

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XV - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2002 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



LA CHIESA DELLE ORIGINI NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI*

† Germano Pattaro

Il libro degli Atti degli Apostoli è uno dei più importanti del Nuovo Testamento perché, mostrandoci il processo attraverso il quale la Chiesa apostolica prese coscienza di sé, ne fornisce una specie di "autobiografia". È quindi fondamentale per conoscere qual è la nostra origine come comunità ecclesiale cristiana. In esso scopriamo, tra l'altro, un dato di fatto, comprensibile anche in termini di buon senso: strada facendo, la Chiesa impara ad essere Chiesa. Ciò non significa che la Chiesa possa fondarsi e definirsi autonomamente; essa sa di essere di Cristo, ma impara giorno per giorno che cosa questo significhi e come possa essere vissuto. E non lo impara a tavolino, attraverso dei maestri, che possono essere gli evangelisti o i dottori o i sapienti della prima comunità, i quali studiano e riflettono per dedurre dall'insegnamento di Gesù l'identità e le caratteristiche della Chiesa: il contatto diretto con i problemi incontrati desta la memoria di quello che ha detto Gesù, aiuta a far fronte alle situazioni che di volta in volta si presentano.

Negli Atti degli Apostoli la Chiesa impara tre cose: la fisionomia che deve venire assumendo essa stessa per essere quale Gesù Cristo l'ha voluta; l'atteggiamento che, in quanto Chiesa nata da Cristo, deve avere verso gli ebrei, con i quali ha una parentela stretta; l'atteggiamento da tenere nei confronti dei pagani, che sono l'insieme del mondo, fuori dall'area della predicazione di Gesù.

Negli Atti degli Apostoli viene descritta un'esperienza che diventa normativa (in termine tecnico si direbbe "canonica") per il modo di essere successivo della Chiesa: la Chiesa post-apostolica (che nasce con la morte degli Apostoli), dovunque essa sia, comunque essa sia, per sapere se è davvero Chiesa deve sempre confrontarsi con la Chiesa neotestamentaria. Questo è l'unico modello normativo di Chiesa, non ce ne sono altri; anzi, sarebbe grave se un modello storico di Chiesa, nato in una questa o quell'epoca, pretendesse

di imporsi come modello permanente. È vero che intorno al Nuovo Testamento è fiorita una letteratura dalla quale possiamo ricavare notizie circa l'organizzazione, la coscienza, la consapevolezza della Chiesa nel tempo sub-apostolico: le lettere di Ignazio di Antiochia (scritte tra il 90 e 110), la *Didachè* (scritta attorno agli anni 60 e completata oltre la metà del secondo secolo), una lettera di papa Clemente ai Corinzi, contemporanea agli scritti di Giovanni. Eppure questa letteratura presenta un'esperienza che non può vantare la normatività della Chiesa degli Atti; anche se c'è contemporaneità cronologica, non ha il medesimo valore teologico.

La Chiesa che troviamo presentata nel Nuovo Testamento può essere un modello, perché si trova in una condizione di massima concentrazione. Tutto quello che la Chiesa potrà e dovrà diventare non dovrà mai smentirlo; tutto quello che essa potrà e dovrà dire ancora sarà a specificazione e ad approfondimento e mai a sostituzione di quello che la Chiesa ha detto negli Atti degli Apostoli. Essa è il "modello escatologico": ha, cioè, nella sua origine il punto di riferimento dinamico del passato: non per confrontarsi, ma per vedere il futuro. Il "modello escatologico" sta, dunque, alle nostre spalle e non davanti a noi. Ma è un modello che, per la sua concentrazione, è così ricco che avrà bisogno di tutto il tempo successivo per potersi esprimere e dispiegare. Questo è il motivo per cui tutta la Chiesa ha bisogno di leggere la sua "autobiografia" negli Atti degli Apostoli.

La Chiesa che nasce dall'Ascensione

Rifacendomi al primo capitolo degli Atti, svolgo una prima osservazione considerando due eventi: l'Ascensione e la ricostituzione dei "Dodici".

Nel testo del primo capitolo si legge che i due testimoni, presentandosi agli apostoli, che stanno guardando Gesù salire al cielo, dicono loro: "Uomini di Galilea, perché

state a guardare il cielo? Questo Gesù, che è stato tra di voi assunto fino al cielo, tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo" (1,11). L'Ascensione è l'ultima delle apparizioni di Gesù, ed ha l'economia del Risorto; la narrazione, cioè, segue lo schema comune a tutte le apparizioni di Gesù risorto: non c'era, c'è, non c'è più.

L'Ascensione inizia il tempo degli apostoli senza la presenza fisica di Gesù; i discepoli, in questo tempo senza Gesù, non hanno la possibilità di guardare in alto, né in basso, né dentro di sé, né dietro di sé. Comincia, invece, il tempo in cui guardare davanti a sé: il tempo del Gesù che verrà l'ultimo giorno. Ora bisogna guardare al futuro, al tempo che Dio ci dà. Con l'Ascensione, i discepoli di Cristo comprendono che essi non terminano di essere suoi discepoli solo per il fatto che lui se ne è andato. Paolo, nella prima lettera ai Corinzi (16,22), ricorda molto bene che le preghiere iniziali terminavano con il *Maranathà*: "Vieni, o Signore". La comunità dei discepoli (la Chiesa) impara dall'Ascensione ad essere in attesa del Gesù che viene; il Gesù da cui essa stessa proviene l'ha messa in cammino per andare verso di lui che ritorna. La generazione apostolica, cioè la generazione di coloro che hanno fatto esperienza diretta di Gesù, non si conclude in se stessa, non è destinata solo a coltivare delle memorie, ma deve continuare fino al suo ritorno. La Chiesa primitiva diede interpretazioni diverse di questo termine "fino al suo ritorno": all'inizio si credeva che coincidesse con il passare della generazione presente; poi, col tempo, si comprese il significato dell'altro detto, "ancora un poco e mi vedrete", e si capì che quell'evento faceva parte dei tempi che solo il Padre conosce.

Quindi i discepoli hanno una eredità da custodire e trasmettere, costituita dell'esperienza di aver conosciuto Gesù e di aver ricevuto da lui il suo dono, la sua parola e la sua vita. In questo modo si trovano a doversi occupare della storia e del futuro, avendo come criterio fondamentale il fatto di essere stati discepoli di Cristo, vivendo perciò in continuità con lui e condividendo tra di loro tale continuità. Questa è una modalità di per sé comunitaria, corale, dove Cristo è l'unità di misura, ed ha il suo fondamento non nei discepoli stessi, nel fatto che essi possano stabilire tra loro un accordo, ma nel venire da Gesù. A renderli una comunità non è una loro decisione; è Gesù - che ha fatto loro il dono di essere discepoli - a chiedere loro di continuare a vivere come comunità nata da lui.

La Chiesa in continuità con Israele

Il secondo evento, contenuto anch'esso nel primo capitolo degli Atti (1,15-26), è rappresentato dalla sostituzione di Giuda. Per quale motivo Giuda doveva essere sostituito? Perché era necessario che il gruppo degli apostoli tornasse ad essere composto di dodici uomini?

Luca, l'autore del libro degli Atti, quando presenta gli apostoli, non li considera mai individualmente, né come una semplice somma di individui: i "Dodici" rappresentano per lui una nozione teologica; è la "comunità dei Dodici". Questa nozione teologica sta

ad indicare che nei "Dodici" continua l'eredità d'Israele fondata sulle dodici tribù. Essi, perciò, hanno coscienza di essere l'Israele che continua. Sanno, dunque, di essere collocati sulla linea del popolo messianico: sono la comunità che ha il suo fondamento nell'Alleanza e nel Patto che definiva l'Israele antico. La "comunità dei Dodici", cioè, non nasce dal nulla storico: Cristo non è un evento improvviso, né la sua azione è tale che gli apostoli nascano da Cristo senza alcun rapporto con tutto il resto della storia della salvezza. La Chiesa apostolica riconosce, in questa continuità, che l'Antico Testamento è il terreno dove sono radicati i "Dodici", la nuova comunità.

Così gli apostoli sanno che sono stati chiamati da Cristo, ma sono anche consapevoli di costituire, in Cristo e a causa di Cristo, l'Israele antico sotto una forma nuova, l'Israele ultimo e definitivo: sono la comunità escatologica, nella quale l'alleanza e il patto di Dio con gli uomini sono diventati in Cristo irreversibili. Sulla croce Cristo ha conquistato per gli uomini un Dio che si dichiara Padre nonostante quello che l'uomo potrà fare contro di lui: non accadrà più un peccato o una situazione storica di peccato che possa rompere questa paternità. Una paternità che è donata in Cristo una volta per tutte (*ephapax*, dirà Paolo nella lettera ai Romani). Cristo ci ha guadagnato il diritto di reclamare da Dio che egli ci sia padre, nonostante quello che noi possiamo fare ed essere contro o a favore di lui, e anche se noi non vogliamo essergli figli. Anche se noi possiamo sempre tradirlo, egli non ci può più tradire.

La Chiesa che nasce dalla Pentecoste

Una seconda osservazione, riferita al secondo capitolo, si basa anche questa volta su due fatti.

Il primo è che il rapporto tra Gesù e i discepoli non è analogo a quello di un *rabbi* con la sua scuola: non si tratta di ricevere l'eredità di una dottrina. La promessa "Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi [...] In quel giorno saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi" (Gv 14,18.20) indica che Gesù vuole avere un rapporto di presenza ancora più profondo: è quello che noi intendiamo con il concetto di "comunione". In virtù di questo rapporto così profondo, i "Dodici" sono sicuri che finalmente, anche se è salito in cielo, non lo perderanno più; contrariamente a ciò che era avvenuto prima della resurrezione, quando avevano temuto di averlo perso (come ci testimoniano gli episodi di Emmaus e di Tommaso). Tuttavia, essi sono in attesa di un evento che confermerà questa nuova presenza di Gesù, ma non sanno ancora di che cosa si tratti, perché il linguaggio con cui Gesù ne ha parlato - "il Padre vi darà un altro consolatore, perché rimanga con voi per sempre" (Gv 14,16) - per loro è completamente nuovo; tuttavia, si affidano a questa parola che li rende certi di non restare orfani.

Dunque, l'evento atteso, che cambia interamente la loro vita, che li rende non più orfani, che permette loro di avere una piena coscienza di chi ora siano davvero, è la discesa dello Spirito. Ed è nello Spirito che essi diventano i "Dodici", non più come eredi passivi, ma come eredi attivi, come figli, come fratelli di Gesù: "Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la

parola di Dio e la mettono in pratica" (Lc 8,21). Con i Dodici, anche i discepoli, tutta la comunità proveniente da Gesù, per la forza dello Spirito diventa una comunità viva, non più un gruppo che eredita nostalgicamente l'esperienza e la dottrina di un maestro che se n'è andato. Pur mantenendo anche questo aspetto dell'eredità, entrano ora in una dimensione più profonda, in cui portano nei loro cuori non solo il ricordo di lui bensì lui stesso: ormai non lo perdono più, vivono in lui e per lui. Per questo nel giorno di Pentecoste essi fanno la più profonda esperienza del fatto che Gesù è con loro.

È emblematico come Luca chiuda il suo Vangelo, prima di continuare la sua opera negli Atti degli Apostoli, con il racconto dei due discepoli di Emmaus, che certamente ha funzione di catechesi per i cristiani che hanno conosciuto Gesù. La Chiesa, vivendo questa esperienza, capisce di essere una comunità che eredita in maniera vitale l'Israele del patto e dell'alleanza: essa è l'Israele della promessa finalmente compiuta. Prima di salire al cielo, Gesù aveva ordinato agli apostoli di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere che si adempisse la promessa del Padre (1,4). Nel tempo che sta tra l'Ascensione e la Pentecoste, la Chiesa, in attesa del ritorno di Gesù, è una comunità orante che a causa di Cristo e della sua Parola lo supplica perché scenda lo Spirito che porta Cristo a loro (non saranno più orfani) e loro a Cristo (egli non sarà più senza fratelli e il Padre non sarà più senza figli e gli uomini non saranno più senza fratelli). Perciò, nel ricevere lo Spirito fanno l'esperienza concreta di non appartenere più a loro stessi, ma di appartenere a Cristo una volta per tutte (*ephapax*); sanno che d'ora in poi saranno testimoni viventi di lui, non semplicemente dei maestri della sua dottrina, non dispensatori di ricordi su di lui, ma viventi di lui e quindi capaci di parlare di lui per mezzo della loro stessa vita. E, nello stesso tempo, comprendono che non possono tenere Gesù per sé, che Gesù non è una parentesi straordinaria concessa ad alcuni e negata ad altri: sanno che il Cristo che abita nei loro cuori non è una loro proprietà. Così, per mezzo dello Spirito, sentono il bisogno di uscire e di parlare, a costo di essere trattati da ubriachi: con entusiasmo erompono da questa esperienza e lo annunciano. Il Cristo che è entrato in loro provoca il bisogno di donarlo. Questo varrà poi per tutti i cristiani: non si riceve Cristo per tenerlo per sé, ma per dividerlo. In questo modo si delinea la fisionomia della comunità nata dalla Pentecoste: è una comunità supplicante e orante, ma anche, in virtù dello Spirito, "annunciante" il Cristo; con il lessico della teologia contemporanea, diciamo che è una comunità liturgica e missionaria.

La Parola è rivolta a tutti i popoli

Il secondo fatto descritto a partire dal secondo capitolo degli Atti è il dilatarsi della comunità: l'inizio dell'attività missionaria. Essa nasce dalla certezza che chi riceve dal testimone l'annuncio di Cristo, diventa anch'egli partecipe della stessa vita di cui vive il testimone. Così la comunità non si dilata per aggiunta, per quantità, ma qualitativamente: è la vita di Gesù ad essere comunicata, non le notizie su di lui. Gesù stesso

è presente nella parola con cui se ne parla e che lo annuncia, e così giunge a chi ascolta e lo rende vivente come il testimone: abita nel suo cuore, lo fa suo, ed anche costui diventa sua eredità. Questa comunità prende coscienza che sono due i canali attraverso i quali si espande: l'annuncio della Parola e il Battesimo. La prima predicazione di Pietro nel giorno di Pentecoste si conclude con un grande numero di battesimi. Questa comunità, perciò, annunciando la Parola e battezzando, provoca qualitativamente il dilatarsi della comunità apostolica con dei gesti vivificanti e generatori di vita. Nella Parola e nel Sacramento nasce e continua il Nuovo Israele, la nuova comunità messianica ed escatologica. Da queste osservazioni possiamo trarre due conclusioni. La prima è che la Parola di Dio, dapprima indirizzata solo al popolo d'Israele, ora è rivolta a tutti: infrange la barriera dell'appartenenza al popolo prediletto, supera i limiti della legge e della circoncisione che legavano Israele a se stesso. Dopo la Pentecoste, tutti, dovunque essi siano, in qualunque situazione si trovino, in qualsiasi condizione vivano, tutti possono ricevere questa Parola e, per suo tramite, tutti possono ricevere il Battesimo. Questa è una grande svolta, anche se la Chiesa non ne ha ancora, in quel momento, una piena consapevolezza: sa che questo è vero, ma non ne trae ancora tutte le conseguenze; sarà necessario per questo un processo ulteriore, che passerà anche attraverso tensioni molto forti. Però, già dall'inizio la direzione è netta: lo Spirito, non la legge e la circoncisione, è il fondamento e la forza che romperà tutte le barriere e aprirà Cristo a tutti gli uomini. Nella Pentecoste, la comunità dei discepoli sperimenta che la Parola non patisce più alcun confine umano: è una Parola "cattolica" (espressione di Ignazio d'Antiochia). Perciò la missione non può essere indirizzata soltanto ad Israele, ma a tutti i popoli, a tutti gli uomini. Infine, comincia a nascere anche la consapevolezza che tutti coloro che saranno raggiunti dalla Parola, chiunque essi siano, non formeranno una comunità secondaria, di rango inferiore, ma apparterranno tutti, senza distinzioni, alla medesima comunità degli apostoli, dei "Dodici".

La seconda conclusione segnala che tutti i popoli, quando ascoltano questa Parola, possono vivere fraternamente insieme: la Pentecoste è l'anti-Babele! È lo stesso redattore degli Atti degli Apostoli a mostrarcelo, con la sua insistenza (quasi una pignoleria) nell'enumerare tutti i popoli presenti a Gerusalemme e nel sottolineare che essi parlavano tutte le lingue. Caratteristica di questa Parola, quindi, è la cattolicità, che permette di far stare insieme tutti gli uomini come a casa loro, mantenendo le loro identità, perché ognuno la capisce secondo la propria lingua. I Cirenaici non cessano di essere Cirenaici, gli Elamiti e gli Arabi di essere Elamiti ed Arabi; non c'è alcun appiattimento, non c'è alcun azzeramento culturale, non c'è abbandono della propria identità d'origine: ognuno viene preso come è. La Chiesa che si dilata in questo modo è unita nella Parola e nello stesso tempo libera nelle forme umane e culturali in cui si incarna. Questa è la Chiesa della Pentecoste.

* Testo tratto da una relazione tenuta a Venezia l'11 dicembre 1985.

I CRITERI CON CUI LEGGERE LA SACRA SCRITTURA

Pubblichiamo, con il consenso dell'Autore, il testo dell'intervento del Patriarca Angelo Scola in occasione di una delle conferenze d'inaugurazione della Scuola Biblica Diocesana, tenutasi a Venezia il 9 ottobre scorso.

1. In un racconto di Cechov, *Lo studente*, ho trovato, espressa con l'incomparabile forza persuasiva dell'arte, quella che mi sembra la ragione profonda che muove l'azione della Scuola Biblica Diocesana.

È la sera del Venerdì Santo e il protagonista, un giovane studente, di ritorno verso il suo villaggio, fa una sosta presso il casolare di due donne del popolo. Accovacciato con loro intorno al fuoco, rievoca i momenti della drammatica notte della passione del Signore, soffermandosi sul pianto amaro di Pietro dopo il canto del gallo ed il rapido, bruciante incrociarsi del suo sguardo con quello di Cristo. Al termine dell'intenso racconto, una delle due donne scoppia a piangere e l'altra rimane fortemente turbata. Scrive Cechov:

"lo studente pensò che [...] quello che lui aveva raccontato poco prima, e che era accaduto diciannove secoli addietro, aveva un legame col presente. [...] Se la vecchia si era messa a piangere, non era perché il suo racconto fosse stato commovente, ma perché Pietro le era affine, e perché lei con tutto il suo essere partecipava a ciò che era accaduto nell'animo di Pietro [...] 'Il passato'- pensava - 'è legato al presente da una catena ininterrotta di avvenimenti che scaturiscono l'uno dall'altro'. E gli pareva di aver scorto, poco prima, i due capi di quella catena [Pietro vissuto secoli prima e la donna presente in carne ed ossa davanti a lui]: non appena aveva toccato uno dei due estremi, l'altro aveva vibrato. E mentre attraversava il fiume sulla chiatta [...] pensava che la stessa verità e la stessa bellezza che guidavano la vita degli uomini nell'orto degli ulivi e nel cortile del sommo sacerdote erano continuate senza interruzione fino a quel giorno [fino a lui], e sicuramente avevano sempre costituito la parte essenziale della vita degli uomini e in generale della terra quaggiù"¹.

Ecco il fascino inesauribile della Bibbia! Essa, riproponendo continuamente, in modo definitivo e normativo, all'ascolto della comunità cristiana l'evento originale di Gesù Cristo aiuta ogni fedele a riconoscerLo presente qui ed ora.

2. Lasciamo agli esperti in materia di affrontare analiticamente la questione a partire dalla specificità delle scienze biblico-teologiche. Mi sia permesso, però, ricordare i criteri di lettura della Sacra Scrittura che la Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum*, ha proposto all'attenzione di tutti i fedeli. Al n° 12, dopo aver affermato la necessità di "ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole", riconoscendo in questo modo la necessità del lavoro

proprio delle scienze bibliche, la *Dei Verbum* afferma: "dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede".

L'unità della Scrittura, quindi, non appare tanto come il risultato della ricerca scientifica, bensì come il suo imprescindibile presupposto. A questo proposito scrive Beauchamp:

"Chiedendomi se sia possibile una teologia biblica, mi domando se sia possibile una teologia che non sia solo paolina, o giovannea, o di un solo Testamento. In ogni caso, essa corrisponde ad un'istanza molto profonda. Una teologia biblica è ultimamente chiamata ad onorare il diritto di questa istanza superiore che denominiamo "la Bibbia", la quale riunisce in un solo libro due Testamenti la cui unità è stata tanto radicalmente affermata dai cristiani, quanto contestata dagli ebrei"².

Infatti, fin da piccoli siamo abituati a leggere insieme i due Testamenti. Anzi, l'ambito proprio dell'ascolto della Bibbia, quello liturgico-sacramentale (non possiamo mai dimenticare che questo è il suo luogo teologico primario), ci propone nella celebrazione eucaristica l'abbinamento di testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. La domanda di Beauchamp, pertanto, riguarda non solo la possibilità di una "teologia biblica", ma innanzitutto la correttezza - nel senso più veritativo del termine - della prassi ecclesiale.

3. Il criterio decisivo dell'unità della Sacra Scrittura suppone due affermazioni - nel contempo di metodo e di contenuto - che è necessario esplicitare negli studi biblici a qualunque livello essi vengano svolti: specialistico, universitario o formativo.

La prima affermazione consiste nel riconoscimento dell'evento di Gesù Cristo, morto e risorto, come cardine di tutta la Sacra Scrittura. Il disegno di Dio, di cui ci parla la Scrittura, è Gesù Cristo stesso. In questo senso vale la pena ricordare le parole di Tommaso quando, nel suo commento ai Salmi, afferma: "*Liber Christus est*"³.

La seconda affermazione, che di fatto costituisce in un certo senso la condizione di possibilità della retta confessione della prima, riguarda il riconoscimento della Chiesa quale luogo ermeneutico della Scrittura. Il punto di unità costituito dall'evento di Cristo è confessato e reso presente nella vita della Chiesa, il nuovo e definitivo popolo di Dio. Non dimentichiamo che, perfino dal punto di vista storico, si può dire che senza la Chiesa non ci sarebbe la Scrittura. Leggere la Scrittura nello stesso Spirito in cui è stata scritta è, quindi, leggerla *in Ecclesia*.

Solo la continua e contemporanea affermazione di questi due principi – unità in Cristo confessata nella Chiesa – potrà garantire un approccio alla Scrittura che rigeneri il singolo fedele e la comunità cristiana perché permetta veramente l'accadere dell'incontro col Risorto, come illustrava il testo di Cechov che abbiamo citato.

4. L'iniziativa della Scuola Biblica Diocesana è nata dal desiderio di approfondire lo studio dei testi sacri proprio a partire dalla vita della comunità ecclesiale. A partire dalla comunità e con il desiderio di edificare la comunità, tenendo presente che non si edifica il popolo se non prendendosi cura appassionata dei soggetti vivi che lo costituiscono. *La Chiesa*, infatti - per parafrasare Guardini - *accade nelle persone!* In questo senso trovo

molto prezioso il fatto che l'azione formativa della Vostra Scuola si articoli sul territorio.

Incontrarsi per studiare insieme la Bibbia diventa, in questo modo, una strada privilegiata per riconoscere la contemporaneità dell'evento di Cristo alla libertà di ciascuno dei fedeli del nostro Patriarcato. L'evento attestato dalla Scrittura è lo stesso ed identico evento che la Chiesa confessa: così raggiunge la mia persona, la allietta e la riempie di speranza certa.

¹ A. CECOV, *Lo studente*, in ID., *Tutte le Novelle*, Rizzoli, Milano 1956, 64-68, qui 67-68.

² P. BEAUCHAMP, *È possibile una teologia biblica?*, in AA. VV., *La rivelazione attestata*, Glossa, Milano 1998, 321.

³ TOMMASO D'AQUINO, *In Psalmos*, Psal. XXIX, c. 4.

SCIENZA E FEDE



CREAZIONE E/O EVOLUZIONE*

Giuseppe Leonardi

Premessa

L'icnologia è lo studio delle orme e piste fossili e di altre evidenze dell'attività degli animali fossili, come le uova, i nidi, le tracce dell'alimentazione, i morsi, gli escrementi fossili (coproliti) e così via. Questa disciplina può sembrare una ricerca futile, una semplice curiosità culturale. Invece si tratta di uno studio che ha risvolti pratici in molti campi scientifici: prima di tutto completa la documentazione sulle faune fossili, soprattutto nei casi in cui, come in Italia, gli scheletri siano estremamente rari; è utile strumento nello studio dell'ambiente antico (il paleoambiente, la paleogeografia, il paleoclima), nella datazione delle formazioni rocciose, per disegnare carte geologiche, e a volte anche per la prospezione di minerali e idrocarburi, come i fosfati e il petrolio.

Io mi occupo dello studio delle orme fossili, con maggiore interesse per quelle dei dinosauri. La mia attività preferita è quella del paleontologo esploratore. Gli aspetti che personalmente ritengo più interessanti riguardano l'evoluzione delle faune fossili. In una stessa regione, si possono trovare associazioni di orme distribuite su vari livelli (nella mia esperienza ne ho trovati fino a 25 nella stessa località), che permettono di studiare l'evoluzione delle associazioni animali dal tempo degli strati più antichi a quello dei più recenti. Inoltre, dalle orme e dal materiale icnologico in genere, si possono ricavare informazioni sia sul comportamento individuale (riguardanti, ad esempio, la postura, l'andatura, la velocità, le direzioni, l'alimentazione, la nidificazione, la posa delle uova, le cure parentali) sia sul comportamento sociale (struttura e attività delle popolazioni, rapporti tra appartenenti ad una stessa popolazione e tra popolazioni diverse, come tra carnivori ed erbivori, struttura delle associazioni animali) oltre che sulla fisiologia e perfino sul loro metabolismo.

Per esempio, i dinosauri avevano sangue freddo o sangue caldo, erano cioè eterotermi o omeotermi? Io penso, contro la tendenza attuale, che essi fossero eterotermi, perché, di migliaia di piste che ho studiato

in tutto il mondo, quasi tutte sono di dinosauri che procedevano al passo, solo poche sono di dinosauri in corsa. Da ciò si deduce che potevano probabilmente effettuare degli *sprint* su breve distanza per catturare una preda, come fanno i coccodrilli e i caimani, ma che non erano in grado di mantenere elevate velocità di carriera, proprio perché non avevano il livello energetico sufficiente.

Ora, qualcuno potrebbe chiedersi come mai un biblista (sia pure attualmente non impegnato come tale) si occupi di dinosauri, di paleontologia e d'evoluzione, e quale sia oggi la posizione della Chiesa a questo riguardo e, ancora, fino a che punto credere nell'evoluzione contrasti con la fede in Dio creatore. Da un punto di vista personale, posso rispondere che mi occupo di paleontologia per passione, per tradizione familiare e anche per professione: è questa attività che mi ha permesso di impegnarmi gratuitamente per diciassette anni con i giovani nella pastorale dell'università in Brasile e di sostenere economicamente per dieci anni il centro di pastorale universitaria in cui operavo. Fa parte del carisma di noi padri Cavanis unire l'insegnamento e la ricerca.

Anche nel passato, del resto, non sono stati rari i preti geologi, paleontologi o biologi: ricordo l'abate Gregor Mendel, che ha scoperto le leggi dell'ereditarietà, l'abate Antonio Stoppani, studioso di evoluzione e tra i fondatori della geologia italiana, l'abate Georges Lemaître, che insieme a Georges Gamow ha proposto l'ipotesi del Big Bang, nella quale l'inizio dell'universo viene fatto risalire a un'esplosione primordiale, e infine Pierre Teilhard de Chardin, gesuita e paleontologo dei vertebrati.

Il difficile cammino dell'evoluzionismo

Ma entrando nel merito della questione "evoluzione", bisogna anche ricordare che Charles Darwin, quando scrisse *L'origine delle specie* (1856), non aveva intenzioni polemiche, né tanto meno voleva attaccare la fede. Darwin era una persona molto mite, tranquilla

e riservata e ritardò molto la pubblicazione del suo libro, preceduto da diverse monumentali monografie su argomenti più tecnici e specializzati ma estremamente importanti, proprio per paura di scandalizzare la gente e di entrare in rotta di collisione con le posizioni dominanti del pensiero scientifico e religioso del suo tempo.

Il contrasto non si fece comunque attendere, prima in campo scientifico, tra fautori e contrari dell'idea relativamente nuova dell'evoluzione, poi in quello religioso, tra gli scienziati e gli uomini di Chiesa. Prima di tutte entrò nel dibattito, molte volte acceso, la Chiesa anglicana d'Inghilterra, poi quella luterana, infine anche la Chiesa cattolica, anche se, per la verità, in modo insolitamente moderato. Negli anni che seguirono presero posizione pubblicamente, anche in Italia, degli scienziati credenti, che cercavano di far concordare i racconti biblici con i dati della scienza e che furono perciò chiamati *concordisti*; l'intenzione era buona, ma sia la Bibbia che la scienza molte volte venivano fatte entrare a forza in uno schema innaturale e poco convincente.

Seguì un lungo periodo di silenzio, anche in Italia. Solo negli anni '40 e nei primi anni '50 il tempo sembrava finalmente maturo per un dibattito più serio e approfondito. In quegli anni intervennero nel dibattito Piero Leonardi, geologo e paleontologo veneziano, e padre Vittorio Marcozzi, gesuita, antropologo e paleoantropologo, con una serie di pubblicazioni scientifiche, di libri divulgativi, di dibattiti, di corsi, molti dei quali tenuti qui a Venezia. Essi, pur peccando a mio giudizio di un'eccessiva semplificazione dei fenomeni evolutivi e di una forma esagerata di finalismo (la *Teleogenesi* di Leonardi), visto non solo a livello metafisico, ma anche fisico e biologico, ebbero il grande merito, in un tempo di polemica e di sistematico disprezzo verso l'evoluzione ed i suoi fautori da parte degli ambienti ecclesiali, di rasserenare l'ambiente e di proporre un volto dell'evoluzione accettabile anche per i credenti. Non mancarono le critiche, orali e scritte, a volte realmente pesanti, da parte di vescovi (come per esempio il cardinal Ernesto Ruffini), di preti professori nell'Università del Laterano a Roma e in altre scuole teologiche italiane, e di laici. Era ancora tempo di diatribe e di paure, ma il lavoro di Leonardi e di Marcozzi lasciò comunque un segno importante e un clima rasserenato, principalmente in Italia e in Spagna. Contemporaneamente, e in altro campo, nel Pontificio Istituto Biblico a Roma, ai tempi di padre Agostino Bea, poi cardinale, si portava avanti, direi con notevole coraggio, una revisione della metodologia degli studi biblici: si cominciava finalmente ad accettare anche in campo cattolico il metodo storico-critico. Questa fase culminò, nel 1950, con la pubblicazione da parte di papa Pio XII dell'enciclica *Humani Generis*, dove tra l'altro l'evoluzione veniva definita un'ipotesi seria, anche se da considerarsi con riserve e attenzione. Inoltre, una frase contenuta nel documento pontificio ricalcava quella di un libro di Piero Leonardi, a conferma dell'influenza che aveva avuto il lavoro sia di Leonardi che di Marcozzi in seno alla Chiesa, non soltanto italiana.

Il dialogo odierno tra scienza e fede

Attualmente, come si rapporta la Chiesa nel mondo con il problema dell'evoluzione?

Il Concilio Ecumenico Vaticano II dal 1962 al 1965 ha innovato tante cose e anche in questo campo ha introdotto soprattutto un clima di maggiore umiltà e dialogo. Il Concilio ha insegnato a rispettare, cosa storicamente non comune da parte della Chiesa, l'autonomia delle realtà secolari e quindi anche l'autonomia della scienza; inoltre nei vari testi conciliari sono presenti varie citazioni implicite di Teilhard de Chardin. Soprattutto, nella costituzione conciliare *Dei Verbum*, si riconosce che la Bibbia non è un libro di scienza, perché non è stata data da Dio all'umanità come un testo di geologia, paleontologia e astrofisica, di zoologia o di botanica, ma come un lieto annuncio di salvezza. Dal punto di vista umano, i testi sacri riflettono le credenze scientifiche o piuttosto prescientifiche del tempo e della cultura cui appartengono, ma non sono assolutamente una rivelazione di Dio in ordine ad argomenti scientifici. Si legge, infatti, nella *Dei Verbum* (c. 3, §11) una frase famosa: "poiché dunque tutto ciò che gli scrittori ispirati asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, è da ritenersi anche per conseguenza che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere in ordine alla nostra salvezza". Quindi si tratta, in qualche modo, di una questione di materia e forma: tutta la Bibbia è parola di Dio, però è parola di Dio formalmente in quello che riguarda la nostra salvezza, non materialmente nel campo fisico della geologia, della paleontologia o delle altre scienze. Il Signore ha dato all'uomo il cervello proprio perché possa arrivare da sé, con la ricerca e lo studio, a capire l'origine fisica del mondo, mentre quello che ci vuole spiegare nella Bibbia è che Lui è il nostro creatore e salvatore. Voleva rivelarci, infatti, non la struttura fisica del cielo, ma la via per il cielo, come scriveva Galileo Galilei.

Vista così, la Bibbia non può essere un testo evolucionista, perché nell'arco del millennio in cui è stata redatta non si sapeva ancora niente di genetica, di evoluzione, di biologia, di paleontologia; però non è neanche un libro di concezione fissista. Il *fissismo* è quella visione elaborata nel mondo greco e ripresa poi da buona parte del mondo romano e medievale, che vede il mondo come fisso, immobile, creato ed esistente fin dall'inizio così come è adesso, con tutte le cose (le stelle, le piante, gli animali, l'uomo stesso) create già compiute e senza necessità di evolversi nel tempo. D'altra parte, i vari racconti biblici della creazione, sia nella Genesi che nei Salmi, non sostengono e non accennano affatto alla creazione singola, immediata e individuale degli esseri viventi, ma piuttosto alla creazione per gruppi, per schiere. Quando si dice "Deus sabaoth", il Dio degli eserciti, il testo si applica sì qua e là agli eserciti di Israele in senso militare, ma il senso più antico, più autentico di questo termine è Dio degli eserciti delle creature, delle stelle, degli animali, degli esseri celesti, e così via. La creazione, quindi, è

per gruppi, non per individui creati ad uno ad uno e già compiuti: nella Genesi (1,11) non si legge che Dio creò direttamente tutte le piante e tutte le specie. La frase "Dio disse: la terra *produca* germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto ...", è in qualche modo molto più vicina all'idea attuale di creazione per evoluzione che all'idea fissista. Dio ordina all'ambiente di produrre e, infatti, poi il testo aggiunge "e la terra produsse"; analogamente, al versetto 20 si dice "le acque *brulichino* di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra davanti al firmamento del cielo". Inoltre, in molti passi sia del primo sia del secondo capitolo della Genesi, si accentua lo stretto legame che esiste tra gli esseri viventi, comprendendo anche l'uomo, e il legame di tutti questi con la materia inanimata. Nel racconto della creazione dell'uomo (cap.2), i fissisti mettono in risalto la creazione immediata dalle mani stesse di Dio, ricalcando un po' la visione antropomorfa di questo antichissimo testo (del secolo IX o X), mentre esso vuole sottolineare proprio il contrario, cioè che l'uomo non è caduto dall'alto, paracadutato dal cielo, ma ha un legame stretto con questa buona materia di Dio, come viene ribadito anche più avanti: "sei terra, e in terra ritornerai" (Gen 3,19). L'uomo ha in sé il soffio divino vivificante, ma è costruito con la stessa materia del mondo e degli altri esseri viventi.

Dunque, il contrasto non è tra la Bibbia e la paleontologia o la scienza in genere, ma tra una lettura fissista e fondamentalista della Bibbia e la scienza.

Un passo importante in questo cammino di dialogo tra la scienza e la fede è costituito dal discorso di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze (1996), in cui il papa asserisce che l'evoluzione non è più una mera ipotesi, come aveva affermato quarantasei anni prima Pio XII, ma una teoria seria, naturalmente ancora con qualche eccezione e senza escludere interventi speciali di Dio. Per la verità, a noi naturalisti credenti sembra strano (lo dico con tutto il rispetto), distinguere interventi diretti e indiretti, dato che senza dubbio tutto il processo evolutivo è sempre direttamente nelle sante mani creatrici di Dio che plasma le sue creature.

Attualmente, il clima ecclesiale è ancora disomogeneo. Da un lato la scuola, la televisione, la cultura media, i libri, il mondo della scienza e della divulgazione sono impregnati di evoluzione. Anche gli ambienti colti della Chiesa, intesa nella sua ufficialità come magistero, non hanno più paura di Darwin e dell'evoluzione. Un certo disagio invece è ancora presente qua e là negli ambienti ecclesiali meno colti, nel clero che non legge e non si coltiva, e anche purtroppo tra alcuni insegnanti di religione, per cui manca una sintesi tra scienza e fede nella scuola, nell'educazione, nella catechesi, nella predicazione. Questo ritardo non è presente solo nella Chiesa cattolica. Anzi, il fenomeno del *creazionismo* (esempio di questo disagio) è poco diffuso, per grazia di Dio e anche per motivi storici e culturali, nella Chiesa

cattolica e negli ambienti latini, mentre è sempre più presente nel mondo anglosassone, per influenza delle chiese fondamentaliste, che fanno una lettura cosiddetta letterale della Bibbia e quindi ne perdono il senso vero.

Creazionismo e fede nella creazione

È necessario distinguere subito tra creazionismo e fede nella creazione, perché sono due cose profondamente diverse. Avere fede nella creazione significa credere che Dio è causa e sostegno di ogni essere; questa fede può coincidere molto bene con l'idea di evoluzione presentata dagli specialisti. Il creazionismo invece è un movimento che pretende di essere una scienza e vuole dimostrare su base scientifica che il mondo è stato creato in 6 giorni di 24 ore, che la creazione è avvenuta circa 6000 anni fa, che i fossili sono la conseguenza del diluvio universale e, nei gruppi più estremisti, addirittura che la terra è piatta, che è ferma e che il sole le gira attorno, non il contrario. È un'impresa disperata, ma molto praticata, soprattutto nel sud degli Stati Uniti, da parte di pseudo-scienziati, pseudo-centri di ricerca, politici di destra, educatori conservatori, e che si avvale di falsi specialisti. Il creazionismo è una fede soprattutto razionalista, che non cerca il Dio di Abramo e il Dio di Gesù, non è cioè una fede nuda che richiede l'adesione dell'intelletto e del cuore. È una fede che cerca un Dio da dimostrarsi sulla lavagna, o al microscopio, oppure con il martello del geologo in mano. Un Dio dimostrato più che un Dio creduto e accettato.

È senz'altro utile discutere della relazione tra fede e scienza, ma, a livello di metodo, è bene evitare di appoggiare la nostra fede, la catechesi e l'apologetica su teorie scientifiche come, per fare soltanto un esempio, quella del Big Bang: questa è una teoria che, per quanto ci ricordi molto l'idea cristiana della creazione dal nulla, rimane sul piano scientifico; non ha comunque valore assoluto, poiché rimane vera soltanto fino a che non si dimostrerà il contrario. Tali teorie sono comunque sempre approssimazioni dell'estrema complessità delle cose e, specie nel campo dell'astrofisica, sono praticamente grandi "parabole" più che modelli concreti. Non possiamo neppure appoggiare la nostra fede al concetto, proposto in recenti trattati di astrofisica, dell'inizio del mondo visto come una fluttuazione del nulla che dà origine agli esseri: anche questa idea, infatti, è simile a quella della creazione, ma è solo una teoria astrofisica, non un fatto di fede. La scienza ci aiuta a capire il mondo e la sua origine da molti punti di vista, ma la fede non ha bisogno di ancoraggi terreni. Il Signore dice, infatti "passeranno il cielo e la terra, ma le mie parole non passeranno mai".

* Testo, rivisto dall'autore, di una conferenza tenuta a Venezia il 30 gennaio 1998 per iniziativa dello Studium Cattolico Veneziano.



L'ESPERIENZA DELL'INFINITO

INCONTRI DI TEOLOGIA

Gabriella Dri

L'Estasi di santa Teresa, del Bernini, e una croce astile medievale hanno consentito a Crispino Valenziano di offrirci un bel contributo chiarificatore circa le questioni che si aprono quando parliamo di mistica e il senso dei termini solitamente adoperati in questo campo.

Nella conferenza intitolata *Mistica e non-mistica nell'immaginario cristiano*, il relatore ha liberato il terreno anzitutto da possibili equivoci generati dall'uso della parola "spiritualità": nella terminologia latina "spirituale" è l'opposto di "materiale"; in ebraico, invece, proviene da Spirito e nella tradizione ebraico-cristiana l'alternativa non è tra il materiale e l'immateriale, ma tra l'aver a che fare o meno con lo Spirito Santo di Dio, che per i cristiani è una Persona.

Ha quindi, con nitidezza, affermato: la mistica cristiana è assolutamente irriducibile a qualsiasi altra forma di mistica, perché è specificata dalla particolarità della natura del nostro Dio, della natura della seconda Persona divina che si è fatta Carne.

Infine, ed è stato il centro della trattazione, bisogna riflettere sul senso degli aggettivi "ordinario" e "straordinario", usati per le esperienze mistiche e i relativi "fenomeni".

La scultura di Bernini rappresenta l'estasi di santa Teresa d'Avila, nel momento della cosiddetta trasverberazione del cuore: quando, secondo la descrizione che la santa stessa ha dato nella sua *Autobiografia*, si sente trafiggere il cuore da una lancia di ferro incandescente, metafora che nell'ultimo significato esprime l'unione massima dell'anima con il Verbo. Siamo di fronte ad uno di quei fenomeni mistici definiti "straordinari", relativamente poco diffusi: dal 1200 ad oggi, da Francesco d'Assisi a Pio da Pietrelcina, sono ritenuti autentici più o meno una trentina di casi. Nella storia della spiritualità cristiana è sorta subito la domanda circa i destinatari di una tale vita spirituale: tutti? alcuni privilegiati? Anche altre mistiche (ebraica, musulmana ...) si sono interrogate su questo. Le risposte sono svariatissime e hanno suscitato un ventaglio di ipotesi molto ampio. Ma la cristianità ha in sé la sua risposta e, inizialmente, capovolgeva la questione: prima di porre attenzione a fenomeni "straordinari" – in occidente si iniziò a considerarli con san Francesco d'Assisi – per poi chiedersi se fossero destinati a tutti, affermava che ogni cristiano è chiamato alla vita mistica per eccellenza, quella sacramentale. Nel secondo millennio, invece, si sono evidenziate le esperienze "straordinarie", pur non cessando di parlare della spiritualità "ordinaria" di tutti i cristiani.

"Ordinario" e "straordinario", però, sono termini ambigui. Ad esempio Caterina da Siena mentre riceve l'Eucaristia (la mistica sacramentale si accompagna alla ricezione dei Sacramenti) va in estasi: non è comune, ma è l'Eucaristia ad essere "straordinaria". Non è per niente ordinario che Dio si offra da mangiare e da bere. Tuttavia per noi la mistica sacramentale passa come

"normale"; in realtà non è per nulla meno straordinaria, pur essendo a disposizione di tutti.

Il senso dell'espressione "mistica sacramentale" può essere ulteriormente illustrato dalla singolare croce processionale argentea, d'epoca medievale (fine Duecento, inizio Trecento) conservata a Roma nella Basilica Lateranense, in cui tutti gli eventi raffigurati, tranne la crocifissione, sono tratti dal libro della Genesi, scelti e impostati sulla base del *sacramentum ligni* (sant'Agostino commentando la Genesi ha sempre parlato del sacramento della croce), che li interpreta e conferisce loro il significato profondo: ad esempio, nell'episodio della tentazione, Adamo ed Eva sono disposti accanto all'albero come Maria e Giovanni sotto la croce e l'albero rinvia alla croce di Cristo, il vero albero della scienza del bene e del male che capovolge ogni conoscenza.

La "mistica sacramentale" è quel che è dato a tutti per l'esperienza della Parola nello Spirito che la attualizza nei Sacramenti: se ascoltando la proclamazione della Scrittura andiamo oltre la lettera, e quando celebriamo un Sacramento, vediamo oltre l'acqua, il pane, il vino... lo Spirito di Dio ci pervade e trasforma profondamente. Nel secondo incontro - anch'esso di carattere generale come si può comprendere dal titolo *L'esperienza mistica, misura alta della vita cristiana ordinaria* - Giuseppe Pozzobon si è trovato in buona consonanza con alcune affermazioni di Crispino Valenziano, in particolare con queste ultime conclusioni. Ha introdotto, tuttavia, anche altre e diverse accentuazioni che possono completare e articolare l'inquadratura complessiva del tema. Ad esempio, se Valenziano ha sottolineato l'irriducibilità della mistica cristiana rispetto a qualsiasi altra via di comunicazione con il mistero, Pozzobon vede nella fede cristiana il compimento della mistica *tout court*. Inoltre ha motivato l'eccezionalità di certi fenomeni offerti all'esperienza di alcuni santi con il compito loro affidato di segnalare con forza la presenza trasformante di Dio che vuol donarsi ad ogni creatura. È dunque utile ricordare i punti salienti della sua relazione.

Il termine "mistica", che nasce in ambito non cristiano, con il significato di "celato" (mistero, disegno nascosto ...), esprime la domanda di esperienza più profonda della realtà insita nell'uomo: proprio perché creato ad immagine di Dio, ogni uomo ne porta in sé il presentimento, la "nostalgia" (si veda tanta patologia greca in questo senso).

Quando il Mistero si manifesta nell'incarnazione del Verbo ha luogo finalmente la mistica nella sua realizzazione più piena. A questo proposito, il relatore si richiama globalmente alla teologia di Henri De Lubac (un rinvio che si potrebbe approfondire considerando proprio la categoria di "mistero" che caratterizza tutto il lavoro del teologo citato: si veda in particolare *Mistica e Mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979 e,

specificamente per l'argomento qui trattato, *Il Mistero del Soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, p. 190, dove l'autore afferma la radicale novità cristiana accessibile solo per rivelazione e, insieme, che "l'idea di un dono possibile suppone o implica l'idea di una certa attitudine radicale e segreta a ricevere questo dono. Se Dio deve un giorno parlare alla sua creatura allo scopo di attirarla a Sé, senza dubbio bisogna [sic] che egli l'abbia prima fatta 'aperta e interrogativa'"). Dio, prosegue Pozzobon, si autoespone come Trinità e trova consonanza (reciproca fecondazione, realizzazione...) con il presentimento insito nell'uomo.

Dell'incarnazione san Paolo parla in questi termini: "nato da donna, nella pienezza del tempo" (Gal 4,4), dove "pienezza del tempo" significa momento in cui il tempo è stato interamente riempito e il "presentimento" ha trovato adeguata risposta. Il tempo è diventato il luogo mistico, cioè in quel momento del tempo, che dà significato a tutto il tempo, accade nella storia l'incontro nella sua compiutezza: ciò che l'uomo in varie e strane direzioni ha da sempre cercato gli è venuto incontro. La storia è il luogo in cui l'incontro tra l'uomo e il suo Signore accade, e il tempo è interamente abitato da questa presenza.

La mistica in senso pieno comincia a realizzarsi quando il Signore Gesù è venuto ad occupare lo spazio di domanda che abbiamo in noi e, dall'incarnazione del Verbo, il più profondo degli incontri avviene nel quotidiano. Il cuore della storia ha un nome: Gesù Cristo. L'"esperienza mistica", quindi, non è "visione beatifica", è piuttosto vita profondamente centrata nella esperienza teologale, ancorata alla Parola e ai Sacramenti. Secondo la tradizione della Chiesa è ciò che ogni cristiano è chiamato a vivere nel quotidiano.

I "mistici", tuttavia, sono testimoni particolari, in grado di comunicare quanto il Signore opera in loro. L'esperienza della presenza di Dio, della vita in Cristo, della vita teologale, offerta a tutti, si manifesta con modalità particolari per scopi particolari, ad alcuni (ad esempio nel caso della trasverberazione del cuore, descritta da Teresa d'Avila, con linguaggio vicino a quello erotico). San Giovanni della Croce spiega che Dio non vezzeggia le anime, ma concede una più viva e travolgente conoscenza ad alcuni, chiamati ad avere una "posterità" nella Chiesa. Il mistico è un testimone, ma non un rivelatore di novità; è un "mistico oggettivo" colui che testimonia l'irruzione trasformante di Dio nella vita umana. Anche san Paolo dice di essere stato "conquistato, afferrato da Cristo" (Fil 3,12).

San Giovanni della Croce illustra l'opera di affinamento provocata dall'incontro con Dio nel libro della *Notte oscura*: come il fuoco in un legno agisce il Signore per trasformare l'uomo in sé; l'azione di Dio cambia la natura, vince ogni resistenza. I santi, a loro volta, quando passano, cambiano la vita della gente: sono testimoni di una conoscenza particolare, per via d'amore; senza saperlo, senza cercarlo, sono investiti dalla forza di Dio che fa diventare come lui, per partecipazione. È necessario entrare in Cristo per conoscersi interamente e provare meraviglia di se stessi (cfr. *Redemptor Hominis* 10). "Entrare": santa Teresa d'Avila paragona l'uomo ad un prezioso castello abitato da Dio; la verità del-

l'uomo è percepibile a partire dalla luce che dimora in lui. Ma c'è gran differenza tra il restare all'esterno, sulla soglia, in superficie e finalmente entrare. Sono le esperienze stesse della vita - spesso la sofferenza - che ci forzano a scendere in profondità. Tuttavia la porta per eccellenza è la preghiera.

Dalla mistica ai mistici: Fabio Scarsato e Claudio Leonardi ci hanno fatto incontrare rispettivamente con Francesco d'Assisi e Angela da Foligno. La singolarità della vita dei due e il taglio della presentazione documentano quanto possano diversificarsi le sfaccettature della mistica cristiana e le sottolineature nell'approccio ad essa, pur lasciando emergere la nitida convergenza sull'affermazione di fondo: l'universale chiamata alla santità comporta un incontro reale e in qualche modo sensibile con il Dio Trinitario, rivelatoci e donatoci da Gesù Cristo, che per grazia trasforma la vita umana facendola partecipe di Dio stesso e del suo amore.

Di Francesco, Scarsato ha messo in luce soprattutto la capacità di stare nel paradosso cristiano, senza volerlo risolvere, al punto da apparire contraddittorio, e perciò particolarmente vicino a noi.

Ad esempio, e su questo il relatore si è maggiormente soffermato, i biografi (cfr. le *Fonti Francescane*) raccontano che, ormai prossimo alla morte, Francesco espresse il desiderio di tornare a due momenti delle sue origini: stare con i lebbrosi; andare negli eremi. Due esperienze a prima vista incompatibili, in ogni caso impossibili da vivere contemporaneamente. Ma per Francesco non contrapposte, come potevano apparire soprattutto nella concezione della vita cristiana per secoli coltivata fino al Vaticano II, quando si tendeva a distinguere nettamente gli "stati di vita" attiva e contemplativa, separando preghiera da azione, anche sulla base dell'interpretazione più diffusa della pericope lucana su Marta e Maria. Francesco concepisce queste due anime come due polmoni non in antitesi, ma entrambi necessari per vivere da cristiani.

Anche nel percorso della sua vita non è possibile stabilire quale sia stato il momento decisivo per la sua conversione: i biografi, ed egli stesso, oscillano tra la menzione di vari episodi. Si percepisce comunque che Francesco ha scoperto simultaneamente Dio e il fratello: Dio gli si è rivelato attraverso l'azione interiore, personale e diretta, di cui aveva chiara consapevolezza e nello stesso tempo si è servito della mediazione dei fratelli. Nel suo testamento dice "il Signore mi ha donato dei fratelli" e più avanti afferma "nessuno mi diceva che cosa dovessi fare, l'Altissimo stesso mi ha rivelato come dovevo vivere secondo il Vangelo".

Non risolvendo la contraddizione, Francesco ha accettato la scommessa che il cristiano può vivere - ad immagine di Cristo - con sguardo nel contempo rivolto a Dio e al fratello. Così ci riconsegna il Vangelo nella sua integrità e lo proclama "per tutti", vivibile da tutti. Egli dimostra con la sua vita che ciò è possibile, ma non può dare indicazioni universalmente valide sul modo di realizzare l'equilibrio. Si tratta, infatti, di una sintesi personale, che ciascuno deve poter trovare dentro di sé. La *Leggenda Perugina* racconta che alla domanda dei frati su come stare nel mondo, senza farsi travolgere dalle opere che il mondo richiede, egli ri-

spose: "andate e, dovunque siate, fate un eremo dentro di voi". Vale a dire: in qualsiasi contesto vi troviate, abbiate la percezione di essere sotto lo sguardo di Dio, sotto "il cono di luce di Dio".

In questo sta l'aspetto mistico più profondo della vita di Francesco: accettando di stare nella contraddizione, cercando in ogni evento di realizzare la sintesi evangelica (è conosciuto come lo sposo di "Povertà", ma ciò non gli impedisce di accettare il dono del Monte della Verna e diventarne proprietario; è esempio di coloro che obbediscono, ma non esita ad affrontare la contrarietà di vescovi e del papa fino a farsi approvare completamente) ci testimonia che ciascuno di noi può essere un mistico cristiano, senza bisogno di uscire dalla propria vita quotidiana e feriale.

Claudio Leonardi, nel presentare Angela da Foligno, sembra capovolgere radicalmente la prospettiva: siamo tutti chiamati all'esperienza mistica, ma nel senso della straordinarietà della vita umana divinizzata. Ripercorrendo il cammino della Beata medievale, ha evidenziato la necessità di opporsi a quelli che egli ritiene i tre impedimenti principali alla vita cristiana oggi che, citando una celebre espressione ripresa da Karl Rahner, "o sarà mistica o non sarà": l'abitudine ad immaginare un Dio muto non ci fa prestare attenzione a Dio che, invece, parla; l'affermazione che l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam sono le religioni monoteiste ci fa perdere di vista la peculiarità essenziale del nostro Dio Trinitario; e, ancora, il luogo comune che queste sono le tre religioni del libro, impedisce quel rapporto d'amore con la persona di Cristo, Dio fatto uomo, che è l'inizio fondativo di ogni esperienza mistica.

Si è fermato, quindi, sulle tappe principali della vicenda di Angela, vissuta a Foligno nella seconda metà del Duecento.

Il primo passo, dopo aver percepito che Dio le rivolge la parola, è un grande sentimento dei suoi peccati, come detta al confessore francescano, forse di nome Arnaldo: "Nel guardare la croce mi fu data una conoscenza maggiore di come il Figlio di Dio fu morto per i nostri peccati; e allora ho ripassato tutti i miei peccati, con dolore grandissimo e sentivo che io stessa l'avevo crocifisso".

Allora, ecco il secondo passo, nasce un desiderio d'amare Cristo in modo diretto, violento. Il rapporto con Cristo, anche del semplice cristiano, è sempre un rapporto da persona a persona. E l'amore desidera lo scambio della vita con la vita dell'altro, che il sangue rappresenta. Dovremmo pensarci quando vediamo il vino trasformarsi nel sangue di Cristo nell'Eucarestia: ci è dato perché partecipiamo alla vita divina medesima.

Angela dialoga con Dio, si sente promettere che la Trinità stessa la abiterà, si sente dire parole d'amore: "figlia mia, a me dolce, figlia mia, gioia mia, tempio mio, mia chiesa, figlia, gioia mia, amami, perché tu sei amata molto da me assai più che tu non ami me"; e ancora "io sono quello che è stato crocifisso per te ed ebbi fame e sete per te, sparsi il mio sangue per te, tanto ti amai. Non ti accorgi che sono venuto per te?" Possiamo dire che sono cose straordinarie, nota

Leonardi, ma è il linguaggio che ogni cristiano può usare. Dobbiamo anche abituarci a pensare che se noi amiamo Dio, Dio ne prova una grande gioia, perché l'amore è reciproco.

"Amatevi come io vi ho amato", è la frase di Cristo riportata in Giovanni. Il Verbo fatto carne ci ha amati di amore divino, con tutta la potenza dello Spirito Santo che è l'Amore di Dio, del Padre e del Figlio. Ma noi come possiamo riamarlo di amore divino, se in qualche misura non diventiamo anche noi Dio? Poter amare come Cristo ci ha amato, che è l'unico scopo della vita cristiana, è diventare Dio. Allora noi amiamo con lo Spirito Santo. Di più: il vivere con Dio, amarlo e sentirsi amata e guardata da Dio, senza mai perdere il senso della propria piccolezza, fa dire ad Angela: "Questo mondo è pregno di Dio". Chi accetta di amare ed essere amato da Dio, genera Dio.

Come ogni esperienza di amore, anche il rapporto con Dio conosce il dolore: il condolarsi con il Crocifisso, ma, prima ancora, l'esperienza dirompente dell'incarnazione. Come può l'uomo non deflagare se Dio entra in lui? Questo vale sia per il Verbo che si fa carne, sia per il cristiano che riconosce in sé lo Spirito Santo. E, infine, la purificazione del buio di Dio, del non sentire più nulla. C'è un livello ancora più alto del rapporto con Dio, dove ci si abbandona a lui nell'oscurità, rinunciando ad operare dentro e fuori di noi con la nostra volontà. Per Angela questo momento della tenebra si conclude col sentirsi collocata nella Trinità: completamente abbandonata a Dio, si trova incorporata alla Trinità. Si sente dire: "figlia di pace in te riposa tutta la Trinità. Tutta la verità. E perciò io sono te, tu sei me".

Ha concluso Leonardi: "Quest'ultima è la parola, credo, che ogni cristiano deve riuscire a dire prima di morire: tu ti sei incarnato per me e io ti dono la mia vita. Tu sei me e io sono te". È la preghiera sacerdotale di Cristo che troviamo nel vangelo di Giovanni. Ecco sotto i nostri occhi il caleidoscopico rivelarsi di Dio, in Cristo; la multiforme opera dello Spirito Santo, che abitando in ogni uomo, ne fa fiorire i caratteri originali e irripetibili, rispettando, anzi valorizzando, la collocazione storica e culturale di ciascuno, che risalta anche nelle forme espressive adottate per comunicare l'inesprimibile. Tuttavia, mi sembra si possa condividere quanto Marie-Michel Philipon sostiene presentando la vita di un'altra grande mistica carmelitana, Elisabetta della Trinità: "Non già che si debba negare in modo assoluto la diversità di tendenze e di indirizzi nelle vie dello spirito; ma la verità evangelica riassume tutte queste sfumature, e i santi di tutte le scuole si ricongiungono, oltrepassandole. Giunti alla vetta, sono tutti trasformati nel Cristo, immedesimati nella sua beatitudine di Crocifisso" (M. M. PHILIPON, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 33).

Abbiamo ricco materiale per riflettere e meditare, da un lato riconciliati con la "straordinarietà" delle rivelazioni divine, dall'altro liberati da smanie di stravaganze. Comunque provocati dalla chiamata universale alla santità.



IL TESORO NEL CAMPO (Matteo 13,44-46)

C'è un tesoro nascosto in un campo, un uomo lo scopre, lo nasconde di nuovo e pieno di gioia vende tutto quanto possiede e compra il campo.

Il tesoro non è la pentola piena d'oro.

Dice qualcuno: perché l'uomo non spartisce con gli altri?

Perché ci sono tesori che non si possono spartire e sono, magari, le nostre fondamenta. Può essere un ricordo, un sentimento, una parola dimenticata che dà senso e valorizza la vita, una parte nascosta di sé che dà all'esistente una nuova struttura. In questo passo ci viene proposta una prospettiva nuova: l'unicità di sé, l'esclusività di una ricerca e di un ritrovamento per amore del quale si può essere pronti a vendere tutto. Matteo, anzi Gesù, è attento, in questi scarni versetti, ai bisogni interiori dell'uomo mentre in altri è attento alla fraternità, alla spartizione, al dono. Forse, anzi, esserci, sentirsi vivi e padroni del proprio campo può essere il presupposto per rivolgersi al prossimo.

Matteo sottolinea che l'uomo è "pieno di gioia". Vuole così dirci che l'appagamento è gioioso. L'uomo era in cerca, scavava dentro di sé tra le persone e le cose vicine intuendo che qualcosa sarebbe uscito dal campo abbandonato. Il fatto insperato di trovare indica che abbiamo la possibilità e anche la responsabilità di agire, senza paure o infingimenti, coscienti che biso-

gna essere disposti a "vendere tutto", quando il gesto riempie un bisogno.

Queste poche parole radicali e rapide ci spingono a riappropriarci delle nostre scelte, a credere nelle nostre intuizioni e ribadiscono quel " ... come te stesso" che conclude il comandamento "ama il prossimo".

Sara Scalabrin

L'interpretazione è meno lontana dalla lettura tradizionale di quanto possa sembrare a prima vista. Infatti l'uomo della parabola è figura di colui che ha scoperto il valore unico del regno di Dio o, più semplicemente, di Dio. Non ha scoperto una nozione teorica, ma ha capito quel che Dio può rappresentare per lui e, come accade – a un livello più modesto anche se emotivamente più intenso – a chi si è innamorato, ha la sensazione che nulla pareggi la novità e la bellezza di quell'incontro. Scoprire Dio e scoprire se stessi (o la propria vocazione) è sempre una cosa sola e non c'è proprio nulla da spartire con nessuno. Non per nulla la Bibbia usa talora l'immagine delle nozze per raffigurare l'incontro tra Dio e l'uomo e, quando si è immersi nel vincolo nuziale, non si pensa a nient'altro.

Romeo Cavedo

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

A. FAVERO, *Trattato breve di Teologia Fondamentale*, s.l., s.d., pp. 95, s.i.p.

Angelo Favero - sacerdote veneziano, da anni Dirigente Scolastico del Liceo "Franchetti" di Mestre e da poco nominato parroco, laureato in Teologia presso l'Università Lateranense e in Filosofia presso l'Università di Padova, docente presso la Scuola di Formazione Biblico-Teologica "S. Caterina di Alessandria" di Mestre - ha dato alle stampe questo volumetto, ad evidente destinazione didattica, con cui vuole offrire un primo approccio alla teologia fondamentale. Pur nei limiti, esplicitamente ammessi dall'Autore, di un contributo che vuole avere i caratteri della brevità e della propedeuticità, la cosa è degna di nota nel panorama veneziano in cui la pubblicazione di un testo di teologia è evento raro. Un motivo di più, quindi, per apprezzare questo libretto, che può essere una lettura utile non solo per gli studenti della Scuola di Formazione Biblico-Teologica.

L'intento che Favero si pone è quello di "offrire con un linguaggio facile le problematiche difficili" (p. 3) della teologia fondamentale. Lo sforzo è apprezzabile e il risultato merita un giudizio positivo, sebbene si noti, proprio in materia di linguaggio, un evidente

ricorso a forme stilistiche e lessicali tipiche della filosofia contemporanea che, certamente giustificate dal background culturale dell'Autore, possono tuttavia risultare non per tutti immediatamente chiare.

L'identità della teologia fondamentale viene chiarita da Favero nell'Introduzione, indicandone i due "temi" essenziali: "che cosa si intende con 'fede' e che cosa si intende per 'rivelazione'" (p. 6); a ciò viene subito aggiunto che il suo compito è quello di "chiarire i termini". In effetti, nelle pagine del libro, l'ermeneutica dei termini è un elemento ricorrente, condotta con attenzione ai significati originali e alle curvature che essi hanno assunto con il passare del tempo.

Coerentemente con l'individuazione di questi due temi fondamentali, il volume si divide in due parti: la prima dedicata a un'analisi delle strutture della fede e la seconda a un'introduzione alla rivelazione, sviluppata sotto forma di commento alla costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*, di cui viene anche riprodotto il testo integrale.

Si profila, fin da questa struttura redazionale, lo sfondo delle scelte teoriche fondamentali di Favero: la prima parte evidenzia il versante soggettivo della fede, la seconda quello oggettivo. È chiaro che né i due sono separabili né può essere in qualsiasi modo istituita tra di essi una priorità essenziale e di principio, tuttavia, poiché la trattazione della fede in quanto esperienza

dell'uomo richiede un approccio di tipo antropologico, aver stabilito quell'ordine di successione evidenzia che l'Autore si colloca nel solco di quella che usualmente viene denominata "svolta antropologica" della teologia. La "logica" seguita nello sviluppo della trattazione viene, infatti, dichiarata quando si fa notare che "nella prima parte di questo corso abbiamo cercato di delineare la parte soggettiva della fede [...]. Ci rimane ora da sapere dove si trova la proposta di Dio, ossia dove possiamo trovare il contenuto della fede. Alla frase 'io credo' rimane il completamento 'in che cosa'" (p. 51). Del resto, questa matrice affiora anche nell'approccio di tipo fenomenologico che viene utilizzato per la descrizione della fede. Si può aprire qui l'ormai stantia *querelle* tra fautori e detrattori di quell'orientamento teologico, nella quale, però, non voglio entrare. Rimane, tuttavia, nel libro di Favero, non solo la dichiarata volontà di non tentare una conciliazione facile tra le due vie (quella "dal basso" e quella "dall'alto"), necessariamente ed inevitabilmente in tensione reciproca, ma anche una certa distanza tra le due parti, percepibile a partire dal piano delle scelte stilistiche, che risolvono la trattazione del versante oggettivo in un modo puramente enunciativo, con una presentazione e commento della dottrina del magistero. Da un altro punto di vista, ciò potrebbe essere considerato un merito non trascurabile, perché Favero vuole richiamare l'attenzione del lettore sul decisivo contributo che il Concilio Vaticano II ha dato con la *Dei Verbum* alla teologia, giacché "questo testo rappresenta il metodo irrinunciabile per poter fare oggi teologia", che consiste nel non poter più "prescindere dall'individuare come basilare il suo costante riferimento alla Parola di Dio" (p. 53). In un momento in cui la valutazione degli esiti del Concilio è sottoposta ad ampia discussione, Favero ci ricorda, commentando puntualmente il testo della *Dei Verbum*, che il Concilio non ha rappresentato soltanto un momento di riflessione critica sull'azione pastorale della Chiesa (come molti sostengono), ma ha completato la definizione di un capitolo dogmatico cruciale, cioè la questione sulle fonti della rivelazione e, quindi, sul rapporto tra Rivelazione, Scrittura e Tradizione.

Sviluppando la prima parte, Favero mette adeguatamente in risalto il fatto che la fede è sempre contestualizzata in un presente storico, cosicché le caratteristiche dell'oggi e delle sue problematiche fanno sì che "la crisi incombe sulle tematiche della fede e non vi si può sfuggire" (p. 7). Ma, dopo aver peraltro chiarito che per crisi (come insegna il senso originario della parola greca) è da intendere il "giudizio" che va operato sul ruolo e la realtà della fede, l'Autore ci ricorda anche, per evitare enfasi improprie, che nella storia non siamo i "primi" a incontrare questo problema, perché, anzi, "in tante altre occasioni la storia è divenuta pressante ed ha imposto decisioni e scelte radicali" (p. 8). È un richiamo prezioso, utile a delegittimare vittimismo e pessimismi apocalittici, che costituiscono una tentazione sempre ricorrente.

Nell'insieme, quindi, il volume presenta diversi motivi per essere apprezzato e, nella speranza che possa avere una ristampa, è da segnalare che sarebbe degno di una

veste editoriale più accurata, che ponga rimedio, ad esempio, alla banale svista tipografica (probabilmente effetto di un errore del programma informatico di videoscrittura) per la quale la trascrizione dei termini greci risulta inesatta e a volte indecifrabile.

Marco Da Ponte

U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, pp. 224, € 13,00.

Al Concilio e negli anni '60, il dialogo era stato uno dei grandi temi della riflessione della Chiesa sulla sua attività pastorale e missionaria. Col tempo, l'attenzione a questo tema si era andata attenuando, fino a un ritorno, con caratteri quasi d'urgenza, quando ci si è imbattuti nei problemi della società multietnica e multiculturale. Oggi potrebbe essere considerato quasi obbligatorio per i cristiani parlare di dialogo. Ma si tratta solo di una necessità storica? Di un'impellente contingenza determinata dall'attuale congiuntura della globalizzazione? O, addirittura, è una "moda culturale", nata sull'onda della deriva soggettivistica e del "politically correct", divenuto ormai la matrice stilistica dominante e obbligatoria per chi, cristiani compresi, voglia apparire "aggiornato"?

Ugo Sartorio – francescano conventuale, docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (sezione di Padova) - è convinto che le cose stiano affatto diversamente e che, quantunque non sia da ignorare che "vi è una retorica enfatica e inflazionata che fa del dialogo una bandiera per tutte le stagioni" (p. 6), il dialogo costituisca, invece, il "criterio di autenticità" della fede, la quale, in quanto corrispondenza dell'uomo al libero e gratuito manifestarsi di Dio, "non può che essere un atto dialogico", "un aprirsi *al* dialogo [...], uno stare *in* dialogo [...] un lasciarsi condurre *nel* dialogo e *dal* dialogo" (ivi). L'intento dell'Autore è quello di chiarire le diverse declinazioni di questa fede dialogica, presentando situazioni pastorali tipiche in cui tale connotazione è chiamata direttamente in causa e che rappresentano anche, nello stesso tempo, occasioni per una riflessione, propria della teologia fondamentale, sulla fede.

Per questo motivo, il volume si apre con un saggio – *Rendere ragione della fede cristiana oggi* - che discute sulla necessità e praticabilità dell'apologetica nel nostro tempo, affinché abbandonati i paradigmi controversistici e puramente difensivi, essa si costituisca come un impegno dei cristiani ad esplicitare le ragioni del loro credere "senza complessi di sorta e falsi pudori [...], con mitezza e rispetto [...], ma anche con chiarezza e completezza, senza cioè far torto alla verità" (p. 15). Certamente la situazione odierna non rende facile questo compito, caratterizzata com'è, per un verso, dal fatto che "il linguaggio della fede [...] appare sempre più fragile" (p. 17) e, per l'altro, dal dilagare di una fuga nell'irrazionale oppure da una religiosità sincretistica. Una situazione che spinge molti cristiani a considerare

la testimonianza prioritaria rispetto all'annuncio, con il rischio che si profili "una pastorale dove prevale l'ideologia del vissuto, l'esperienzialismo estemporaneo, senza che ci si interroghi sui presupposti e sui fondamenti" (p. 33). Una situazione che rende "discorso attualissimo, soprattutto in un clima di cristianesimo in cui prevale nettamente la propensione a rifugiarsi nel fideismo" (p. 34), l'appello di Giovanni Paolo II a rivalutare le ragioni della fede e che conduce Sartorio ad affermare che "alla base, radicalmente, il problema oggi è quello del 'pensare'" (p. 35), come sottolinea con forza l'enciclica *Fides et ratio*.

Se l'apologetica ha ancora un senso oggi, essa si deve identificare con uno spirito autenticamente ecumenico (p. 46), in cui il credere si misura necessariamente in una condizione di dialogo, perché "credere in dialogo non è un modo tra molti, solo più sofisticato, di credere, ma possibilità di riscoprire e di riaccogliere con maggiore intensità e ricchezza la propria identità di fede nell'atto stesso di porgerla all'altro come dono" (pp. 49-50). La strategia da seguire è quella di "essenzializzare il messaggio" (p. 50), muovendo "dal cuore del messaggio della fede, facendo attenzione però a non lasciarsi tentare dal mito del 'puro kerigma'" (p. 51).

Cruciale è, dunque, il problema della comunicazione della fede - affrontato nel secondo saggio: *Comunicare la fede. Puntualizzazioni sul concetto di nuova evangelizzazione* -, oggi seriamente compromessa. Riguardo a questo, Sartorio è deciso nell'affermare che "non si tratta più soltanto di aggiornare il codice linguistico che la chiesa utilizza per il suo annuncio (come ha cercato di fare il Vaticano II), poiché il nuovo interlocutore - sarebbe meglio dire il non-interlocutore - ha mutato il suo stesso modo di essere, di relazionarsi, di cogliere e di giudicare il mondo e le cose" (p. 65). La cosiddetta "nuova evangelizzazione" non può essere, dunque, né solo un'operazione di *restyling* formale o tattico, né tanto meno un replicare "metodi che nel passato hanno decretato il successo di un certo cristianesimo" (p. 80); si tratta, invece, di una "vera e propria conversione pastorale" (p. 78), che rappresenta "primariamente un fatto interno alla chiesa, che interpella la qualità della fede dei credenti" (p. 79). Di nuovo Sartorio ripresenta l'esigenza di scendere nel cuore del messaggio: "al centro della proposta spirituale della chiesa per una nuova evangelizzazione non potrà che stare la parola di Dio" (p. 88). Ritorna anche l'essenziale dimensione dialogica della fede, che determina caratteristiche precise della nuova evangelizzazione, a cominciare da "un'interpretazione il più possibile obiettiva delle dinamiche culturali e religiose del nostro tempo, con i suoi accelerati mutamenti di paradigma, per operare su di esso un opportuno discernimento pastorale" (p. 80) - impegno non facile né universalmente praticato, a giudicare dall'angustia di certi schemi interpretativi oggi correnti in ambienti ecclesiali ed ecclesiastici - e da un atteggiamento di ascolto, di attenzione ai soggetti, di discernimento degli interrogativi profondi, anziché dalla pretesa di fornire un "collaudato *vademecum delle risposte*" (p. 81). Una dimensione dialogica che si deve incarnare in una "rete di relazioni significative [...]

attraverso rapporti personalizzati" (p. 84), che trovano "un luogo, concretamente una comunità, dove a chi è stato provocato dall'annuncio viene data la possibilità di confrontare la sua fede ancora germinale e di farla crescere" (p. 85).

Ancora una volta l'Autore ci avverte che il problema della comunicazione non è un dettaglio tecnico da inquadrare in una problematica solo pastorale, ma esige che si rifletta, privilegiando il profilo teologico della questione, sul fatto che "la chiesa sussiste essa stessa in quanto è in grado di comunicare il vangelo suscitando in tal modo l'adesione della fede e quindi, per la grazia di Dio che converte i cuori e li muove alla comunione con i fratelli, di lasciarsi edificare come comunità di credenti in Cristo" (p. 93), al punto da affermare che "la comunicazione della fede è per eccellenza l'atto costitutivo della chiesa" (p. 95).

Terreno divenuto recentemente scottante, in relazione a queste problematiche, è quello dell'attività missionaria che, secondo un certo pensare comune odierno, comporterebbe una contraddizione con l'atteggiamento di dialogo, quando non addirittura l'intolleranza. Il problema, oggi al centro di una controversia che ha assunto toni aspri, è in fondo quello del carattere assoluto del cristianesimo: una "verità da non fraintendere" (p. 140) ma da comprendere attraverso una consapevolezza critica del suo spessore teoretico e storico, nella convinzione che "gli equivoci si creano quando l'assolutezza assume un'indebita connotazione *socio-culturale*, privilegiando una particolare inculturazione del cristianesimo, o *etico-morale*, sullo sfondo di una comprensione funzionale dell'unicità di Cristo che ne trascura il fondamento ontologico" (p. 152). Sartorio ne discute nel quarto saggio, dal titolo *Quale missione? L'annuncio cristiano alle religioni tra tolleranza e intolleranza*.

Anche in questo caso, la via per uscire dall'impasse è quella di scendere al cuore profondo della rivelazione cristiana, per recuperare le radici autentiche dei concetti teologici; così, "la teologia cristiana in generale e la teologia delle religioni in special modo dovranno dare sviluppo e approfondimento a quella 'cristologia dello Spirito' che maggiormente aiuta a rendere ragione sia dell'unicità che dell'universalità dell'evento cristologico" (p. 153). Certamente non è da ritenere che formule, sia pure ben congegnate, siano sufficienti a risolvere rapidamente la questione; è, invece, da capire quale sia la direzione verso cui orientare il pensiero teologico, disposti a "sondare piste anche innovative di ricerca, senza fretta e con la consapevolezza di essere soltanto agli inizi di un cammino lungo e impegnativo" (p. 154). Alla base deve stare la certezza che "se la missione-annuncio dice necessità di *andare verso tutti*, l'imperativo dialogico-ecumenico della missione ribadisce, contro ogni tentazione assolutistica, la necessità di *camminare insieme con tutti*" (p. 160). Una certezza che si fonda su un dato incontestabile: che "fa parte dell'originalità del cristianesimo l'immagine di un Dio tollerante il quale vuole attirare a sé, nella verità, unicamente nella libertà e nell'amore" (p. 163).

Che una prassi dialogica della missione non sia solo un auspicio, ma appartenga già alla tradizione della

Chiesa (per quanto possa essere stata spesso dimenticata), ne è testimonianza l'azione di san Francesco, in special modo l'episodio (storico nella sostanza, quantunque forse non del tutto nella forma narrata) dell'incontro con il sultano. Di questo episodio - letto attraverso la chiave esegetica degli altri documenti francescani, in special modo della *Regola non bollata*, e che rappresenta il nucleo del saggio *San Francesco e l'Islam. Un racconto aperto ... una storia possibile* - Sartorio presenta diversi significati. Innanzitutto, in una missione autentica non è prioritaria la proclamazione pubblica, "bensì l'esistenza evangelica nella forma della fraternità" (p. 191). Poi, nelle sue raccomandazioni ai frati che partivano in missione, Francesco "coglie una delle dinamiche fondamentali di quella che noi oggi chiamiamo *inculturazione*: bisogna andare verso l'"altro-credente" con l'essenziale del vangelo [...] senza eccessive incrostazioni o paludamenti culturali" (pp. 191-192). Infine, l'evangelizzazione "in due tempi" (dalla presenza testimoniante e dialogica all'annuncio), attuata e proposta da Francesco, "appare insieme rispettosa dei tempi di Dio e della coscienza di ogni uomo e di ogni credente" (p. 196).

Crederne "in dialogo", dunque, è un impegno esigente, che oltrepassa anche gli imperativi etici e richiede una disposizione autenticamente "spirituale" - cioè letteralmente animata dallo Spirito - a lasciarsi continuamente porre in discussione dalla parola di Dio e, come ha saputo fare san Francesco, da Cristo che si presenta nell'immagine del fratello.

Sartorio affronta queste tematiche lasciando grande spazio alle diverse voci che animano il dibattito teologico e intervenendo con precisione per puntualizzare di volta in volta lo *status quaestionis*;

egli, però, non si limita a un semplice ruolo di cronista, ma lascia chiaramente trasparire la sua personale esigenza, da una parte, di una teologia tanto più radicata nel nucleo fondamentale e originario della "fede" cristiana quanto più aperta a rivedere il linguaggio in una logica di inculturazione e, dall'altra, di un effettivo rinnovamento dell'azione pastorale, che la renda davvero significativa per gli uomini di oggi, anche per quelli che ne sembrano irrimediabilmente lontani.

Le analisi da lui proposte rappresentano, perciò, delle autentiche provocazioni a pensare, niente affatto destinate ai soli specialisti o cultori di teologia, proprio perché collocano sotto uno sguardo critico più d'un ambito della quotidiana vita pastorale della Chiesa. Nello stesso tempo, contribuiscono a chiarire che i modi e le forme in cui l'azione pastorale viene condotta rappresentano delle spie eloquenti, rivelatrici della profondità e della correttezza dei fondamenti teologici a cui si alimentano e, dunque, di quale sia la "*fides quae creditur*".

Infine, il volume ha, tra gli altri, un pregio apprezzabile specialmente da un lettore attento che voglia approfondire le tematiche qui discusse: un ricchissimo apparato di note bibliografiche, dove i rinvii non sono mai semplicemente elencati, ma segnalati per il contributo specifico che ciascuno può apportare; segno che i testi sono stati davvero letti. Di questi tempi, è una preziosa rarità!

Marco Da Ponte

¹ Su questo tema, l'Autore ha tenuto presso il Centro Pattaro il 26 novembre 1992, nell'ambito del corso annuale di teologia, una conferenza il cui testo fu pubblicato nei numeri 2 e 3/1993 del "Notiziario".



ECUMENISMO

CORSO DI ECUMENISMO 2003

*La riforma nelle Chiese come sfida ecumenica
tra il Novecento ed il nostro tempo*

Durante la Quaresima 2003 ritorna il tradizionale corso ecumenico, promosso congiuntamente dal Centro Pattaro, dalla Chiesa Luterana, dalla Chiesa Valdese e Metodista e dal SAE di Venezia.

Per cinque giovedì, dal 6 marzo al 3 aprile, alle ore 18 presso il Centro Pattaro, da relatori appartenenti a diverse comunità saranno proposte delle conferenze che affronteranno il tema secondo un'angolatura storica e teologica.

Al centro sarà posta la riflessione sull'incidenza avuta - e ancora operante - dai movimenti di riforma nella vita delle Chiese, sempre impegnate in un incessante processo di conversione, nel nome della fedeltà al Signore.

SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI 2003

Il tema di quest'anno è stato scelto per le chiese di tutto il mondo da un gruppo ecumenico che opera in Argentina, partendo dalla constatazione che l'Argentina è una nazione nata dalla fusione tra una popolazione locale e un flusso d'immigrazione, in parte determinato dalla miseria, dalle guerre e dalle persecuzioni religiose. La popolazione locale, perciò, riflettendo sul fatto che l'esperienza dell'immigrazione rivela un mondo diviso, ha riaffermato che l'unità dei cristiani deve costituire il paradigma dell'unità del genere umano.

È stato proposto, pertanto, alla meditazione comune un testo della seconda lettera ai Corinzi (4,5-18), da cui emerge con forza che i cristiani possiedono "un tesoro come in vasi di terra", che è la gloria di Gesù Cristo, il Signore vincitore sul peccato, sulla morte, sulla persecuzione, sull'odio.

SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI 2003

“Un tesoro come in vasi di terra” (2Cor 4,5-18)

Il Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (CLCCV)
invita cordialmente tutti a partecipare ai seguenti incontri:

GIORNATA DEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Mercoledì 15 gennaio, ore 18.00 - Centro “Laurentianum” - Mestre
“Mosè parlava con Dio e tutto il popolo ne fu testimone” (Es 20, 18) - Rav. Elia Richetti

INCONTRI CULTURALI

Giovedì 30 gennaio, ore 9.30 - 13.00 - Villa Elena - Mestre
“Il mistero della Chiesa, speranza per l'uomo” - mons. Marc Ovellet (per religiosi e sacerdoti).

Venerdì 31 gennaio, ore 18.00 - Museo Diocesano S. Apollonia - Venezia
“Globalizzazione e fedi viventi” - dott. Giorgio Guelmani

Domenica 2 febbraio, ore 15.00 - S. M. Elisabetta - Vicariato di Venezia Lido
“La fede in Cristo Gesù sostiene l'armonia fra Chiese diverse” - pastore Gregorio Plescan

INCONTRI DI PREGHIERA

Domenica 19 gennaio, ore 10.30, chiesa luterana, SS. Apostoli, Venezia

Lunedì 20 gennaio, ore 18.30, chiesa anglicana, S. Vio, Venezia

Lunedì 20 gennaio, ore 20.30, duomo S. Stefano, Caorle

Martedì 21 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Lorenzo, Mestre

Mercoledì 22 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Simeone profeta, Venezia

Giovedì 23 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Giorgio dei Greci, Venezia

Venerdì 24 gennaio, ore 18.30, basilica di S. Marco

Sabato 25 gennaio, ore 18.30, chiesa valdese e metodista, Venezia

A cura della Chiesa cattolica e della Chiesa ortodossa
celebrazione eucaristica, con predicazione interconfessionale,
nella chiesa di S. Maria Elisabetta, al Lido di Venezia,
sabato 18 gennaio alle ore 18.30.

Il Centro Pattaro propone il Corso di liturgia pastorale *LA SPERANZA NELLA LITURGIA CRISTIANA*

Martedì 18 febbraio 2003 - ore 18

“L'escatologia cristiana e il rito del battesimo”

Andrea Grillo, moderatore don Natalino Bonazza

Mercoledì 19 febbraio 2003 - ore 18

“Malattia, morte e compimento del tempo nell'unzione degli infermi”

Andrea Grillo, moderatore don Beniamino Pizziol

Giovedì 20 febbraio 2003 - ore 18

“Considerazioni di prassi pastorale nell'assistenza ai malati”








don Natalino Bonazza, don Beniamino Pizziol

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5238673

Anno XV, n. 4 - ottobre-dicembre 2002 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO

- | | | | |
|---|--------|--|---------|
|  <hr/> LA CHIESA DELLE ORIGINI
NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI
<i>† Germano Pattaro</i> | pag. 1 |  <hr/> L'ESPERIENZA DELL'INFINITO
INCONTRI DI TEOLOGIA
<i>Gabriella Dri</i> | pag. 8 |
|  <hr/> I CRITERI CON CUI LEGGERE
LA SACRA SCRITTURA
<i>Patriarca Angelo Scola</i> | pag. 4 |  <hr/> LETTORI IN DIALOGO | pag. 11 |
|  <hr/> CREAZIONE E/O EVOLUZIONE
<i>Giuseppe Leonardi</i> | pag. 5 |  <hr/> DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
<i>Marco Da Ponte</i> | pag. 11 |
| | |  <hr/> CORSO DI ECUMENISMO 2003 | pag. 14 |

La Scuola Biblica, ad apertura del secondo quadrimestre dei suoi lavori,
organizza due conferenze pubbliche presso la Scuola Grande S. Teodoro

Mercoledì 8 gennaio - ore 18

“Bibbia e poesia: una comunicazione poetica della verità”
don Gianantonio Borgonovo (Facoltà Teologica Italia Settentrionale - Milano)

Giovedì 9 gennaio - ore 18

“Il canto di David. I Salmi nella tradizione ebraica”
rav. Elia Richetti (rabbino capo di Venezia)

Il Centro di studi teologici “Germano Pattaro” è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:
Centro di studi teologici “Germano Pattaro”, San Marco 2760, 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 03336 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banco San Marco - Credito Bergamasco, filiale di VE San Marco.

APPUNTI
DI TEOLOGIA
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
“Germano Pattaro”
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Bruno Bertoli, Marco Da Ponte,
Serena Forlati, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Francesco Negri, Nicola Penzo,
Paolo Emilio Rossi*

Segretario di redazione
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: graflart@libero.it