, dopo aver presentato i singoli personaggi, sottolinea che essi hanno in comune linguaggio e abitudini e che ciascuno assomiglia agli altri come a se stesso. Al di sotto delle diverse posizioni in materia di religione, Bodin pone la comune natura umana che si esprime nell'uguale innocenza e integrità di vita e nella condivisione della ricerca della verità: i sette saggi rappresentano perciò un paradigma della natura umana, che è unica nella sua struttura fondamentale razionale e morale e, nel contempo, articolata nelle sue manifestazioni.

In questo modo il tema della natura si integra con quello dell'armonia e, anche a questo proposito, la "pantoteca" in cui si svolge il colloquio costituisce una metafora di quell'armonia tra i diversi che percorre tutta la natura e che si ritrova poi nella ricerca che i sette saggi conducono insieme armonicamente, sia pure a partire da convinzioni diverse.

Questo tema viene poi sviluppato anche attraverso il

ruolo che la musica sembra svolgere nella scansione della narrazione del *Colloquium*: le discussioni sono spesso intervallate da canti e il colloquio si conclude con un coro sulle parole del Salmo 133: «Quanto è bello e soave che i fratelli vivano insieme». Marion Kuntz sottolinea che Bodin prova un grande interesse per la musica, alimentato dalla filosofia neoplatonica e dalle ricerche armoniche che egli conduce; infatti egli giudica che la musica, in virtù della sua stessa struttura che consente la fusione armonica di suoni diversi, sia la principale figura dell'armonia degli opposti. Essa non solo esprime in forma sensibile l'armonia di ordine matematico contenuta negli intervalli tra i suoni, ma ha anche la funzione di costituire un termine di mediazione tra mondo celeste e mondo terrestre: rappresenta una via di comunicazione tra l'uomo e Dio.

Tutto questo consente di chiarire la questione del rapporto tra le religioni. A differenza di quanto verrà più tardi sostenuto dal razionalismo e dal teismo, secondo Bodin non c'è contrapposizione tra religione naturale e religioni positive. Come la natura umana universale si rende presente nella diversità dei singoli popoli e dei singoli individui, così la religione naturale si manifesta anche attraverso le forme delle diverse religioni: essa ne compone lo strato fondamentale da cui si generano le forme particolari di religione presenti nell'umanità.

Ne derivano due importanti conseguenze: la prima è che tutte le religioni sono ugualmente legittime e necessarie, come è simbolicamente indicato dal numero - sette, ossia la totalità - dei personaggi del dialogo; la seconda è che, anziché ricercare la religione *vera* che possa soppiantare le altre, è necessario armonizzarle tutte, riconoscendo che in tutte è presente una verità che non può essere assolutizzata perché deve integrarsi con le verità presenti nelle altre: nonostante le posizioni diverse, e a volte apparentemente inconciliabili, i sette dialoganti sono pronti a riconoscere quanto c'è di vero nella posizione degli altri e ammettono quanto manca nella propria. Le diverse fasi del dialogo possono perciò concludersi con inni di lode a Dio che tutti cantano insieme, rinforzando con questa scenografia allegorica la tesi avanzata dal *Colloquium*: il "vero" culto di Dio - e perciò la "vera" religione - sta nell'armonica integrazione di tutte le religioni, in un reciproco riconoscimento e nell'ammissione sincera della limitatezza di ciascuna. Non è quindi ammissibile alcun proselitismo e ancor meno l'imposizione di una religione con la forza.

Alla conclusione del colloquio, i sette saggi si salutano affettuosamente e se ne vanno, continuando ciascuno a osservare la propria religione con la massima santità di vita. Sulla base di questa scena, Marion Kuntz sostiene che l'appello alla tolleranza religiosa lanciato da Bodin in quest'opera sia da intendersi più propriamente come un messaggio di armonia e dialogo tra le religioni, nel desiderio di proporre l'unità valorizzandone al contempo le diversità.

Certamente, la proposta di Bodin, così chiaramente presentata da Marion Kuntz, pone qualche interrogativo. Innanzitutto, essa si sviluppa all'interno di un registro intellettualistico, che considera la religione più come un'esigenza del pensiero che non come una fede che pervade l'esistenza. Inoltre, basata com'è sull'ideale filosofico della comunità armonica dei sapienti, risulta affascinante nella sua purezza razionale ma, nel contempo, come ogni utopia, sguarnita di tutte quelle mediazioni

che la complessità della storia rende necessarie.

La tolleranza religiosa a fine Cinquecento e ai nostri giorni

Nel secondo incontro, svoltosi mercoledì 23 aprile, si sono susseguite due relazioni: la prima, tenuta da Diego Quaglioni²⁾, ha presentato i temi principali del pensiero di Bodin nel contesto della fine del Cinquecento; la seconda, tenuta da Antonio Acerbi³⁾, ha discusso il significato attuale della problematica della tolleranza religiosa. Nella sua relazione, Diego Quaglioni ha esordito ricordando che Bodin è vissuto in un'epoca drammatica, attraversata dalla terribile frattura che le guerre di religione avevano arrecato al mondo europeo e le cui conseguenze arrivano fino a oggi. La posizione di Bodin rispetto alla sua epoca è stata, come quella di altri uomini di cultura, improntata al bisogno di una lucida analisi critica, motivo che la rende interessante per noi oggi ma che non ha giovato alla sua ricezione presso i contemporanei. C'è un apologo⁴⁾, che Quaglioni riferisce perché lo ritiene significativo per cogliere il ruolo di Bodin; esso è riassumibile in una morale che suona così: «nei tempi di crisi gli uomini di buon senso tacciono». L'apologo racconta che il leone manda a chiamare la pecora e le chiede se le pare che egli abbia l'alito pesante; la pecora risponde di sì e il leone la uccide: ha risposto come uno sciocco. Poi viene convocato il lupo, cui viene posta la medesima domanda; il lupo risponde di no, ma anche lui viene ucciso: ha risposto come un adulatore. Infine il leone chiama la volpe, le pone la domanda e la volpe risponde che ha preso il raffreddore e il suo naso non sente niente.

Sulla base di questo apologo, a parere di Diego Quaglioni, Bodin dovrebbe essere giudicato un uomo di scarso buon senso, perché, nell'epoca di crisi in cui ha vissuto, anziché tacere ha parlato molto lasciando molte opere. Per di più si è anche dedicato alla politica attiva come consigliere di Francesco di Valois (fratello del re Enrico III), capo politico della fazione dei *politiques* che, nella speranza di salvare le sorti della pace e dello Stato, voleva interpersi tra cattolici e ugonotti, che si contendevano il controllo dello Stato dal 1562.

L'idea centrale che anima la riflessione di Bodin è che la pace religiosa e la pace politica debbano convivere; infatti, per evitare che nella società si diffonda il pericolo dell'ateismo è necessaria un'azione politica che sottragga lo Stato al conflitto religioso e restituisca alla vita religiosa la possibilità di essere un dialogo alla ricerca della verità. Quest'idea, che si trova nel *Colloquium*, è presente anche nell'opera principale: i *Sei libri della Repubblica*. In essa Bodin lascia intendere chiaramente la sua concezione del mondo e di Dio. Dio è il legislatore della natura, ma la natura è attraversata da interni conflitti e opposizioni; tra queste due realtà non c'è contraddizione, perché Dio riesce a governare il delicato equilibrio tra opposti. A questo modello deve ispirarsi il comportamento del sovrano nello Stato. Perciò l'ideale politico di Bodin non è quello che usualmente noi intendiamo con la denominazione di "assolutismo", giacché egli non teorizza un sovrano che ricomprenda in sé ogni potere e che lo imponga a tutti; ai suoi occhi il sovrano è piuttosto la personificazione di un ideale di armonia, di "euritmia" istituzionale. Parimenti, egli non considera solamente una giustizia distributiva, quanto piuttosto una giustizia che sia armonica perché in grado di temperare

il rigore del diritto con l'equità.

Nei suoi scritti, inoltre, oltre alla difesa della monarchia troviamo anche molte osservazioni critiche sul valore delle istituzioni politiche e giuridiche, che certamente non potevano essere ben accolte in quell'epoca di crisi.

Riguardo alla questione della tolleranza religiosa, Bodin propone il principio politico della incoercibilità della coscienza, con una formula che egli trae dalle *Epistole* di Cassiodoro: «religionem imperare non possumus quia nemo cogitur ut credat invitus» [non possiamo imporre una religione, poiché nessuno può essere costretto a credere, se non vuole]. La sfera della coscienza è sfera di piena autonomia del soggetto, nella quale la legge umana e il potere politico non hanno possibilità di esercitare alcuna forza obbligatoria. Anche questa era una dottrina difficile da affermare e praticare in un tempo in cui si stavano disgregando molti dei principi etico-politici che avevano retto la civiltà europea. In tale disgregazione, Bodin pensa di ricostruire il mondo europeo sulla base dell'idea dell'unità dello Stato non *contro* bensì *per* la libertà della coscienza.

Egli crede che la presenza di due o più confessioni religiose nella stessa comunità civile non comporti necessariamente una divisione politica, a patto che il potere politico si astenga dall'appoggiarne una colpendo le altre. Per questo egli ha molto amato Venezia e per questo vi ha ambientato il *Colloquium*. Noi non abbiamo fonti biografiche sicure che ci attestino la sua presenza in Italia e a Venezia; in ogni caso, Venezia ha lasciato in lui una forte impressione, anche solo per il tramite delle fonti letterarie da lui conosciute, soprattutto per la libertà che a suo giudizio vi si poteva respirare. Egli definisce Venezia «porto comune di quasi tutte le genti [...] non solo perché i Veneziani vedono e danno volentieri ospitalità agli stranieri, ma perché vi si può vivere con la massima libertà. Mentre le altre città e i paesi sono afflitti da guerre civili, dalla paura di tiranni, da pesanti gabelle, da moleste inquisizioni sugli studi, questa città [...] è la sola ad essere immune e libera da questo tipo di schiavitù. Perciò vi confluiscono da tutte le parti coloro che hanno scelto di condurre una vita libera e pacifica»⁵¹. Anche nella *Repubblica* Bodin si occupa della questione della tolleranza religiosa in termini simili a quelli usati poi nel *Colloquium*; egli, infatti, vi afferma di *non volere* - non solo di *non potere* - discutere quale sia la religione migliore, per quanto in realtà non vi sia che *una* religione e *una* legge divina in quanto promulgata dalla bocca stessa di Dio; inoltre sostiene che il principe che si attiene ad essa riesce a convincere i sudditi anche senza usare la forza. Per confermare questa tesi egli fornisce un esempio citato anche da altri autori del suo tempo - come Guillaume Postel -: il "re dei Turchi" [allude all'Impero Ottomano] ammette tra i suoi sudditi ben quattro religioni - ebraica, cristiana di rito romano, cristiana di rito greco, islamica - senza porre alcuna costrizione.

L'ideale di armonia religiosa proposto da Bodin non è, secondo Diego Quagliani, un ideale di tipo razionalistico, anche se così è stato usualmente inteso dagli studiosi della nostra epoca: infatti, non sottintende affatto l'idea di indifferenza rispetto ai contenuti della religione. Al contrario, la tolleranza è la sola premessa per la ricerca di una verità *tra* le fedi.

Tale autonomia di pensiero rese Bodin invisibile ad entrambe le fazioni in lotta nel suo tempo; anche quando la tol-

leranza religiosa venne infine raggiunta, ciò fu pagato con l'avvento del potere dispotico di Enrico IV. Le idee di Bodin non vennero realizzate neppure dalla generazione successiva, composta per lo più da uomini che, invece, teorizzarono la separazione tra la sfera religiosa e quella politica.

Antonio Acerbi ha aperto la sua relazione con la considerazione che nello Stato moderno la tolleranza non è stata realizzata in modo corrispondente all'idea che ne aveva Bodin, perché lo Stato moderno si è costruito in un intreccio fra struttura statale e struttura confessionale, ben espresso dalla formula *no bishops no king* [senza vescovi non ci può essere re]. Il termine tolleranza, così come viene usato dai teorici politici e dai teologi in questo contesto, sottintende un'accezione negativa: si tollera ciò che è male; essere tolleranti significa proclamare una virtù propria e non dell'altro: nel momento di essere tolleranti si nega che l'altro abbia una sua ragione, che la sua posizione sia l'espressione di un valore che si intende riconoscere.

In seguito, per effetto soprattutto dell'Illuminismo, nella coscienza europea si è diffusa un'altra visione del problema.

Innanzitutto, si è passati dall'idea di tolleranza all'idea di libertà religiosa, che è tutt'altra cosa, perché significa ammettere che nella posizione dell'altro c'è la realizzazione di un diritto e quindi di una ragione e di un valore. Perciò la dissidenza religiosa è l'espressione del valore della libertà e della coscienza.

In precedenza, la tolleranza era ammessa rispetto ai gruppi non ai singoli individui, ossia non rientrava nell'ambito dei diritti degli individui. Del resto, era anche concepita in maniera parziale perché in ogni caso riguardava solo la diversità delle confessioni e non era ammessa alcuna tolleranza verso l'ateismo. Viceversa con l'Illuminismo cambia del tutto il quadro teorico, perché la libertà religiosa viene inserita nell'ambito dei diritti dell'individuo, che si fondano sulla natura razionale e libera dell'uomo. Perciò non ci si riferisce più a privilegi concessi a un gruppo, né si considera la tolleranza come una forma di prudenza politica. I diritti di libertà trovano nella struttura politica e giuridica la loro garanzia, per cui al cuore dell'esperienza politica sta ciò che, per sé, non è politico in quanto fa parte della libertà individuale; proprio per questo lo Stato liberale lo deve garantire, perché è garanzia del progresso sociale.

Tuttavia è da notare che questi principi non trovarono facilmente applicazione nella politica degli Stati europei, che rimase orientata per lo più in senso giurisdizionalista e praticò in molti casi una decisa opposizione alla libertà delle Chiese cristiane, perseguendo programmi di riforme che prevedevano la subordinazione della religione alla ragion di stato.

Antonio Acerbi ritiene che sia possibile trovare qualche analogia, sia pure *mutatis mutandis*, tra il pensiero di Bodin e il "costruttivismo sociale" proposto oggi da Rawls. Bodin dice che la religione naturale non sostituisce le religioni positive ma ne è in qualche misura il punto d'incontro; questo può corrispondere a quello che Rawls intende come "consenso per intersezione". Secondo Rawls il problema del liberalismo politico consiste nella possibilità che esista una società stabile e giusta nella quale convivano in condizione di libertà e uguaglianza cittadini che pure sono divisi da dottrine religiose filosofiche e morali incompatibili, ancorché parimenti

ragionevoli. In altre parole: come è possibile che dottrine comprensive, profondamente contrapposte benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale? Quali sono la struttura e il contenuto di una concezione politica capace di conquistarsi il sostegno di un simile consenso "per intersezione"? Secondo Rawls, la complessità del liberalismo politico dipende dal fatto dell'accettazione del pluralismo ragionevole, ossia fondato sulla disponibilità a trovare il consenso. Una volta accettato questo fatto, dobbiamo assumere che in un consenso per intersezione ideale ogni cittadino afferma sia una dottrina comprensiva globale, sia la concezione politica centrale, in qualche modo correlate tra di loro; in alcuni casi la concezione politica è semplicemente la conseguenza della dottrina comprensiva del cittadino o è contigua con essa, in altri casi può avere con essa un rapporto di approssimazione accettabile rispetto alle condizioni del mondo sociale.

All'interno della cultura della seconda metà del Cinquecento, Bodin affrontava lo stesso problema e dava una risposta analoga; perciò non è possibile estendere a Bodin quella critica che imputa all'idea moderna di tolleranza una connotazione sostanzialmente negativa.

Per intendere in maniera corretta il diritto di libertà religiosa nell'epoca attuale, a giudizio di Antonio Acerbi, è necessario innanzitutto considerarlo come riferito all'uomo, alla sua natura e alla sua coscienza, piuttosto che all'individuo, perché l'uomo vive sempre all'interno di un gruppo sociale, di una tradizione religiosa - come, in fondo, ammetteva Bodin. Inoltre, il potere e i suoi equilibri non sono il luogo in cui si collocano la libertà religiosa e gli altri diritti.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale vi è stato uno straordinario sviluppo dei diritti di libertà religiosa, che trovava il suo contesto culturale nel processo di espansione giuridica dei diritti dell'uomo, esemplificato nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* proclamata dall'ONU nel 1948; in questo contesto, i diritti umani - e con essi la libertà religiosa - vennero giuridicizzati - cioè separati dai loro presupposti ideologici e dal loro contesto genetico - e puramente affermati senza esplicitare quelle motivazioni che avrebbero suscitato divisioni rispetto alla loro ricezione, in modo che ciascuno li motivasse all'interno del proprio universo culturale. Mentre questo avveniva nell'ambito dei rapporti internazionali e interstatuali, uno sviluppo parallelo cominciava in alcune comunità religiose - per esempio, nella Chiesa cattolica con la dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II.

Perciò si può avere l'impressione che nel ventennio successivo alla fine della seconda guerra mondiale, i diritti dell'uomo, e in particolare il diritto di libertà religiosa, siano stati acquisiti rapidamente e definitivamente. In realtà, proprio in quei medesimi anni il diritto alla libertà religiosa ha ottenuto un riconoscimento minore rispetto ad altri, la cui violazione appare più facilmente verificabile e più intollerabile per una società equa e libera - basti pensare al problema della segregazione razziale.

Ma, soprattutto, è nato nel frattempo il problema del rapporto tra fondamentalismi religiosi e nazionalismi, che pone in crisi l'approccio puramente giuridico al problema della libertà religiosa e, più in generale, a tutti i diritti dell'uomo. Perciò oggi constatiamo una situazione di crisi profonda della libertà religiosa e della libertà di coscienza. Secondo alcune stime, oltre due miliardi di per-

sone beneficiano di questi diritti solo parzialmente; di fatto, in molti paesi vengono perpetrate sistematiche violazioni.

Il fatto più importante, però, è che tra i fattori che limitano la libertà religiosa sono coinvolte le comunità religiose stesse; noi sappiamo che, su questo punto, nel passato le tradizioni religiose hanno talvolta assunto posizioni ambigue: nessuna si è espressa inequivocabilmente riguardo ai diritti dell'uomo e nessuna si è distinta per una storia esemplare in questo campo.

Nessuna delle confessioni religiose che si fondano sulla Bibbia può accostarsi al problema dei diritti dell'uomo, e quindi della libertà religiosa, senza una profonda "metànoia". Occorre, però, sottolineare Antonio Acerbi, che tale "metànoia" non sia di tipo moralistico, ma si configuri come un'*ermeneutica della libertà*: si tratta di leggere i testi sacri e la propria tradizione in un contesto favorevole alla libertà religiosa, che faccia emergere quelle valenze che sono state a lungo negate e che sono indubbiamente presenti in tutte le grandi tradizioni religiose. Per ottenere questo risultato è necessario un clima che valorizzi ogni specifica identità religiosa e, al contrario, rifiuti l'indifferenza o la confusione sincretistica, perché ciò non sarebbe oramai più accettato dalle attuali confessioni religiose. Ma è necessario anche un clima di *verità*, in cui le tradizioni religiose riconoscano che, su questo punto, sono tutte debitorie alla modernità e all'Illuminismo di aver scoperto, troppo tardi, i diritti di libertà che erano impliciti in esse fin dalle origini.

Infine è opportuno fare, secondo Acerbi, anche una considerazione di carattere più generale: i diritti umani, oramai sanciti sul piano del diritto scritto, non muovono più le coscienze. Si tratta perciò di recuperare le loro radici ideali, senza però cadere nell'errore di astrarli dalle effettive diversità religiose e culturali operando di nuovo quel processo di giuridicizzazione che ha portato alla loro prima definizione, ma, al contrario, immergendoli in tali diversità, ossia conducendo le comunità religiose a prendere coscienza delle loro responsabilità, del loro obbligo di fedeltà alle intuizioni originarie delle loro tradizioni, in un'*ermeneutica della libertà*. In questo modo sarà possibile considerare i diritti umani non più come l'espressione di una provincia dello spirito umano, come l'espressione della temperie culturale e storica specifica della civiltà europea, facilitando la loro accettazione da parte di altre culture, in particolare da parte della cultura asiatica.

Questo potrebbe spianare la via a considerare i diritti di libertà religiosa come un'esigenza che proviene dall'interno stesso delle tradizioni religiose: gli uomini di fede, infatti, reclamano il *diritto* a professare liberamente la propria religione perché questo rappresenta per loro l'adempimento del *dovere* di rendere culto a Dio. In questo modo la questione della libertà religiosa configura in maniera del tutto specifica una situazione di reciprocità tra diritti e doveri, rovesciando il problema della dissociazione tra diritti e doveri che è stato uno dei limiti più vistosi del movimento dei diritti nella cultura occidentale.

Sebbene le religioni oggi rappresentino un soggetto ambiguo e poco affidabile, perché corrono sempre il rischio di alimentare i fanatismi e le intolleranze anziché la libertà, non si presentano altre alternative: è necessario sviluppare un processo di autoliberazione dello spirito religioso. Il principio liberale da solo non è sufficiente,

neppure nella riformulazione proposta da Rawls come principio del "consenso per intersezione": esso indica la possibilità di tale consenso ma non la necessità morale, che può essere fondata solo all'interno delle dottrine comprensive che ne stanno alle spalle, dunque all'interno delle religioni.

¹⁾ La professoressa Marion Leathers Kuntz, docente all'Università di Atlanta negli Stati Uniti, rivolge i suoi studi principalmente alla letteratura profetica in latino del secolo XVI, in modo particolare a Bodin e Guillaume Postel ed è una profonda conoscitrice del Colloquium, di cui ha curato l'edizione critica e l'unica traduzione esistente in una lingua moderna (Princeton University Press 1975).

²⁾ Il professore Diego Quagliani è docente di Storia delle dottrine po-

litiche alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento e ha collaborato all'edizione italiana dei Sei libri della Repubblica (vol. II, Torino 1988; vol. III, Torino 1997).

³⁾ Il professore Antonio Acerbi è docente di Storia del Cristianesimo nell'Università Cattolica di Milano ed è autore di volumi che studiano il rapporto tra Chiesa cultura e società nell'epoca moderna e contemporanea.

⁴⁾ Questo apologo è contenuto in un'opera di Jan Selden, un teorico politico che scrive alla fine del Seicento ed è un oppositore di Ugo Grotius; l'apologo è citato da Roman Schnurr nel suo scritto Individualismo e assolutismo, Giuffrè, Milano 1979.

⁵⁾ Il passo si trova nell'apertura del Colloquium ed è citato in J. BODIN, Antologia di scritti politici, a cura di V. I. Comparato, Il Mulino, Bologna 1981, p. 257.

DALLA BIBLIOTECA



NOVITÀ IN BIBLIOTECA

ANNIE CAGIATI, *Settanta domande sull'Ebraismo. Un popolo e la sua storia*, Edizioni Messaggero, Padova, 1997, pp. 267, L. 25.000

L'autrice del volume in esame è un'esperta in questo campo: una quindicina d'anni fa, diffuse, in tutta Italia, un questionario sugli Ebrei, sulle loro tradizioni, cultura, vicende storiche, travagliate e dolorose a causa del diffondersi e del perdurare del fenomeno dell'antisemitismo di cui il mondo occidentale nei secoli si è reso responsabile. Il questionario, diffuso in migliaia di copie, non era rivolto genericamente a quello che, nel gergo giornalistico, viene comunemente definito "l'italiano medio", ma a sacerdoti, religiose, catechisti, laici impegnati, cioè a persone qualificate, sia pure a livelli diversi, rispetto alla conoscenza e alle convinzioni, nel campo religioso e teologico. I risultati dell'inchiesta rivelarono la presenza di lacune, errori, pregiudizi difficili da estirpare, proprio per coloro che, per vocazione e scelta, dovrebbero orientare le coscienze, specie dei ragazzi e dei giovani. La Cagiati, superato il primo momento di scandalizzato stupore, si mise al lavoro per tentare di estirpare, per quanto era consentito alle sue forze, tale piaga e compose un volumetto: *Chi sono gli Ebrei?* a cui seguì, a breve distanza un secondo: *Che cosa sappiamo della religione ebraica?* nel quale, ricorrendo alla consulenza di esperti, all'esame di documenti, di testi ecc., cercò di fare chiarezza nella mente dei lettori.

Non si trattava semplicemente di far conoscere usi e costumi di uno dei tanti popoli che, per ragioni socio-economiche, oggi entrano in contatto, in modo più o meno brusco o indolore, col mondo occidentale. Si trattava invece di tentare un approccio ben più complesso e significativo con "quel" particolare popolo a cui il Cristianesimo è legato fin dalle origini ed il cui ruolo, nel piano della Salvezza, secondo san Paolo, non si è esaurito, perché l'elezione permane e Dio non ritira mai i suoi doni. La Cagiati, negli anni successivi, diede vita ad altre iniziative per combattere l'ignoranza e il pregiudizio antiebraico: fondò l'Amicizia ebraico-cristiana di Roma e, più recentemente (ottobre 1990), il Comitato Italiano "Cristiani contro l'antisemitismo" di cui è tuttora presidente e animatrice, convinta com'è che, a trent'anni dal Concilio, si sia ben lontani dall'aver compreso e messo in pratica i dettami della

Dichiarazione *Nostra Aetate* sui rapporti tra Cristiani ed Ebrei.

Il suo più recente volume *Settanta domande sull'ebraismo* mantiene volutamente il carattere divulgativo dei precedenti, ma è più ampio, approfondisce maggiormente le tematiche e, nell'argomentare, segue un criterio sistematico. Si articola in tre parti: I) Torà (Dio si rivela ad Israele); II) Popolo (Israele risponde all'amore di Dio); III) Terra (luogo santo perché affidato da Dio alla fedeltà del suo popolo). Seguono numerose appendici sulle festività religiose ebraiche, sul Sionismo, sulla nascita dello Stato di Israele, sui rapporti tra Cristiani, Ebrei e Musulmani, su Gerusalemme città santa ecc. Nell'introduzione l'autrice manifesta esplicitamente il proposito di offrire uno strumento di lavoro, una raccolta di dati da consultare "un compagno e un amico competente", a tutti coloro che operano nella pastorale cattolica e che, in più occasioni, prendono coscienza di avere, in questo campo, lacune più o meno gravi. Il fenomeno, come si è visto, è alquanto diffuso, tanto è vero che il documento della Commissione Pontificia per i rapporti religiosi con l'Ebraismo (Sussidi, giugno 1985), citato in questo volume, afferma testualmente: «Si constata, in particolare, una penosa ignoranza della Storia dell'Ebraismo e sembra, a volte, che solo gli aspetti negativi e spesso caricaturali, facciano parte della conoscenza comune di molti cristiani». La Cagiati, nonostante la lunga esperienza maturata, continua ad affermare nel suo libro, con umiltà, come nei primi tempi del suo impegno interreligioso, di non essere competente e, per ogni argomento affrontato, ricorre a citazioni di specialisti ebrei e cristiani, offrendo così al lettore, un collage, quasi un'antologia della firme più autorevoli e dei passi più significativi degli autori citati. Altro aspetto che non va sottovalutato: lo slancio iniziale, in lei, non si è affatto affievolito, non si è lasciata vincere dalla routine; mantiene sempre l'occhio vigile nel cogliere storture e visioni deformate; si preoccupa di ristabilire sempre la verità, anche quando può riuscire sgradevole alla maggioranza dei cristiani, abituati come sono a ritenersi sempre nel vero e nel giusto. Ma ciò che fa di lei un ponte fra le due realtà e le due culture è l'aperta e sincera disponibilità a mettersi nell'ottica dell'altro e soprattutto a capire quando la sensibilità ebraica viene ferita, sia pure inconsapevolmente, da chi non riesce ad uscire dai propri parametri mentali, specie nel delicatissimo campo delle convinzioni religiose.

Essa ritiene questo suo nuovo libro "un piccolo, ma doveroso gesto di riparazione verso i fratelli ebrei, per le umiliazioni, le calunnie e le violenze che hanno subito nei secoli, fino ad oggi". Della validità del suo lavoro si è fatto garante, nella presentazione, mons. Alberto Ablondi, vicepresidente della C.E.I. e membro del Consiglio per l'unità dei Cristiani, che considera l'opera uno stimolo per il futuro ed un prezioso aiuto per superare le inevitabili difficoltà che emergono in ogni rapporto tra i membri di religioni diverse, difficoltà che la conoscenza teologica non basta ad annullare. E' appunto la disponibilità umana, l'apertura psicologica verso tradizioni, riti, espressioni culturali diverse dalle nostre che rendono il lavoro della Cagiati uno strumento validissimo anche per coloro che oggi, adeguandosi ai tempi, credono orgogliosamente di "avere capito tutto", perché hanno affrontato la lettura di opere sul pensiero o la spiritualità ebraica, ma poi alla prima occasione si ritrovano sprovveduti e imbarazzati di fronte

ad un calendario diverso dal nostro o alle regole alimentari, vincolanti, di chi vive secondo la normativa ebraica. Inoltre, tra i "bene informati", c'è chi si scandalizza, ad esempio, per tutti i divieti, ancora oggi in vigore presso gli Ebrei, per l'osservanza del Sabato, senza sospettare minimamente che, al di là della norma precisa e minuziosa, ci sia una concezione del tempo e della sua santificazione che sfugge alle nostre conoscenze ed al nostro orizzonte spirituale. Perciò, ben venga questa nuova fatica della Cagiati che, come notavamo, può riuscire utile a tutti i livelli: a chi muove i primi passi nel mondo culturale ebraico, ma anche a coloro che, pur essendosi nutriti di opere specialistiche sull'argomento, mancano però di esperienza, di contatti diretti e di conoscenze concrete sulla prassi di vita di questo popolo, a noi tanto vicino ma, per molti aspetti, anche tanto diverso e lontano.

Teresa Salzano



VITA DEL CENTRO

APPUNTI E NOTE SUL CORSO DI
TEOLOGIA LITURGICA
PAROLA E PREGHIERA
NEL GIORNO DEL SIGNORE

Con il Concilio Vaticano II la prassi della partecipazione alla Messa venne rivoluzionata. Vale la pena di ricordarne qualche aspetto solo per i più giovani. Il "pre-cetto festivo", l'obbligo cioè di "ascoltar messa", era soddisfatto qualora il fedele fosse presente dal momento in cui il celebrante scopriva il calice (offertorio) a quello in cui il medesimo consumava la comunione. La prima parte della Messa era considerata come qualcosa di buono, certamente di meritorio, ma non necessario. D'altra parte le due letture come tutta la messa erano lette in latino e solo il vangelo veniva riletto ai fedeli anche in italiano. Con questo e altri simili ricordi Renato De Zan¹⁾ ha iniziato la sua prima lezione su *La liturgia della Parola: identità e diversità fra testo biblico e testo biblico-liturgico*.

Ciò che il concilio introdusse sembrò una rivoluzione, ma in effetti fu una restaurazione. Perché non "innovò", ma riportò alle origini. La più antica testimonianza diretta sullo svolgimento di una assemblea eucaristica si ha nel libro degli Atti: «Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane e Paolo conversava (= *omilesas*) con loro: e poiché doveva partire il giorno dopo, prolungò la conversazione fino a mezzanotte [...]. Poi spezzò il pane e ne mangiò e dopo aver parlato ancora molto fino all'alba, partì.» (At 20,7.11). Risulta dal passo già abbastanza chiaramente che l'assemblea consisteva di due momenti: il primo centrato sulla lettura e il commento della Scrittura, il secondo sulla liturgia eucaristica. La sequenza delle successive testimonianze sarà continua e univoca.

Quali le radici di questa prassi cristiana? Per la parte relativa alla liturgia della Parola sono ovvi i riferimenti alla tradizione sinagogale, che conosciamo anche dai vangeli (Lc 4,16-21 e parall.). Alla lettura di brani tratti dai Profeti e dalla Torah seguiva il commento fatto da una o

più persone. I passi non erano scelti a caso, ma seguivano un programma legato alle specifiche solennità religiose; si può quindi già parlare dell'esistenza di lezionari. I successivi lezionari cristiani formeranno una catena praticamente ininterrotta, che si può far partire fino dai primi secoli della nostra era; si ipotizza che dietro ai più antichi codici dell'area siriana si rifletta ancora la tradizione della stessa chiesa di Gerusalemme.

La struttura degli antichi lezionari è sostanzialmente la medesima: nelle feste centrali dell'anno le letture erano fisse, mentre nelle altre domeniche si procedeva con una *lectio continua* sia dell'Antico Testamento che dei Vangeli. Forma ancora presente negli attuali lezionari.

Queste osservazioni di carattere storico permettono di inquadrare il problema centrale: che è quello del valore della stessa liturgia della Parola e del perché questa accompagni il momento eucaristico.

De Zan ha citato a questo punto due passi biblici per ricordare la valenza della Parola di Dio nel mondo biblico. Nel primo, Is 55,8-11, ne viene celebrata la potenza, poiché in essa la dimensione informativa non è mai dissociata da quella della realizzazione: «Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza aver irrigato la terra, [...] così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata». Potenza capace di superare oltre ai limiti dello spazio, come la distanza tra il cielo e la terra, anche quelli del tempo, perché in grado di rinnovare la sua carica salvifica ogniqualvolta sarà ricordata. In Es 12-13 infatti si narra come il Signore, dando a Mosè le disposizioni per la celebrazione della prima Pasqua, indichi quali dovranno essere i tempi e i modi per farne memoria liturgica. «Questo giorno sarà per voi un memoriale: lo celebrirete come festa del Signore: di generazione in generazione, lo celebrirete come rito perenne» (Es 12,14).

Tra l'avvenimento e la sua celebrazione liturgica viene così a crearsi un legame eterno ed efficace: da una parte la forza salvifica dell'esodo si rende con la Parola

presente nell'assemblea, mentre dall'altra il rito esprime il significato autentico dell'accaduto.

Ora per il cristiano la nuova Pasqua di Gesù è il punto centrale della storia della salvezza a cui tutto tende e in cui passato e futuro acquistano pienezza di significato. Così è per ogni passo dell'Antico e del Nuovo Testamento. Le pagine del primo preparano e anticipano quanto sarà compiuto nel secondo, mentre quest'ultimo esprime il senso completo del primo. Paradigmatico può essere considerato l'episodio dei discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35). Ai due che si interrogano sul perché degli avvenimenti accaduti in quei giorni a Gerusalemme, Gesù risponde: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui». Nel contesto liturgico il criterio ermeneutico dei diversi passi biblici rimane il medesimo: è Lui, Gesù, che ha patito ed è risorto. La Parola quindi annuncia questo avvenimento e da questo riceve il criterio interpretativo.

Per tale ragione la liturgia pone al vertice il vangelo davanti alla lettura del Nuovo Testamento e a quella tratta dall'Antico. Il contesto liturgico, a sua volta, sottolinea e accentua l'uno o l'altro dei motivi presenti nelle pericopi evangeliche staccate dalla loro cornice testuale. Questo spiega perché il testo biblico proposto dalla liturgia venga qualche volta a subire delle modifiche come il taglio di alcuni versi o, anche se più raramente, di certe parti di uno solo. Dell'ampiezza di questa divaricazione nel medesimo testo tra il senso strettamente biblico e la sua rilettura liturgica il relatore non ha avuto però occasione di trattare. E in qualcuno dei presenti si è materializzato nella memoria il ricordo della dottrina preconciliare delle due fonti della Rivelazione.

Lo sviluppo di questi concetti è continuato nel successivo incontro tenuto sempre da De Zan su *La parola proposta dal Lezionario*. Dopo aver accennato ai metodi attuali di leggere la Bibbia a partire da quello storico-critico per venire ai più recenti come quelli linguistico-semiotici, narratologici, stilistico-retorici, il relatore ha ribadito come questi siano diversi dai criteri della lettura liturgica. In questa i passi biblici assumono significato sia nella reciproca relazione che nel contesto delle preghiere.

Quale dunque l'itinerario ideale che il fedele dovrebbe percorrere per cogliere appieno il senso dei testi proposti dalla liturgia? Le tappe dovrebbero essere le seguenti. Si deve partire dal brano evangelico, il quale deve essere recepito come annuncio del Cristo vissuto, morto e risorto: ciò può implicare che il passo vada isolato, scorporato dal suo contesto letterario e riletto secondo questa nuova prospettiva. Va quindi esaminata la prima lettura e messa in relazione con la terza, poiché esse sono in un rapporto di interdipendenza. La prima condiziona le tematiche che vanno sottolineate nella terza, mentre la terza chiarisce le indicazioni della prima. Ma in quale modo si riesce più precisamente a stabilire questi reciproci collegamenti? Il relatore ha riconosciuto che rispondere nel dettaglio a questo ulteriore interrogativo richiederebbe uno spazio ben maggiore di quello concesso da una semplice conferenza. Si è limitato perciò ad accennare all'esistenza della categoria midrashica, di quella tipologica e dello schema profetia-adempimento.

La conseguenza è che la prima lettura obbliga il parte-

cipante a concentrarsi per individuare i significati possibili che risultano in comune tra la prima e la terza lettura. In modo ciclico si deve poi tornare muovendo dalla terza lettura verso la prima.

Quanto poi alla funzione riservata alla seconda lettura, essa dipende dal tempo liturgico. Nel "tempo ordinario" è una semplice *lectio continua*, come avveniva nei primi tempi della Chiesa. Nei tempi forti (Avvento, Quaresima, Pasqua) indica solitamente i comportamenti che il cristiano deve tenere per testimoniare nella vita quel mistero che nella liturgia eucaristica viene celebrato: qui la tensione esortativo-morale tende a prevalere su quella dottrinale.

Nel processo della ricerca del senso interviene anche il contesto delle preghiere inserite nella celebrazione: la colletta, il prefazio e l'anafora. Ognuna di esse rimanda alle letture e a suo modo ne sottolinea i significati. Lo studio di queste preghiere ha messo in evidenza una loro tipica struttura letteraria. Ma questo nuovo percorso, ha concluso il relatore, pur se strettamente legato a quanto esposto finora non può che essere il tema di un ulteriore approfondimento.

L'orizzonte tematico è in parte cambiato con il terzo incontro (che secondo il programma doveva venire per quarto dopo la lezione sulla liturgia delle ore) tenuto da Beniamino Pizziol²⁾ su *La preghiera personale e familiare* viste l'una e l'altra sempre nella prospettiva del giorno del Signore. Il relatore ha subito premesso che queste sono altre due forme di preghiera, che, pur differenziandosi, si affiancano però alla preghiera liturgica. Diverse ma non indipendenti. E nella loro interdipendenza le tre forme vanno disposte in una scala gerarchica, in cui il primo posto è occupato evidentemente dalla preghiera liturgica.

Immagine della prima comunità cristiana unita nella preghiera sono relativamente frequenti nel Nuovo Testamento. Si possono citare per tutte quelle che appaiono per prime nel libro degli Atti: «Tutti erano assidui e concordi nella preghiera» (1,14); come: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (2,14); e ancora «spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio» (3,46-47). Più rare le testimonianze dirette o indirette di una preghiera individuale: valga per tutte l'insegnamento di Gesù in Mt 6,6. Oltre ai riferimenti del Nuovo Testamento va ricordato l'invito alla preghiera della *Didachè* («E neppure pregate come gli ipocriti, ma come comandò il Signore nel suo vangelo, così pregate: Padre nostro che sei nei cieli [...]. Pregate così tre volte al giorno.» Did. 8,2.3), come gli esempi contenuti nella medesima *Didachè* e nelle *Odi di Salomone*.

Dal loro esame emerge come esse siano preghiere di singoli, che però traggono alimento dall'incontro liturgico. E la preghiera, a cui danno voce, verrà progressivamente accolta poi dalla comunità che la fa propria.

Si instaura così una circolarità virtuosa: dalla comunità verso il singolo e dal singolo verso la comunità. Questo significa quindi che la preghiera individuale non era considerata come parallela e autonoma ma piuttosto dipendente e anzi integrante la preghiera liturgica. Che l'originalità delle preghiere dei singoli venisse accolta nella liturgia è sostenuto da chi ha analizzato gli antichi

LITURGIA PASTORALE

“Gloria”, prefazi e anafore: la scansione rapida, a volte sincopata, con cui si succedono le brevi lodi e invocazioni proverebbe come alla loro origine stessero singole preghiere dei fedeli. Questo processo di assimilazione è stato possibile in quanto le preghiere individuali erano fortemente ecclesiali, eucaristiche, cristologiche. Si deve constatare però come con lo scorrere dei secoli questo rapporto di interdipendenza venne a esaurirsi e scomparve così quella circolarità virtuosa e sempre creativa. Perché? Probabilmente a causa di un processo di clericalizzazione della comunità ecclesiale che sempre più nettamente separò l'ambito sacerdotale da quello dei laici. La Messa finirà per essere “ascoltata” e il laico si chiuderà nelle sue devozioni personali.

Diverso è il discorso per la preghiera familiare. Le sue radici sono esclusivamente nelle consuetudini dell'antica famiglia patriarcale. Ma in seguito si arricchirà dell'apporto della tradizione devozionistica delle scuole e confraternite.

Con il Concilio Vaticano II ne verrà però cambiato il fondamento teologico, dopo che da molto tempo era cambiato il contesto sociale. La famiglia è una piccola chiesa, la chiesa domestica, di cui i genitori dovrebbero essere i sacerdoti. Di qui il ruolo loro affidato nella benedizione della casa e dei figli (si veda il *Benedizionale*) e l'importanza riconosciuta alla preghiera. A questo proposito il relatore ha rimandato al significativo documento della CEI: *La famiglia in preghiera*.

La quarta relazione - *La Liturgia delle Ore nella preghiera dei laici* - è stata tenuta da don Alceste Catella³⁾; in questo numero del «Notiziario» ne viene offerta la trascrizione, rivista dall'autore.

Paolo Inguanotto

¹⁾ Don Renato De Zan è docente presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma e presso l'Istituto di Liturgia Pastorale S. Giustina di Padova.

²⁾ Don Beniamino Pizziol è parroco della Parrocchia Universitaria di S. Trovaso in Venezia ed esperto di liturgia.

³⁾ Don Alceste Catella è docente presso l'Istituto di Liturgia pastorale S. Giustina di Padova.

Le registrazioni delle conferenze possono essere richieste presso la segreteria del Centro.

Nel bimestre gennaio-febbraio 1998 si svolgerà il corso di liturgia pastorale organizzato dal Centro Pattaro in collaborazione con l'Ufficio Liturgico Diocesano e il Collegio Urbano dei Parroci. Verrà sviluppato il tema: *Le presenze dello Spirito Santo nella preghiera liturgica*.

Nei quattro incontri previsti saranno analizzati aspetti meno noti della presenza dello Spirito Santo nella comunità cristiana.

Il corso è rivolto in particolare agli operatori pastorali come occasione di approfondimento e aggiornamento teologico, ma può risultare valido per tutti coloro che desiderano vivere consapevolmente la liturgia.

Questo il calendario delle lezioni che si terranno, tutte al martedì, con inizio alle ore 18.00, nella sede del Centro Pattaro:

martedì 27 gennaio

Lo Spirito Santo nei sacramenti della guarigione e del servizio alla vita comunitaria

ROBERTO LAURITA

martedì 3 febbraio

Lo Spirito Santo nelle invocazioni della liturgia eucaristica

ALCESTE CATELLA

martedì 10 febbraio

Lo Spirito Santo e il linguaggio liturgico del gesto, della parola, del silenzio

GIOVANNI CAVAGNOLI

martedì 17 febbraio

I sette doni dello Spirito Santo

BENIAMINO PIZZIOLO

ECUMENISMO

Il consueto corso di ecumenismo, organizzato dal Centro Pattaro, dal Segretariato Attività Ecumeniche e dalla Chiesa valdese e metodista di Venezia, svilupperà il tema *La visione cristiana del Creato nell'odierno contesto culturale* e si articolerà in cinque incontri nei venerdì compresi tra il 27 febbraio e il 27 marzo 1998.

Saranno trattati i seguenti temi: la percezione religiosa della natura nella società contemporanea, la creazione secondo la visione ortodossa, il rapporto tra teologia ed ecologia nella ricerca in occidente, la teologia ecofemminista.

Gli incontri cominceranno alle ore 18.00 e avranno luogo nella sede del Centro Pattaro, campo S. Maurizio, 2760 - Venezia.

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITE - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TEL. (041) 5238673
NOTIZIARIO

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Bruno Bertoli, Maria Angela Gatti, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini, Luca Polesello, Paolo Emilio Rossi.

Segreteria
Caterina Novello
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

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

Stampa:
Poligrafica s.n.c. Venezia

Fotocomposizione:
CompuService s.n.c. Venezia



NOTIZIE

**CONFERENZE PUBBLICHE DELLA
SCUOLA BIBLICA**

Leggendo gli *Atti degli Apostoli*, ci si rende conto, in particolare, di quanta importanza abbia avuto per i primi testimoni della fede cristiana la città di Gerusalemme: i luoghi (il tempio, le sinagoghe, la "fortezza" romana), le persone (la folla, i sadducei, i sacerdoti, gli ellenisti), le istituzioni (il sinedrio, il regno di Erode e di Agrippa, il governatore romano). E a Gerusalemme si formò la prima Chiesa giudeo-cristiana. Ad Antiochia si usò per la prima volta il nome "cristiani" e questa città divenne capitale del cristianesimo orientale fino all'emergere di Costantinopoli.

La Scuola Biblica Diocesana invita ad approfondire questi temi organizzando le seguenti conferenze:

A Venezia

martedì 13 gennaio 1998, ore 18.00

Scuola Grande di San Teodoro (Campo San Salvador)

Tema: *Gerusalemme e la Chiesa apostolica* (con diapositive)

relatore: CLAUDIO GIANOTTO dell'Università di Torino

mercoledì 14 gennaio, ore 18.00

Scuola Grande di San Teodoro (Campo San Salvador)

Tema: *Antiochia e la prima comunità cristiana* (con diapositive)

relatore: DON CARLO ORECCHIA del Seminario di Vercelli

A Mestre

martedì 13 gennaio 1998, ore 20.40

Sala-Teatro Kolbe (via Aleardi, 154)

Tema: *La comunione dei beni negli Atti degli Apostoli*

relatore: DON MANSUETO BIANCHI, biblista di Lucca

**SETTIMANA DI PREGHIERA
PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI**

Il consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (CLCCV) invita con grande cordialità tutti a partecipare alle iniziative varate per la Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani nel gennaio 1998.

Il testo proposto alla comune riflessione è, contemporaneamente, invocazione allo Spirito e riconoscimento della propria debolezza, nella speranza che sia lo Spirito a rendere la comune preghiera per l'unità visibile della Chiesa accettabile a Dio.

Calendario degli impegni:

Giornata per il dialogo ebraico-cristiano

giovedì 15 gennaio 1998, ore 18.00

Ateneo San Basso, Piazzetta dei Leoncini, Venezia

tema: *Lo Spirito nella tradizione ebraica*

relatore: Rav ROBERTO DELLA ROCCA

Incontri di preghiera

domenica 18 gennaio 1998

ore 10.30 Culto ecumenico - Chiesa luterana, S.S.

Apostoli 448, Venezia

ore 15.30 Istituto San Gioachino, Venezia (per le Religiose)

lunedì 19 gennaio 1998, ore 18.30

Chiesa anglicana, San Vio, Venezia

martedì 20 gennaio 1998

ore 18.30 Chiesa di San Simeone profeta, Santa Croce, Venezia

ore 18.30 Chiesa evangelica battista, via Canetti 27, Marghera

mercoledì 21 gennaio 1998

ore 18.30 Chiesa ortodossa di San Giorgio dei Greci, Venezia

ore 18.30 Duomo di San Lorenzo, Mestre

venerdì 23 gennaio 1998

ore 18.30 Basilica di San Marco, Venezia

domenica 25 gennaio 1998

ore 11.00 Chiesa valdese e metodista, Palazzo Cavagnis, Castello 5170, Venezia

Incontri culturali

giovedì 22 gennaio 1998

ore 9.30 Seminario patriarcale (per Sacerdoti, Diaconi, Religiosi)

tema: La spiritualità delle Chiese Orientali

relatore: padre BOGHOS LEVON ZEKIYAN

ore 18.00 Ateneo San Basso, Piazzetta dei Leoncini, Venezia

tema: Spirito Santo e salvaguardia del Creato nei Padri della Chiesa

relatore: padre POLICARPO STAVROUPOLOS

Presso la Parrocchia di Sant'Antonio, al Lido di Venezia, sabato 24 gennaio 1998, si avrà una celebrazione eucaristica con predicazione del pastore luterano LAUTERBACH.

Le offerte raccolte nei vari incontri di preghiera saranno destinate alle persone danneggiate dal terremoto in Umbria e Marche.

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno X, n. 4
ottobre-dicembre 1997
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

SOMMARIO

- | | |
|--|---|
|  _____ Pag. 1
L'ECUMENISMO E SANTITÀ
E PREGHIERA
<i>Germano Pattaro</i> |  _____ Pag. 7
JEAN BODIN E LA TOLLERANZA
NELL'ETÀ DELLE GUERRE DI RELIGIONE
<i>Marco Da Ponte</i> |
|  _____ Pag. 4
OMELIA DEL PATRIARCA
DI VENEZIA
<i>Card. Marco Cè</i> |  _____ Pag. 11
DALLA BIBLIOTECA
NOVITÀ IN BIBLIOTECA |
|  _____ Pag. 5
LA PREGHIERA NELLA LITURGIA
DELLE ORE
<i>Alceste Catella</i> |  _____ Pag. 12
VITA DEL CENTRO
APPUNTI E NOTE SUL CORSO DI TEOLOGIA
LITURGICA: "PAROLA E PREGHIERA NEL GIORNO
DEL SIGNORE
I PROSSIMI APPUNTAMENTI |
| |  _____ Pag. 15
NOTIZIE |

È uscito nelle Edizioni Studium Cattolico Veneziano il volume

***La Chiesa di Venezia dalla
Seconda Guerra Mondiale al Concilio*** (pp. 280, 15 ill.)

Sullo sfondo di anni drammatici - tra fascismo, guerra e resistenza - e dal successivo sviluppo, dal miracolo economico alla contestazione giovanile, sono delineate le stagioni vissute dalla comunità ecclesiale veneziana sotto la guida dei patriarchi Piazza, Agostini, Roncalli e Urbani.

Il volume è l'ultimo dei dieci che costituiscono la storia della Chiesa di Venezia dalle origini al Vaticano Secondo.