

# 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 XIV - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2001 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

EPIFANIA



## SIAMO ATTESI AL TERMINE DI UNA RICERCA\*

† Germano Pattaro

### *Tre domande da porre al testo*

Il testo evangelico che narra la visita dei Magi a Gesù (Mt 2,1-12) è un racconto, che nella tradizione giudaica corrisponde alla *haggadah*, cioè a una forma narrativa, frequente anche nei vangeli, che propone un certo insegnamento.

Questo racconto contiene diversi elementi: Gesù, i Magi, la stella, Erode, Maria madre del bambino, gli scribi, la parola di Dio, i capi del popolo, tutta Gerusalemme: i personaggi si affollano davvero attorno ad un fatto; e il fatto ha il suo centro nella nascita di Gesù. "Nacque a Betlemme di Giudea al tempo del re Erode": anche questi particolari sono importanti, perché collocano il fatto dentro una situazione storica concreta. Gesù è già nato: l'evento è già accaduto, per questo i Magi sono venuti a cercarlo. Dunque, il racconto ci presenta Gesù al centro di una ricerca che lo riguarda. Il tema della ricerca è quindi fondamentale in tutto il brano.

Tre sono i personaggi che lo cercano: i Magi, Erode e, in qualche modo, anche la città di Gerusalemme. I Magi lo cercano per adorarlo; Erode sembra avere lo stesso scopo, ma in realtà lo cerca per ucciderlo. Anche Gerusalemme, che resta in qualche modo turbata dalla ricerca dei Magi, sembra - in apparenza - voler cercare Gesù, perché interroga la parola di Dio; invece, pur ammonita dalla profezia di Michea, che le indica perfino dove il fatto accadrà, non si mette in movimento e rimane nell'indifferenza di fronte all'annuncio dei Magi. In effetti, per tutti questi personaggi, la ricerca non è casuale, ma segue una guida: i Magi seguono la stella, la città ha le profezie; Erode è in qualche modo il più fortunato perché ha a disposizione sia l'indicazione della stella, su cui s'informa in modo particolare, sia la parola di Dio che gli è stata annunciata e spiegata dagli scribi. Questi sono i fatti del racconto; vanno rispettati, perché nessuna di queste indicazioni è detta invano, ma tutte servono a farne cogliere l'insegnamento. Per comprenderlo pienamente è necessario rispondere a tre

domande, che dovremmo porci ogniqualvolta leggiamo una pagina della Scrittura. Che cosa Dio dice di sé in questo brano? Che cosa Dio, parlandoci, dice di noi? (Quando Dio parla, si rivolge sempre ad un soggetto preciso, destinando con esattezza la parola a quello e non ad un altro). Infine: Che cosa ci viene chiesto? Il racconto, infatti, deve avere un significato, deve poter cambiare la nostra vita, perché il vangelo ci chiede di convertirci.

### *La prima domanda: che cosa Dio dice di sé?*

A questa prima domanda il brano del Vangelo risponde che Dio si presenta come uno che deve essere cercato, che sta al termine di un cammino verso di lui. Detto in altro modo, possiamo affermare che questo testo presenta un Dio che ci ama e ci invita ad andare verso di lui, anche se non sappiamo ancora dove trovarlo; non un Dio muto, oppure che parla soltanto, che agisce soltanto, ma un Dio che si mette davanti a noi e da cui ci proviene un appello. Un altro aspetto emerge, però, dal racconto: Dio non solo domanda di essere cercato, ma è lui stesso a cercare noi, perché vuole incontrarsi con noi. Egli ci cerca e sceglie un luogo dove incontrarci: un luogo che non può non appartenere al nostro mondo, accessibile, anche se talvolta diverso da quello che noi ci aspetteremmo, da quello che a nostro giudizio sarebbe adatto. A proposito degli ultimi giorni, Gesù annuncia: "Se qualcuno vi dirà: 'Ecco, il Cristo è qui, ecco è là', non ci credete" (Mc 13,21). Ossia: io sarò non lì dove voi deciderete o vorrete che io sia, ma lì dove *io* ho deciso di stare. In queste parole è adombrata una grande tentazione, nella quale possiamo facilmente cadere. Esse richiamano il senso autentico della conversione: uscire dal proprio luogo, andare altrove; il luogo che Dio ha scelto per incontrarci richiede che noi usciamo da quello in cui ci troviamo per andare all'appuntamento con lui. In questo testo, il luogo scelto da Dio è Betlemme; si tratta quindi di un luogo sulla terra, non nei cieli; nel tempo

dell'uomo, non nel tempo di Dio; un luogo accessibile, simile a tanti altri, posto in mezzo a noi, non in una situazione eccezionale. C'è sempre una Betlemme, per tutti i tempi, per tutti gli uomini, qualsiasi storia essi vivano, nella quale Cristo, che cerca l'uomo e domanda all'uomo di cercarlo, fissa il suo appuntamento per l'incontro che egli vuole celebrare con la sua creatura. Quindi anche per noi si tratta di sapere dov'è la nostra Betlemme, che porta con sé il suo paradosso: è, infatti, il luogo fuori da tutti i nostri luoghi, ma dentro la nostra vita; sta altrove, ma in mezzo a noi.

C'è un modo per sapere dov'è il luogo dell'incontro: basta interrogare le Scritture, come fa Erode, che chiama i sacerdoti e gli scribi del popolo, i conoscitori esperti della Bibbia, e riceve la risposta dal profeta Michea: la profezia è chiara, il luogo è Betlemme. Ciò vale anche per noi: solo la parola di Dio può indicarci il luogo dove il Signore ha deciso di incontrarci. Tutte le altre parole, le altre sapienze, gli altri libri o esperienze non potranno mai dirci nulla al riguardo. Nemmeno la sapienza dei Magi, che pure hanno visto la stella, basta loro per raggiungere ciò che stanno cercando: la stella ha dovuto essere completata e interpretata dalla parola di Dio. Se anche quel segno non fosse stato ulteriormente illuminato, da solo non avrebbe dato indicazioni su Betlemme. Quando la stella si fermerà, essi sapranno che Gesù è lì: perché l'ha detto la parola di Dio, non perché lo dice la stella. Ciò vale anche per noi: tutti gli altri segni, che sono stelle che il Signore ci dà per condurci, restano muti se sono al di qua o al di fuori o senza la parola di Dio. Si potrebbe affermare che dove sta la parola di Dio, lì sta Betlemme. Per noi, oggi, Betlemme è l'eucaristia: il luogo dove Dio parla, dove ci viene incontro.

Segnata dalla parola di Dio, Betlemme, che è una cittadina qualsiasi, diventa importante. Così, i luoghi in cui si svolge la nostra vita, che sono luoghi qualsiasi, quotidiani, cominciano a diventare - a causa di quell'altro luogo importante, l'eucaristia - i luoghi del nostro incontro con Dio.

#### *La seconda domanda: che cosa Dio dice dell'uomo?*

Questa pagina del Vangelo rivela una definizione profonda dell'uomo: ci dice che egli è un cercatore. Dio ci svela che noi siamo fatti per cercarlo: questa è la nostra vocazione costitutiva, l'anima segreta della nostra esistenza, il centro della nostra personalità, il destino della nostra nascita. Ricordiamo come sant'Agostino mediti a lungo su quest'aspetto della vita cristiana e concluda: "Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Tè, o Signore" (*Confessioni*, I, I, 1). Noi non siamo fatti per cercare questo o quello, ma siamo fatti per cercare lui. Quando cerchiamo altro, tradiamo la nostra identità umana di creature di Dio. Il primo comandamento ci ricorda: "Non avrai altro Dio all'infuori di me". Solo Cristo è il signore della nostra vita. L'uomo, quando cerca qualcos'altro che non sia Dio, si colloca in qualche modo al di fuori della sua identità, s'impoverisce, si perde.

Gesù afferma: "Io sono la via" (Gv 14,6), "Io sono la porta" (Gv 10,9). Tutte le altre vie portano lontano da

Dio e tutte le altre porte aprono su un altrove in cui non c'è Dio. Cristo è Colui che vale la pena cercare e l'uomo è chiamato ad impegnare tutto se stesso radicalmente in questa ricerca. Anche il giovane ricco si è trovato in questa situazione: Gesù lo ha chiamato ad andare con lui, ma egli non n'è stato capace. "Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me" (Mt 10,37). Gli stessi discepoli hanno chiesto costernati: "Chi si potrà salvare?" (Mt 19,25) Gesù ha risposto nettamente: "Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile" (Mt 19,26). Come si fa a lasciare tutto? Eppure Gesù è implacabile e dice che dobbiamo lasciare tutto, ossia che non dobbiamo mettere nient'altro al primo posto se non lui, e tutto il resto viene solo di conseguenza. L'uomo è sempre, e deve stare sempre, nel percorso che lo porta nella direzione di Dio. Non ci sono altre vie: "Da chi andremo noi, Signore?" (Gv 6,68).

Ci viene data, però, anche un'altra indicazione su che cos'è l'uomo: egli non è fatto per avere, ma per cercare. Questa è la grande tragedia dell'uomo: è divorato continuamente dall'aver; il cercare lo mette nella tribolazione e nell'incertezza, mentre l'aver gli dà sicurezza. Avere questo, aver quello; tutto in ordine, tutto per bene, tutto funzionante, tutto ben scritto, tutto eseguito: allora egli si sente al sicuro, perché ha fatto il suo dovere. Quando noi rendiamo più importante l'aver rispetto al cercare siamo fuori strada, siamo fuori vocazione; siamo fuori da ciò che Dio dice di noi. Essere fatti per cercare sembra una terribile ironia sulle nostre vite di bravi cristiani: noi siamo quelli del fare, purtroppo; del fare per conto di Dio, s'intende.

Eppure, qui sta il senso autentico della povertà: povero è colui che è sempre in ricerca. La povertà non è il gusto del non avere, che sarebbe solo un vuoto, è in funzione del cercare. Se il suo valore consistesse solo nel non possedere nulla, sarebbe masochismo. La povertà non è una punizione contro il diritto di avere, ma è una condizione per cercare. Quando uno non cerca più, è perduto, si ferma. L'immagine nella Bibbia è chiara: la casa degli Ebrei era la tenda, la casa di un popolo in cammino. Secondo i segni che Dio inviava loro, ponevano l'accampamento in un luogo e poi levavano le tende per andare in un altro e ricominciare daccapo; qualche volta si fermavano mesi, qualche volta solo una notte: sempre pronti a lasciarsi guidare da Dio. Quando uno cede all'aver, inevitabilmente si ferma, trasforma la tenda in casa: la casa è fatta di mattoni, è fatta di cose, dev'essere solida, custodita, difesa dal vento, dal freddo, con tutte le cose al proprio posto. Quando qualcuno è preso dall'aver, ha il cuore occupato dagli affari: quello che possiede riempie tutta la sua attenzione, anche se si sente molto responsabile, e quindi non cerca più. Lì dove manca la povertà come segno della ricerca, lì l'uomo ha perso l'appuntamento con Dio.

L'uomo è quindi fundamentalmente un viandante, un pellegrino, che sta per strada, che non deve avere la preoccupazione delle due bisacce, anzi deve liberarsi da questa preoccupazione buttandone via una. È pellegrino perché, come dice la Bibbia, Dio sarà tutto in tutti (1Cor 15,28) solo alla fine del cammino; finché siamo in cammino, nessuno può pretendere di avere "tutto Dio". Sia-

mo pecore amate, ma smarrite; non bisogna mai dimenticarlo. In quanto siamo pecore, preghiamo e abbiamo Dio; in quanto siamo smarrite, non crediamo in lui. Siamo insieme credenti e atei: il peccato è un ateismo pratico, è fare la nostra volontà al posto della sua volontà, fare di noi un idolo contro di lui.

Siamo sempre coloro che sono già di Dio, ma devono diventarlo; coloro che l'hanno già trovato, ma devono pur sempre cercarlo; coloro che provengono da lui, ma devono ancora andare incontro a lui; coloro che sono già al riparo di lui ma sono ancora scoperti perché devono andare verso di lui per ripararsi. Questa è pur sempre la nostra condizione ambigua: siamo un campo seminato a grano e a zizzania: dobbiamo contendere terreno alla zizzania per guadagnarlo al grano, consapevoli che la zizzania non si deve strappare mai, perché potrà essere solo lui a farlo nell'ultimo giorno. Esser pellegrini significa esser già liberati dall'Egitto, ma dover camminare per andare nella terra promessa. Esser pellegrini significa esser già stati chiamati per essere ancora chiamati di nuovo.

Ogni giorno siamo chiamati ad essere pellegrini in ricerca: questo è il temperamento del cristiano. Abramo entra nel deserto già accompagnato da Dio, ma il deserto resta tale. Nel deserto ha percorso una strada, perché Dio lo ha inviato; ma quando è entrato nel deserto, davanti a lui non c'era ancora nessuna strada; potevano aprirsi tutte perché il deserto è il luogo dove non ci sono strade. Più avanti di lì, Dio segnerà la strada, ma dove vorrà lui, non dove vogliamo noi.

#### *La terza domanda: che cosa Dio ci chiede di fare?*

A questa domanda possiamo trovare una risposta autentica solo dopo aver risolto le prime due. Normalmente, invece, noi la poniamo per prima, vogliamo sapere che cosa fare dando per scontato tanto chi è lui quanto chi siamo noi: ma così diventa una domanda fuorviante.

Nel testo su cui stiamo meditando, che cosa ci chiede il Signore? Lo possiamo comprendere guardando ai Magi. Ci chiede di cercarlo sì, ma in una certa maniera: non al modo di Erode, né a quello di Gerusalemme, che rimane chiusa nella sua indifferenza, ma al modo dei Magi, ossia cercarlo per adorarlo, portando a lui dei doni. Significa cercarlo per arrendersi a lui, per stare ai suoi piedi, per dargli tutto.

Possiamo analizzare più dettagliatamente questi tre modi di cercare Dio. Prima di tutto, il testo ci ammonisce a non imitare l'atteggiamento di Gerusalemme, che sa dove si trova il Signore, ma ciò non le interessa. Di primo acchito, noi non ci identifichiamo in quest'atteggiamento; invece lo spirito di Gerusalemme è dentro di noi più di quanto non si pensi perché anche noi abbiamo la parola di Dio, come la possiede Gerusalemme. Non basta, però, avere la parola di Dio, perché può accadere che la usiamo ritorcendola contro di Lui, come fa il demonio quando va a tentare Gesù (cfr. Mt 4, 1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Il brano evangelico dell'Epifania ci annuncia che la parola di Dio non è per una conoscenza, ma per una salvezza: deve diventare così importante da cambiare la nostra

vita. Non basta sapere che abbiamo la Bibbia, la liturgia, i pastori che ci guidano, non basta avere una condotta precisa di vita; possiamo conoscere tutto questo e in qualche modo anche eseguirlo, ma il nostro cuore rimane al di qua: viviamo come ben sistemati, dentro un'organizzazione d'esistenza di cui è già stato fissato tutto. Non basta sapere per convertirsi, anzi bisogna convertirsi per sapere. Gerusalemme sa, ma non sa di doversi convertire e, non convertendosi, non capisce la forza della parola che conosce. Questo è lo spirito di Gerusalemme: l'indifferenza nel sapere tutto su Dio, nel credere di essere già di Dio, di non avere più bisogno d'altro. "Noi siamo figli di Abramo" dicono a Cristo "che cosa ci vieni a dire?" (cfr. Gv 8,33). È come sostenere che ormai Dio ci ha detto tutto, non ci può dire più nulla. Noi sappiamo già tutto, non dobbiamo cercarlo. E Gesù irridendoli, come Giovanni Battista: "Non crediate di poter dire fra voi: Abbiamo Abramo per padre. Vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre" (Mt 3,9). In un certo senso, Gerusalemme è perfino peggiore di Erode: questi tenta di eliminare Gesù, ma non ci riesce, e in ciò dimostra almeno un'intenzione; Gerusalemme, invece, lo sradica dalle radici, perché non le interessa. Gerusalemme è indifferente come la chiesa di Laodicea, cui il Cristo dirà: "Poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca" (Ap 3,16).

Erode, a sua volta, apparentemente usa con dolcezza le stesse parole dei Magi: "Andate e informatevi accuratamente del bambino e, quando l'avrete trovato, fatemelo sapere, perché venga anch'io ad adorarlo". In realtà, egli lo cerca per liberarsene: sente che Gesù è una minaccia. Non vuole arrendersi; al contrario, vuole che Dio si arrenda a lui: vuole cioè liquidare Dio una volta per sempre dalla sua vita.

A noi sembra che il suo peccato sia così grande da essere unico, incommensurabile. Invece, anche lo spirito di Erode può abitare in noi in tante forme, forse meno brutali; per esempio, quando abbiamo paura che Dio ci chieda troppo, quando avvertiamo che egli è come un pericolo per il nostro quieto vivere. Vorremmo salvarci da lui, anziché lasciarci salvare da lui, magari perché siamo stanchi. È una tentazione che ci può portare a gesti meno brutali di quelli di Erode, ma, in un certo senso, a un esito altrettanto tragico, anche se più sottile e nascosto. Lo liquidiamo quando lo ignoriamo, quando siamo tutti presi dalla gran mole di cose da fare, per cui non abbiamo bisogno di pensare a lui; quando lo consideriamo inutile alla nostra vita; quando diamo più importanza a noi stessi che a lui, quando, cioè, vogliamo sentirci liberi di fare ciò che vogliamo noi. Tante volte siamo così abili da girare la sua parola a nostro vantaggio: dopo avere già deciso che cosa fare, cerchiamo conferma in ciò che egli ci dice, e non viceversa. Quando, uscendo dalla chiesa dopo aver ascoltato la sua parola, chiudiamo bene la porta e, fuori, facciamo quello che vogliamo. Oppure, quando ci siamo messi talmente al sicuro sul suo conto che non ci lasciamo più inquietare da lui.

Ma c'è anche il modo di cercarlo dei Magi, che ci vengono indicati come modello. Lasciano il loro pae-

se, la loro terra, vengono da lontano con tutte le loro ricchezze: vanno verso Dio con tutto ciò che hanno e lasciando tutto ciò che hanno. Quando lo trovano, l'importante per loro non è averlo trovato: l'importante è fare, di lui trovato, colui presso il quale stare. Lo adorano, cioè lo riconoscono come l'unico che vale la pena cercare; l'unico che, una volta trovato, vale la pena adorare e che, una volta adorato, vale la pena rendere Signore della propria vita, consegnandogli tutti se stessi. Dunque, anche noi siamo esortati a cercarlo per arrenderci a lui, non per arrenderlo a noi. Cercarlo offrendogli i doni, non i diritti, i doni, non i doveri. I doni: la parola non è detta a caso. Isaia ha meditato a lungo: "Uno stuolo di cammelli ti invaderà, dromedari di Madian e di Efa, tutti verranno da Saba, portando oro e incenso e proclamando le glorie del Signore" (Is 60,6). Dio non domanda servitori che si coprono gli occhi, ma cercatori che con libertà offrono se stessi. Chi serve Dio come quel servitore cui è stata dato un talento e per paura l'ha sotterrato - perché "tu sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso" (Mt 25,24 ss.) - è già giudicato.

I Magi provarono "grandissima gioia". È difficile trovare nei vangeli un aggettivo al superlativo. Del resto, nel vangelo secondo Luca si dice, quasi in parallelo, che i pastori, quando videro l'angelo e furono avvolti dalla luce della gloria, "furono presi da un grande spavento". Non è un caso che questo aggettivo sia usato in entrambi i testi: tanto è lo spavento nel trovarsi improvvisamente di fronte al Signore, quanta è la gioia che si prova trovandolo dopo averlo a lungo cercato. Il darsi a lui con libertà deve avvenire dentro a una gioia che è detta "grandissima", perché significa essere finalmente arrivati all'approdo, aver abbandonato tutto il resto ed essere finalmente giunti al sicuro, così

da arrendersi. Nella nostra vita spirituale vogliamo, più di quanto non si creda, che Dio si arrenda ai nostri desideri, perché non siamo capaci di arrenderci ai suoi, che alle volte si esprimono come silenzio di desideri. Vorremmo portargli qualcosa, invece Dio ci chiede di dargli tutto ciò che siamo, come siamo; non gli importa se siamo piccoli o se siamo grandi. Noi vorremmo andare verso di lui con le mani pulite, invece egli ci chiede di andare come siamo e di non aspettare, perché non avremo mai le mani pulite, anzi, più aspettiamo più sporche diventano.

Inoltre, nel brano è detto che i Magi "videro il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono"; vedono anche la madre, ma non si lasciano distrarre. Maria è un personaggio molto importante; ma vedono Maria in Gesù. Il centro è Cristo. Questa osservazione può sembrare una stranezza, ma bisogna stare sempre molto attenti: guai a perdere di vista il vero punto centrale. Nemmeno Maria può essere una causa di distrazione rispetto alla centralità di Cristo; e qualche volta può accadere. Si dice che Maria ci aiuta a trovare Cristo: è vero, ma questo è possibile a causa di Cristo. Invece, si tratta di trovare Maria attraverso Cristo.

Infine, possiamo immaginare che i Magi avrebbero voluto rimanere lì per sempre, come Pietro dopo la trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor. Al contrario, essi fanno ritorno ai loro paesi, ammoniti in sogno di non tornare da Erode. Trovare Cristo non significa distrarsi dalla vita, egli non ce ne allontana: Betlemme non è uno spazio privilegiato dove star bene, è uno stare con lui per tornare, ricchi di lui, alla vita e al lavoro di ogni giorno.

\* Testo tratto da un'omelia pronunciata il 14 gennaio 1975 (senza indicazione di luogo).



## EVENTI

### L'ANNO "GIUBILARE" DELLA CHIESA ARMENA E LA SUA ECO IN ITALIA

*Boghos Levon Zekiyian*

Gli armeni hanno vissuto l'anno di grazia 2001 come un'annata giubilare di grata memoria delle meraviglie divine compiute nel corso della propria storia. Il 2001 segna infatti il XVII centenario dell'adozione del Cristianesimo come la religione del regno armeno. Questa datazione tradizionale, seppure dibattuta tra gli specialisti, è la data che la Chiesa Armena ha ufficialmente accolta per le celebrazioni commemorative, le quali normalmente si richiamano ai computi tradizionali. Così abbiamo celebrato l'anno scorso i 2000 anni della nascita del Salvatore, benché sia universalmente risaputo che egli nacque alcuni anni prima di quella data. Tornando alla conversione del regno d'Armenia - anche nell'ipotesi della datazione infima al 314 -, alla nazione armena spetta l'onore e l'onere di primo regno cristiano al mondo, coi dati e il contesto relativo alla conversione storicamente accertati e soprattutto con una successione dinastica e una tradizione di stato e di cultura cristiani da allora in poi ininterrotte. La con-

versione dell'Armenia anticipa di parecchi decenni l'accettazione del Cristianesimo, decisa da Teodosio il Grande, come religione dell'impero romano nel 391. Le celebrazioni del XVII centenario furono aperte nel 1996 dal Catholicos Karekin I di beata memoria che proprio nel dicembre di quell'anno visitò il Papa. Tra le manifestazioni commemorative di maggiore spicco negli anni immediatamente trascorsi vanno ricordate le grandi mostre di Mosca, di Roma ai Musei Vaticani, di Londra al British Library, di Finlandia, di Halle (Saale) in Germania, aventi come oggetto la Chiesa e la civiltà cristiana armena; i vari convegni sulla Chiesa Armena e le sue relazioni con altre Chiese e con il mondo non cristiano tenutisi a Roma (due, al Pontificio Istituto Orientale, in occasione rispettivamente della già ricordata visita di Karekin I e di quella del suo successore Garegin II nel novembre 2000), in Armenia (due, nel 1998 e nel 2001), a Vienna (1999), a Friburgo e a Halle (entrambi nel 2000), a Ginevra (2001). A tutto

ciò vanno aggiunte le visite, tra settembre e novembre 2001, delle delegazioni ufficiali di ventisei Chiese sorelle di cui sette rappresentate dai loro capi. Tra questi, il più illustre, il Papa di Roma che visitò l'Armenia per la prima volta nella storia. Pure per la prima volta nel corso dei suoi numerosi viaggi, il Papa veniva ospitato nella casa patriarcale del capo di una Chiesa sorella. Un'antichissima tradizione armena, risalente al IV secolo, fa venire l'Apostolo Gregorio Illuminatore e il re Tiridate, suo primo adepto, a Roma per incontrarvi papa Silvestro e Costantino. Sembra che la visita di Giovanni Paolo II, oggi, fosse quasi lo scambio di quella remotissima visita. Egli stesso disse in uno dei suoi discorsi che il vescovo di Roma aveva atteso a lungo questa sua visita alla Chiesa Armena. Nell'attuale contesto delle relazioni interecclesiali, la Chiesa Armena appare come una delle punte più avanzate nell'apertura reciproca e nel dialogo ecumenico. L'arcivescovo Yeznik Petrosyan, responsabile del settore delle relazioni interecclesiali del Catholicosato (il supremo Patriarcato) armeno di Etchmiadzin, portavoce del Catholicos per la dottrina, storico e teologo tra i più autorevoli, così rispondeva alla domanda su quale fosse la posizione della Chiesa Armena in merito alle relazioni interecclesiali: "... A noi certamente preme moltissimo la carità reciproca; la rinuncia una volta per tutte ad ogni atteggiamento altezzoso e sprezzante nei riguardi dell'altro. Occorre che tutti si accettino reciprocamente quali componenti importanti gli uni rispetto agli altri. Inoltre, ormai sappiamo tutti che tante questioni le quali potevano sembrare grossi problemi insormontabili nel IV o V secolo, oggi possono non esserlo più. La carità è la condizione preliminare di qualsiasi dialogo o discorso teologico. Ma persino nell'ipotesi che vi siano tra noi cristiani alcune vere divergenze, ciò non deve indurci oggi assolutamente a scomunicarci a vicenda!" (cfr. "Il Regno-Attualità", 46 (2001), n° 18, p. 591). Tale atteggiamento ha radici profonde nella tradizione teologica armena che diede eminenti precursori di ecumenicità già nell'epoca medievale. Fatto riconosciuto espressamente dallo stesso Pontefice in uno dei suoi discorsi più memorabili in Armenia.

Il 2001 ha segnato inoltre il terzo centenario della fondazione dell'Ordine dei monaci mechtaristi, avvenuta nel 1700-01 a Konstantaniyye/Costantinopoli (oggi Istanbul), capitale dell'Impero ottomano, dal giovane monaco Mechitar di Sebaste (oggi Sivaz nella Turchia centrale). Incalzato da persecuzioni per la sua adesione alla comunione romana, Mechitar si rifugiò prima a Modone in Morea, allora sotto il dominio veneto, e indi passò a Venezia nel 1715 in seguito alla riconquista ottomana. Nel 1717 la Serenissima concesse in perpetuo all'Ordine l'isola di San Lazzaro, ex lebbrosario. Essa diverrà la culla della rinascita spirituale e culturale del popolo armeno e uno dei simboli più significativi della sua identità.

Ambedue le ricorrenze ebbero in Italia celebrazioni di alto livello ecclesiale, accademico, artistico. Oltre agli eventi summenzionati che hanno fatto corona tra dicembre '96 e novembre 2000 alle visite dei Catholicos a Roma, nel febbraio del 2001 il Patriarca degli Armeni

cattolici celebrò nella basilica vaticana un solenne Pontificale durante il quale il Papa gli consegnò, come prima di lui ai gerarchi della Chiesa Apostolica, alcune particelle delle reliquie di S. Gregorio Illuminatore custodite a Napoli, oltreché a Nardò. È noto: san Gregorio Armeno fa parte del folclore napoletano e la sua devozione conobbe una grandissima diffusione in meridione. Nel '700 era patrono di Palermo, come lo è ancor oggi di Nardò. Successivamente, il 7 ottobre, il Papa beatificò il vescovo Maloyan, uno degli innumeri martiri e testimoni del genocidio perpetrato sul popolo armeno nel 1915-16 nell'impero ottomano.

In luglio si tenne a Ravenna, curata dal Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, una mostra di scultori, pittori e artisti armeni contemporanei, "Sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica Italiana", sul tema "Dante in Armenia", e illustrata anche da un bel catalogo intitolato *Dante in Armenia. Scultura medaglia pittura grafica editoria di Autori Armeni su tema dantesco nel 1700° anniversario dell'Armenia Cristiana*. Sempre in luglio il maestro Riccardo Muti ispirandosi al XVII centenario propose il suo itinerario musicale di pace, percorso quest'anno insieme all'orchestra e al coro della Scala, tra Ravenna, Yerevan e Istanbul, città nelle quali il gruppo si esibì con effetti d'incanto nelle sere dal 22 al 24.

Settembre e ottobre furono invece segnati soprattutto da convegni scientifici, organizzati contestualmente alle celebrazioni centenarie. La serie iniziò a Gazzada, Varese. La "Fondazione Ambrosiana Paolo VI" dedicò alla Chiesa armena, in collaborazione con l'Associazione "Padus-Araxes" di Venezia, la sua "XXIII settimana europea", dal 4 all'8 settembre, avente come tema: "Storia religiosa dell'Armenia. Una cristianità di frontiera tra fedeltà al passato e sfide del presente". La rosa dei relatori era composta da un vasto numero di ecclesiastici rappresentativi, per cui l'intero dibattito sui temi proposti, dalla teologia alla liturgia, dal diritto canonico alla spiritualità, ebbe al tempo stesso forti richiami pastorali ed ecumenici. Il Catholicos "di tutti gli Armeni" Garegin II, il Catholicos della Grande Casa di Cilicia Aram I e il Catholicos-Patriarca degli Armeni cattolici di Cilicia Nerses-Bedros XIX, inviarono messaggi augurali, letti dai rispettivi delegati. Una ricca esposizione di oggetti e documenti riguardanti l'arte e l'artigianato armeni dal tardo Medioevo al XX secolo, gli insediamenti armeni in Italia nel medesimo periodo e le testimonianze fotografiche di Armin Wegner sul genocidio accompagnò il convegno.

La seconda iniziativa, in ordine cronologico, si riferiva al III centenario della fondazione dell'Ordine mechtarista la cui celebrazione si sarebbe conclusa il 20 e 21 ottobre a Vienna. Qui dal 1811 ha sede il secondo ramo dei Mechtaristi, distaccatosi da Venezia nel 1773. I due rami si sono felicemente riuniti il 19 giugno del 2000 poco prima dell'apertura delle celebrazioni centenarie. L'iniziativa, un convegno scientifico internazionale, partiva dall'"Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti" e voleva commemorare accanto a Mechitar e alla sua opera anche la grande famiglia di mercanti armeni, i Seriman (Sceriman, Shehrimanian, secondo le varie grafie), che si stabili-

rono a Venezia nel 1698 e divennero di lì a poco la famiglia più ricca d'Europa. Oltre i prestiti a tassi assai bassi ch'essi introdussero nella prassi finanziaria, a varie riprese donarono alla Serenissima, a fondo perduto, la somma vertiginosa di due milioni di ducati d'oro e poterono regalare allo Zar un trono ornato di diamanti di cui uno resta a tutt'oggi il più grande diamante che si conosca.

Il convegno, posto sotto l'alto patronato dei presidenti delle Repubbliche Italiana e Armena, si svolse dall'11 al 13 ottobre sul tema: "Gli Armeni e Venezia. Dagli Seriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria". Il Patriarca di Venezia onorò della sua presenza la mattinata dedicata allo studio di Mechitar nella sua funzione di artefice di una grande e originale sintesi tra cristianità orientale e occidentale e nella sua veste di pioniere di ecumenismo. Il 13 ottobre si visitò l'isola di San Lazzaro e la mostra ivi allestita di documenti d'archivio concernenti la storia dell'isola e dell'Ordine, e in particolare l'attività letteraria del grande erudito e poeta padre Ghevond Alishan. Tutto si chiuse con l'affascinante concerto di *duduk* di Djivan Gasparian e del suo trio nella chiesa di Santo Stefano. Il *duduk* è uno strumento tradizionale antichissimo, fatto di legno d'albicocco (simbolo d'Armenia: si ricordi la *prunus armeniaca*), di una sonorità soave e mesta, dagli accenti struggenti. La terza iniziativa ci spostò a Lecce. Il prof. Giusto Traina (titolare di Storia romana e brillante armenista

di adozione) aveva promosso, con colleghi e in collaborazione con vari enti, un convegno internazionale per discutere i problemi storici, archeologici, teologici legati alla conversione dell'Armenia, con particolare attenzione al culto di san Gregorio Illuminatore nell'Italia meridionale. Il convegno si è svolto dal 18 al 20 ottobre. Pure qui una esposizione, intitolata "Splendori dell'Armenia" e composta da diverse sezioni: "L'iconografia di S. Gregorio Armeno", "Gli Armeni in Italia", "L'Armenia di Woiteck Buss", accompagnò il convegno.

Arriviamo infine a Bologna. Il seminario internazionale, organizzato da Gabriella Uluhogian, titolare di Lingua e letteratura armena dell'Università di Bologna, e intitolato "Le scienze e le arti nell'Armenia medievale", riuniva i maggiori armenisti italiani ponendo in luce ancora una volta e sotto nuove angolature l'inestimabile contributo della cultura armena nel veicolare la civiltà greca e il ruolo in particolare delle versioni armeniche nella conservazione di tante opere importanti perse nell'originale greco. Fatto che non aveva mancato di attirare l'attenzione di quel grande filologo che fu l'ancor giovane Leopardi, i cui legami scientifici con le edizioni armenistiche a lui contemporanee sono stati di recente messi egregiamente in luce da Giancarlo Bolognesi nel suo *Leopardi e l'Armeno* (edizioni Vita e Pensiero). Una mostra fotografica di antichi manoscritti armeni illustranti le scienze e le arti in Armenia accompagnò il seminario.



SAGGI

## I SACRIFICI NELL'ANTICO TESTAMENTO\*

Adele Colombo

*La parola di Dio e la risposta dell'uomo entrano a costituire la novità sacrificale dell'Antico Testamento*

Se in tutte le religioni si può vedere all'opera, al di là di ogni deviazione dell'egoismo, soprattutto Dio creatore presente fin dalle origini nelle esigenze innate e nelle intenzionalità umane di relazione con un senso della vita e con una realtà trascendente, nell'Antico Testamento si vede all'opera soprattutto lo stesso Dio anche come rivelatore che inizia ad interpellare l'uomo per condurlo alla libertà e alla salvezza. Il movimento non è dal basso verso l'alto, come nelle altre religioni, ma contemporaneamente "dall'alto" e "dal basso". Pertanto, se è vero che la forma del sacrificio ebraico affonda le radici nella tradizione semita, specie cananea, la cui materia sacrificale era lo *zebah šelamim* (sacrificio di comunione), è altrettanto vero che il sacrificio ebraico se ne differenzia in quanto è caricato di un nuovo significato, perché è fondato, anzitutto, su di un Patto formale di Alleanza avvenuto al Sinai, in cui il sangue sacrificale versato sull'altare - rappresentante Dio - e sui dodici cippi - rappresentanti il popolo - creava con Dio una parentela etica, e con gli uomini una fratellanza acquisita, proprio perché il sangue significava la circolazione della stessa

vita. Il sacrificio israelitico, oltre che essere un sostentamento vitale dell'uomo e non di Dio, costituiva soprattutto un modo di relazionarsi con quel Dio personale che aveva, appunto, voluto stipulare alleanza storico-rituale con il popolo che egli aveva liberato dalla schiavitù egiziana per condurlo alla Terra Promessa. La finalità dell'agire rituale era quella di mantenere la rivelazione, la presenza e la benedizione di Dio (Es 20,22-26), così come era avvenuto alla teofania del Sinai (Es 19,3-9.17-18.20) e, da parte del popolo, di esprimere ringraziamento, omaggio e richiesta di perdono.

Il sacrificio dell'Antico Testamento può allora essere definito come l'*atto essenziale di culto*, e più precisamente "preghiera in azione, un'azione e un linguaggio simbolici, capaci cioè di rendere efficaci gli interni sentimenti dell'offerente, perché esprime e anticipa la fedeltà all'Alleanza vissuta nella storia [...]".<sup>1</sup> Per comprendere la realtà sacrificale corrispondente a tale definizione e avente un triplice carattere di dono, comunione, espiazione, occorre penetrare l'equivalenza essenziale, a determinate condizioni, tra sacrificio evento-storico e sacrificio rituale, come emerge chiaramente accostando il sacrificio di Isacco richiesto ad Abramo, il sacrificio pasquale e il sacrificio di Alleanza al Sinai.

*La parola di Dio e la risposta di Abramo (Gn 22,2-18) entrano a costituire il sacrificio ed a fondare il rapporto di equivalenza essenziale tra sacrificio evento-storico e sacrificio rituale*

La parola di Dio entra a "fondare" ed a "costituire" la caratteristica propria del sacrificio dell'Antico Testamento. A *fondare*: la parola di Dio precede e, chiedendo ad Abramo di sacrificare il proprio figlio, si pone all'origine e fonda, sebbene utilizzi la modalità cruenta già esistente, la novità del sacrificio dell'Antico Testamento su un'origine ed una motivazione non più istintuale o umanamente vitale e unicamente "dal basso", né puramente etica, ma per la prima volta anche "dall'alto", ossia sull'interpellante ed elettiva parola di quel Dio che è così concepito come primo soggetto della relazione che egli stesso in tal modo ha voluto stabilire.

Non solo la parola di Dio, ma anche quella dell'uomo, entra a *costituire* il sacrificio, caratterizzato pertanto dall'ascolto e dalla libera risposta di obbedienza a tale Parola. Infatti, chiamando Abramo - quale "padre di una moltitudine di popoli" (Gn 17,4) e quale partner di alleanza (Gn 12,1-2; 15,18; 17,1-8) - a compiere un'azione offerente che lo coinvolge in tutta la sua persona (a Dio interessa la fede, l'obbedienza assoluta, l'amore di Abramo, non il sacrificio di Isacco), la parola di Dio fa sì che il momento dell'azione di risposta sia contemporaneamente: a) il momento della "costituzione" del sacrificio evento-storico dell'Antico Testamento; b) il momento della nascita e strutturazione di una nuova identità personale che interagisce col soggetto (a sua volta aperto a riferirsi ad un altro soggetto) che l'ha così nuovamente originata. Il sacrificio appare dunque la mediazione fondamentale della "differenziazione" e della dinamica intersoggettiva con l'Altro da sé e in cui il soggetto umano gioca la propria identità che marchierà di novità, nelle motivazioni e negli effetti, le sue relazioni anche nella dimensione orizzontale. Così avverrà anche per la comunità al sacrificio del Sinai.

Il sacrificio costituito in tal modo, si qualifica già come dono della propria vita, dono del meglio di sé nel figlio, non come rinuncia per "avere di più", ma come azione di risposta che, ponendo in atto il riconoscimento dell'Altro, esperito come principio assoluto della propria esistenza di soggetto originario di una comunità promessa, rende Abramo offerente nella dimensione essenziale: offrire per "essere di più", in cui l'offerta è intesa quale luogo di interazione umano/divina in cui passa la rivelazione di Dio che salva.

La doppia sostituzione, ossia l'offerta della vittima animale al posto della vittima umana (Isacco), è pure richiesta e motivata dalla parola di Dio che intende così, oltretutto, abolire i sacrifici umani cruenti per liberare Israele dalla logica dei sacrifici propria dei popoli semiti. Se Isacco è la vittima visceralmente sostitutivo-rappresentativa e, pertanto, simbolo vivente del sacrificio di Abramo, poiché è lui che si offre offrendo Isacco, la seconda mediazione sostitutivo-rap-

presentativa, quella dell'animale, pone il sacrificio rituale, in virtù della risposta libera ed obbediente di Abramo, che è già stata "agita" in precedenza, nel rapporto di referenza e di equivalenza essenziale con il sacrificio evento-storico di Abramo stesso. Solo in Cristo la realtà di tale rapporto avrà, nell'identità, il suo pieno compimento.

*La parola di Dio e la risposta del popolo entrano a costituire il sacrificio di Pasqua e di Alleanza che fonda la comunità sacerdotale e l'equivalenza essenziale con il suo "referente" storico futuro*

Il popolo d'Israele, discendente dalla promessa di Alleanza fatta da JHWH ad Abramo (Gn 15,5-18; 17,1-7) e liberato dalla schiavitù egiziana per mezzo di Mosè a partire dall'azione di Dio resa presente dal sacrificio storico-rituale della Pasqua (*pesah*, "passare") (Es 12,1-14.21-27), al Sinai, cinquanta giorni dopo il passaggio alla libertà, viene fondato come popolo sacerdotale da un "sacrificio di Alleanza" che concludeva un Patto tra Dio e questo suo popolo (Es 24,3-8).

La novità originale che caratterizza tale sacrificio dell'Antico Testamento è l'inserimento, nel suo antico contesto: a) della parola elettiva di Dio che, mentre rivela al popolo d'Israele la sua iniziativa di stabilire con lui una relazione di comunione, la attua per mezzo del sacrificio rituale: in esso, tale parola rivelata da Dio e scritta da Mosè sulle tavole dell'Alleanza, viene letta al popolo; b) della risposta di fede del popolo che promette obbedienza alla "voce" di Dio, per sempre. Questo sacrificio suggellato nel sangue, asperso sull'altare rappresentante Dio e sui dodici cippi rappresentanti le dodici tribù d'Israele, costituisce contemporaneamente un rito di "iniziazione" consacrante e fondante una comunità nell'Alleanza: il popolo sacerdotale di JHWH come promesso in Es 19,3-6. La comunità è dunque tutta coinvolta nell'ascolto, nel consenso e nella condivisione dell'azione liturgica. Essa è la "vittima" che ha accolto la propria "elezione" ad essere tale, ed è rappresentata dall'*offerta della parola corale di risposta* "agita" da ciascun destinatario reso mittente della pubblica "confessione" di fede consacrante. Tale risposta è linguaggio simbolico comunitario, dunque sacrificio rituale, che *esprime* ed *anticipa* in modo essenzialmente equivalente il "sacrificio storico", ossia la vita vissuta nella fedeltà alla "voce" di JHWH, come dice emblematicamente il Salmo 119, e che potrà estendersi fino a dare la propria vita. Tale "vissuto" rappresenterà, appunto, il sacrificio evento-storico, referente del sacrificio rituale. L'aspersione conclusiva del sangue vuole significare e attuare la comunione con JHWH che, gradendo la promessa "agita" come obbedienza comunitaria a Dio, dà corso ad una relazione interpersonale particolare con Israele. Le offerte ed i sacrifici successivamente prescritti a partire da Es 20,22-26, Dt 16,1-17, dovranno essere segno e pegno di questa Alleanza. Ogni sacrificio, in virtù della presenza di JHWH, attualizza la rivelazione. Infatti, in esso

il linguaggio - che è simbolico come nella teofania del Sinai (Es 19,3-6.16-20) e che rende reciproci mittente e destinatario - diviene operativo, ossia azione che compie ciò che esprime: la presenza e la benedizione di יהוה che esso richiama (Es 22,24).

Questa iniziazione ad essere popolo di יהוה gioca a favore dell'identità del popolo ebraico che, già liberato dalla schiavitù nei suoi effetti, verrà progressivamente liberato dalle cause della schiavitù, ossia dal peccato, per essere libero di vivere culturalmente per Dio anche nella storia, ossia di progredire nella dimensione dell'essere a immagine di Dio - "Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo" (Lv 19,2) - fino all'attuazione definitiva della Promessa. Sebbene, infatti, יהוה stipuli un patto col popolo - "Se seguirete le mie Leggi, [...], io vi darò [...], voi abiterete [...], stabilirò la mia dimora in mezzo a voi" (Lv 26,3-13) -, il bene promesso non è mai dato dopo aver adempiuto la Legge, bensì prima. Anzi alla Legge, ai beni sensibili, si aggiunge l'abitazione di Dio stesso. Del resto la Legge stessa, nella sua formulazione "negativa" dei comandi etici, impedisce di essere compresa come mercenaria: non si può essere ricompensati per non aver fatto qualcosa. E quando la formulazione della Legge diventerà "positiva", per la presenza del comandamento religioso dell'amore di Dio (Dt 6,5; Lv 20,26), la situazione non cambierà: tale comandamento è senza limiti e non tollera la concezione contabile della ricompensa, né tollera la perversione del sacrificio, trasformato in prestazione per la ricompensa anziché essere segno di ringraziamento. L'effetto della fedeltà alla Legge è, allora, il mantenimento del dono già ricevuto e riguarda la dimensione "essenziale", poiché questo dono è di natura religiosa.

#### *Il sacrificio tra fedeltà, perversione e prospettiva di evoluzione*

I sacrifici che Israele aveva ereditato, a partire da Es 20,22-26 e Dt 12-16, pur rinnovati di senso dal sacrificio dell'Alleanza sinaitica, si prestavano tuttavia alla perversione, potendo essere intesi dal fedele come doni offerti a Dio - dal quale, perciò, si attendeva un compenso corrispondente - anziché considerarli come segni dietro ai quali Dio nascondeva ciò che dava, affinché potesse essere conosciuto e amato più liberamente. Se nella perversione il sacrificio rituale diventa una prestazione, perché è stato spostato l'equilibrio della Legge che è fondata sull'antiorità del dono, la fedeltà del sacrificio rituale consiste, appunto, nel riconoscere tale antiorità. Questo riconoscimento è l'azione di grazie (*zabah-tôdah*) espressa mediante il linguaggio del culto sacrificale il cui fine, che è immanente, è la presenza sempre attuale e attiva di Dio nell'assemblea. L'essenza del sacrificio è tale, per cui rimane azione di grazie, anche quando Israele compie l'offerta delle primizie della terra. Dio, già presente nel dono

della manna, è ora occultato dal lavoro dell'uomo. Ma la parola della memoria attraversa tale apparenza e definisce il frutto del lavoro, non come dono da dare a Dio, ma come dono ricevuto da Lui. Grazie alla memoria della parola, il raccolto equivale alla manna. Questo pane, Israele non lo darà a Dio, giacché di Dio è tutta la terra, ma lo condivide con il levita, con il povero, con l'ospite straniero. Anche il "sacrificio delle labbra", esaltato dai Salmi come sacrificio di azione di grazie per i doni di Dio, è anch'esso sacrificio vero, perché riunisce il bene prodotto dalla terra, il bene della Legge, Dio, l'uomo, il prossimo. Tuttavia rimane anch'esso segno che dovrà realizzarsi pienamente nella realtà futura.

Poiché "l'Alleanza è la grande variante che attraversa la struttura dell'Antico Testamento che porta in sé la conversione al Nuovo", la perversione del senso del sacrificio si verifica quando Israele si conforma alle modalità di esistenza degli altri popoli, poiché non vede più la promessa in trasformazione nell'alleanza: ecco perciò che la parola profetica denuncia la perversione e dichiara che Dio rifiuta le offerte.

Nella storia ebraica, risulta evidente la successiva evoluzione del sacrificio verso quella spiritualizzazione che mette sempre più in primo piano l'obbedienza alla parola di Dio, fino a sostituirla ai sacrifici cruenti, come attestano i Salmi: "Sacrificio e offerta non gradisci, gli orecchi mi hai aperto. Allora ho detto: Ecco, io vengo: sul rotolo del libro di me è scritto, che io faccia il tuo volere. Mio Dio, questo io desidero, la tua legge è nel profondo del mio cuore" (Sal 40,7, cfr. Sal 4,5; 27,6). È il nuovo orientamento culturale che i profeti, riscoprendo Es 19,5-6, riproponevano, dopo che il sacrificio nell'Antico Testamento era andato in crisi perché aveva perso il suo *valore simbolico*, ossia quando l'offerta di una vittima non rivelava più la presenza di un cuore in ricerca e obbedienza alla voce di Dio, come voleva l'alleanza. La Parola sostituisce allora la funzione che il culto sacrificale aveva: il passaggio dalla fedeltà alla forma dei sacrifici, alla fedeltà verso la Parola, costituisce il passaggio alla Nuova Alleanza, la cui verità è il sacrificio di Cristo. Esso è il perfetto sacrificio di lode-ringraziamento in cui il Servo di יהוה concentra tutta l'alleanza del popolo su di sé. L'obbedienza alla Parola non è il vivere secondo le norme generali della Legge o nel fare un atto in quanto virtuoso, ma è la disponibilità assoluta a fare il passo particolare che Dio vuole e che porta al di là della Legge verso la illimitatezza dell'amore. La Parola stessa si fa allora evento manifestativo di tale amore, sacrificio gradito a Dio.

<sup>1</sup> La prima parte (*Il sacrificio nelle religioni*) è stata pubblicata nel numero scorso di "Appunti di teologia". Seguirà, nel prossimo numero, la terza parte.

<sup>1</sup> R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977, pp. 436-441.



## I TRE MODELLI DELL'EVOLUZIONE E IL LORO IMPATTO TEOLOGICO\*

Lodovico Galleni

Il concetto scientifico di evoluzione biologica deriva dalla constatazione che la vita sulla terra si trasforma, in maniera irreversibile, nel tempo e trae origine, senza soluzione di continuità, dalla più generale evoluzione dell'universo. In epoche precedenti esistevano specie diverse da quelle di oggi e quelle del presente sono collegate tra loro da veri rapporti di discendenza comune. L'uomo e le scimmie hanno antenati comuni, di cui faticosamente cerchiamo di ricostruire l'aspetto, le attitudini ecologiche ed etologiche e la collocazione nel tempo; possiamo ragionevolmente pensare che questo criterio si debba applicare a tutti i viventi. L'evoluzione è un processo biologico la cui esistenza non lascia più spazio a dubbi: in quanto trasformazione continua dei viventi nel tempo, è un fatto assodato quanto l'esistenza dell'impero romano. La ricerca paleontologica, infatti, ha portato alla luce fossili che, messi in relazione con le specie attuali, mostrano la profonda unità della vita in tutte le sue manifestazioni, confermata anche dalla biologia molecolare; tutto fa pensare che i nostri antenati convergano verso uno, o comunque pochi, progenitori comuni.

Se la teoria dell'evoluzione è oggi tranquillamente accettata, perché parlare di *teorie* dell'evoluzione? La discussione, in effetti, non tocca più l'esistenza di tale processo, ma si è spostata sulla comprensione dei suoi meccanismi. La certezza di un fatto storico, come la sconfitta di Napoleone a Waterloo, non dice ancora nulla sui motivi che l'hanno determinata. L'evoluzione è un fatto provato, ma resta aperta la questione affascinante delle ragioni che la rendono possibile<sup>1</sup>.

Il quadro accettato fino agli anni '60 sembrava adatto a riorganizzare la vasta mole di dati - provenienti da diverse discipline come la genetica, l'embriologia e la biologia molecolare - intorno alle due grandi scoperte della biologia dell'800: *la selezione naturale di Darwin e le leggi di Mendel*. L'opera di Darwin e Mendel e i numerosi studi condotti nel '900 concorrono alla composizione di ciò che Julian Huxley<sup>2</sup> chiamò *la sintesi moderna*: i caratteri dei genitori vengono trasmessi ai figli secondo la variabilità definita dalle leggi di Mendel; la selezione naturale poi premia alcune caratteristiche e ne condanna altre. Osserviamo che, in tale schematizzazione, la nascita della variabilità ereditaria e la selezione naturale che su tale variabilità deve agire, sono meccanismi *sconnessi*, perché non sono legati da una relazione di causa ed effetto. Inoltre, le teorie di Darwin e di Mendel permettono anche studi quantitativi: si può calcolare quale sia la frequenza di un carattere, la sua variazione nel tempo e se questa variazione riflette tendenze che permettano di fare delle previsioni, portando così nella biologia una modellizzazione di tipo matematico. Fino agli anni '70, dunque, la ricerca sembra incapace di superare la sintesi moderna<sup>3</sup>. Nella

doppia elica del DNA - scoperta da Watson e Crick, e da altre persone che sono state dimenticate, come Rosalind Franklin<sup>4</sup> - il materiale genetico, che porta l'informazione di generazione in generazione all'interno dei cromosomi, segue esattamente il meccanismo di divisione e riproduzione previsto dalle leggi di Mendel e riaffermato dalla sintesi moderna.

La teoria però entra in crisi quando si osservano nei geni comportamenti che non rispettano le previsioni: i geni infatti possono aumentare, spostarsi, formare famiglie. Inoltre una grande quantità di DNA sembra apparentemente inutile: il cosiddetto DNA "spazzatura". I nuovi dati, inizialmente considerati sbagliati, provocarono la revisione approfondita di alcuni aspetti della sintesi moderna. Oggi i modelli di riferimento sono tre: *la teoria genecentrica*, *la teoria organismocentrica*, *la teoria biosferocentrica*. Ci troviamo di fronte ad un pluralismo di teorie, che devono coesistere, non escludendosi a vicenda<sup>5</sup>.

### *La teoria genecentrica*

La teoria genecentrica, o delle sconnessioni, è la più vicina al darwinismo classico e afferma che le specie evolvono grazie alla trasformazione nel tempo del materiale genetico. Il DNA - una stringa di sequenze di basi che formano i geni, il genotipo - va infatti incontro a cambiamenti, noti come mutazioni, secondo determinate leggi e condizionando così il fenotipo, cioè tutto ciò che di un individuo può essere descritto. È poi l'ambiente a scegliere gli individui che hanno incorporato quei cambiamenti che, di generazione in generazione, li rendono più adatti alla sopravvivenza e quindi a riprodursi di più; alcune caratteristiche genetiche perciò si diffondono più di altre. La teoria è chiamata genecentrica perché il ruolo fondamentale è giocato dai geni. La sintesi delle proteine, la costruzione dell'organismo durante l'ontogenesi, i rapporti con l'ambiente e quindi con l'esterno sono guidati completamente dai geni: tutta la struttura dell'individuo dipende dai geni. L'esponente principale di questa teoria è R. Dawkins, zoologo di Oxford, che ha scritto *L'orologio cieco* e recentemente *Il fiume della vita*. Il fiume della vita è il DNA che da milioni di anni "usa" il vivente per trasmettersi, per riprodursi. La prospettiva darwinista è recuperata in chiave moderna, come si vede anche nel concetto di *sconnessione*, che indica l'indipendenza tra la variabilità ereditaria e la selezione naturale, che su di essa agisce.

Un esempio che illustra la teoria genecentrica è il caso famoso della *Biston betularia*, una farfalla notturna che presenta due forme alleliche<sup>6</sup> distinte: una chiara, l'altra scura. In condizioni di ambiente non alterato la prima prevale sulla seconda, poiché le permette, durante il giorno, di mimetizzarsi tra i licheni chiari che ricoprono

la corteccia degli alberi, aumentando le possibilità di sfuggire ai predatori. Durante la rivoluzione industriale in Inghilterra, il forte inquinamento da polvere di carbone provocò la morte dei licheni e copri di fuliggine i tronchi degli alberi: tale situazione favorì la forma allelica scura della farfalla. Con le successive leggi antinquinamento e con il miglioramento delle condizioni ambientali, sono tornati i licheni ed è ricominciata ad aumentare la frequenza della forma allelica chiara, la farfalla bianca. Il caso della *Biston betularia* è stato ampiamente indagato ed è anche uno dei pochi in cui è stato possibile fare delle previsioni.

È naturale domandarsi come può la selezione naturale spiegare il passaggio a forme sempre più complesse e ordinate. Secondo Darwin la selezione naturale è come un architetto che deve costruire una casa ai piedi di una frana utilizzandone i sassi. La forma dei sassi non è dovuta al caso, ma alla struttura della roccia da cui provengono, all'azione del vento e della pioggia, agli urti nel distacco e nella caduta. Casuale invece è il rapporto con l'architetto che ha dovuto utilizzare quello che c'era, riuscendo ugualmente a costruire una casa: le cause che hanno determinato la forma delle pietre non sono connesse con l'opera dell'architetto. In termini moderni, le pietre sono il materiale genetico, l'architetto è la selezione naturale.

Per la riflessione teologica è interessante notare il ricorso ad una metafora in cui l'elemento chiave è l'architetto, un essere pensante. Ciò pone in evidenza come sia difficile trasportare in una metafora l'oggetto di un dibattito scientifico. Nel libro *L'orologiaio cieco* Dawkins afferma: "[...] per quanto l'ateismo possa essere stato logicamente sostenibile prima di Darwin, soltanto Darwin ha creato la possibilità di adottare un punto di vista ateo con piena soddisfazione intellettuale"<sup>7</sup>.

Lo stesso Darwin nella *Variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* si confronta con la teologia e ritiene che la selezione naturale rappresenti un modo accidentale di costruire le strutture del vivente che male si armonizza con l'idea di un Creatore provvidente e previdente che tutto ha organizzato nel modo giusto poiché in questa accidentalità non c'è rapporto tra causa ed effetto, tra la variazione e la selezione<sup>8</sup>.

Anche oggi l'accidentalità è sentita come un grande problema posto dall'evoluzione, perché la selezione naturale si accompagna a meccanismi drammatici, che portano violenza e dolore. La creazione non può essere più concepita come il risultato di un atto unico ed immediato e con un Universo che esce perfettamente compiuto, ordinato e perfetto dalle mani del Creatore; rimane però la consapevolezza, almeno come cristiani, che l'universo ha uno stretto rapporto di dipendenza dal suo Creatore, anche se si evolve nel tempo e quindi parte da una situazione di incompiutezza e disordine per muoversi verso la completezza e l'ordine.

#### *La teoria organismocentrica*

Le teorie evolutive ci dicono che la sofferenza, il dolore e la morte fanno parte "della stoffa stessa dell'universo" come ripeteva Teilhard de Chardin. Prima

di Darwin e Lamarck, al contrario, dominava invece l'idea che l'universo fosse armonioso, perfetto, ordinato, perché uscito direttamente dalle mani di Dio<sup>9</sup>. Questa, in fondo, è l'idea platonica dell'origine, è l'idea contenuta nel *De natura deorum* di Cicerone. A titolo esemplificativo riporto un episodio che ebbe come protagonista Galeno, medico e anatomista romano, il quale, davanti ad un elefante, si interrogò sulla funzione della proboscide. L'impostazione fortemente platonica gli suggerì che ogni organo esiste per una ragione precisa, perché il Demiurgo non fa nulla invano. Dalle osservazioni scoperte che la proboscide è un organo prensile, e alla dissezione, dopo la morte dell'animale, vide che gli strani buchi posti all'estremità sono collegati con le fosse nasali. Ma perché il Demiurgo ha messo le narici così lontane, in cima alla proboscide? Non è possibile che una volta tanto nella creazione abbia fatto qualcosa invano? Galeno continuò nella sua ricerca finché dei viaggiatori gli raccontarono che l'elefante riesce a guardare fiumi profondi tenendo la proboscide alta fuori dell'acqua. Ecco la prova che cercava. Per Galeno il primo scopo della ricerca era il piacere della conoscenza, il secondo era la dimostrazione dell'opera previdente e razionale del Demiurgo e solo per ultima veniva l'utilità di insegnare al medico come curare.

Questo paradigma passò nella scienza occidentale, portando con sé la convinzione che gli adattamenti biologici sono creati da una Mente per un fine. Questa biologia verrà successivamente abbandonata prima da Lamarck e poi definitivamente da Darwin. In questi ultimi anni grazie agli *strutturalisti* - la figura più importante dei quali è B. Goodwin - è stata rivalutata la regolarità di alcuni eventi biologici che rispondono a modelli geometrici e matematici. Un classico esempio di ciò è fornito dalla "serie di Fibonacci", successione di numeri naturali in cui ogni numero (eccetto i primi due che sono entrambi 1) è la somma dei due che lo precedono nella serie<sup>10</sup>. Questa serie è stata descritta dallo stesso Fibonacci per risolvere il primo problema di biomatematica della storia, la crescita di una popolazione di conigli in un ambiente chiuso, ma emerge varie volte in natura. La presenza di questa serie si rende evidente nella struttura di alcuni viventi, come nella spirale del *Nautilus* (cefalopode con una splendida conchiglia fatta a spirali piane), o nel verticillo delle piante (il vertice del ramo da cui si staccano le varie foglie), fatto in modo tale che, laddove le foglie si organizzano a spirale, la successione delle cellule che si dividono nel tempo segua la serie di Fibonacci.

È difficile spiegare l'emergere di queste e di molte altre regolarità geometriche estremamente raffinate con il gioco sconnesso della mutazione-selezione. Secondo Goodwin, siamo di fronte a fenomeni di autorganizzazione: l'organismo vivente presenta strutture che non dipendono dall'informazione genetica, ma sono determinate dall'interazione fra le parti che si trovano al medesimo livello gerarchico. Nella fillotassi<sup>11</sup> fogliare le cellule prodotte nella divisione

cellulare dell'apice meristemato<sup>12</sup> subiscono forze di attrazione e repulsione che le organizzano a spirale; ritroviamo lo stesso gioco di forze alla base della struttura geometrica di un fiocco di neve, che non ha DNA e su cui non agisce la selezione. L'autorganizzazione opera accanto al meccanismo sconnesso della mutazione-selezione, sul quale talvolta ha il sopravvento. Nel DNA sono presenti geni ridondanti e geni silenti che dovrebbero essere eliminati dalla selezione naturale; tuttavia, la loro utilità è forse collegata a fenomeni di autorganizzazione.

Sarebbe scorretto ravvisare nelle strutture geometriche della vita un segno dell'armonia del cosmo, dove l'armonia è quasi la firma del Creatore, di un Dio che scrive l'universo con il linguaggio della geometria. La teoria organismocentrica si limita a considerare alcuni fenomeni di autorganizzazione senza la pretesa di spiegare per intero il mondo della vita né di suggerire piste di indagine alla riflessione di scienza e teologia.

#### *La teoria biosferocentrica o delle connessioni*

Questa teoria prende in considerazione le interazioni che sembrano orientate ad un fine. Aristotele diceva che negli oggetti complessi le parti interagiscono per un fine ben preciso: la stabilità del tutto. Il processo evolutivo quindi comprende anche relazioni finalizzate alla stabilità. I mammiferi, di fronte a variazioni ambientali, fanno entrare in funzione meccanismi metabolici che preservano certi parametri, come la termoregolazione. È probabile che ciò accada anche negli ecosistemi e nella biosfera. La teoria delle connessioni, guardando alla biosfera come ad un oggetto complesso che si evolve, svela nuovi aspetti dell'evoluzione. Con l'apparire della vita, infatti, la salinità del mare si attesta su un valore costante; la temperatura media dell'atmosfera, entro certi limiti, assume stabilità; le quantità di anidride carbonica e ossigeno cessano di variare bruscamente. La vita dunque non ha un ruolo passivo nell'evoluzione: subisce la pressione selettiva dell'ambiente, ma contemporaneamente agisce su di esso per mantenere stabili alcuni parametri. Da una parte perciò la biosfera tende a mantenere la propria stabilità mediante la diversificazione e la complessificazione; dall'altra però è costretta ad evolversi per reagire a fenomeni che non sono sotto il suo controllo e mantenere la stabilità generale del sistema. Teilhard de Chardin è una delle figure che hanno anticipato importanti aspetti della teoria biosferocentrica. Egli considera la biologia come scienza che studia la complessità, ma propone la geobiologia, lo studio dell'evoluzione continentale, quale strumento per capire come si evolve la biosfera. L'oggetto da studiare non sono le connessioni casuali tra viventi e non viventi, ma quelle atte a mantenere stabili i parametri generali della vita<sup>13</sup>.

Un grande scienziato italiano e veneziano, Piero Leonardi, nel libro *L'evoluzione dei viventi* (del 1950), parla della biosfera in termini affascinanti per modernità e preveggenza. I viventi e non viventi sono collegati in modo da formare una struttura che supera quel-

la dell'organismo. Scrive Leonardi: "Ma qual è questo scopo che interessa la generalità dei viventi, che supera la finalità singola di ciascun organismo? Questo scopo al cui raggiungimento è destinata la meravigliosa armonia della Natura? Evidentemente *la perpetuazione della vita sulla Terra, che soltanto grazie a questo equilibrio, a questo continuo processo di autoregolazione, ha potuto superare le varie vicende della sua storia plurimillennaria*"<sup>14</sup>. E ancora: "Si osserva infatti che, anche se ciascuna specie (e addirittura ciascun carattere delle singole specie) evolve con una certa autonomia, gli organismi non risultano del tutto indipendenti nella loro evoluzione, *ma seguono nel loro complesso un indirizzo generale organico e coordinato, il quale ha evidentemente lo scopo di mantenere sostanzialmente immutato, anche nel corso dell'evoluzione generale, l'equilibrio della biosfera*"<sup>15</sup>. L'evoluzione dunque è lo strumento con cui la biosfera si conserva.

Questa riflessione viene oggi portata avanti dal chimico inglese J. Lovelock e dalla biologa americana Lynn Margulis, ben nota per i suoi studi sulla simbiosi. L'evoluzione non è più solo un fenomeno di competizione e predazione, ma anche di cooperazione e di simbiosi e le relazioni che si instaurano tra organismi permettono di colonizzare nuovi ambienti. Consideriamo le sorgenti termali sottomarine, uno degli ambienti più estremi, a causa di camini che emettono acqua calda ricca di acido solfidrico. Tali ambienti vengono colonizzati, fino a sviluppare ecosistemi con una biomassa molto più elevata di quella dei fondali oceanici, da animali autotrofi che vivono in simbiosi con alcuni batteri, anche intracellulari. Questi batteri utilizzano l'acido solfidrico per la chemiosintesi, rifornendo così di carbonio gli animali autotrofi.

Se siamo il pianeta anomalo, la cui atmosfera è fuori dall'equilibrio termodinamico e i cui parametri rimangono stabili da miliardi di anni, non è per una fortunata combinazione, che ha permesso la nascita della vita e la sua sopravvivenza, ma è perché la vita, una volta instaurata a livello planetario, è riuscita a controllare la stabilità dei parametri ambientali.

#### *Riflessioni teologiche*

Teilhard de Chardin viene oggi rivalutato in tutta la sua importanza di scienziato. È il fondatore della paleontologia dei vertebrati in Cina; uno dei componenti dell'équipe che ha scoperto l'Uomo di Pechino, il primo a studiare la fauna fossile associata a quei resti umani per poterli datare con precisione, tra i primi a studiare i primi fossili associati ed è anche tra i primi che hanno posto lo studio dell'evoluzione in prospettiva biosferocentrica, analizzando la complessità. La biologia evolutiva non può fare a meno delle tecniche di indagine della complessità perché la biologia è la scienza che per definizione studia l'infinitamente complesso. E l'ultimo oggetto complesso che va indagato nella sua evoluzione è proprio la stessa Biosfera. Egli però non fu solo un importante scienziato, ma anche colui che ha aperto nuove piste per trovare una

sintesi tra teologia ed evoluzione. Nella sua prospettiva biosferocentrica l'uomo diventa uno strumento decisivo per mantenere la stabilità della biosfera. Il senso dell'evoluzione cosmica porta alla vita, che si sviluppa in strutture sempre più complesse all'interno della prospettiva globale di sopravvivenza della biosfera. L'ultima struttura complessa è l'uomo, che crea un'altra sfera, la *Noosfera*. L'universo pertanto è creato in modo da procedere con le proprie forze verso un ordine: parte da uno stato di disordine originario, da "un molteplice", come dice Teilhard de Chardin, e si organizza costituendo strutture che devono entrare in relazione. Ci sono così necessariamente spazi di imprecisione, di indeterminazione che, dal punto di vista umano, sono drammatici perché comportano dolore, sofferenza, morte, e l'incapacità di accettare o comprendere il dolore è qualcosa che allontana dalla salvezza. Egli scrive: "Non si muore come conseguenza del peccato, si muore perché altri possano vivere". Da paleontologo che studia i fossili, vede come tutta la storia della vita sia una vicenda di sostituzioni continue; la morte è necessaria come un elemento fisiologico della vita. "L'evoluzione procede a tentoni tra il gioco di grandi numeri e la casualità" scrive ancora Teilhard, per indicare all'uomo il suo ruolo nell'evoluzione: costruire la terra. La prospettiva escatologica dunque non è più personale, ma coinvolge l'intera umanità e la terra stessa. Caduta la visione di un universo statico e perfetto, Teilhard de Chardin sostiene l'idea che il cosmo, nella sua interezza, si deve muovere verso la perfezione. Recuperare il valore dell'uomo sulla terra e nei meccanismi evolutivi è anche il modo in cui l'essere pensante riesce a diminuire le ragioni di dolore, anche se di alcune non è manifesto il senso. Forse la ragione ultima della rottura, che noi chiamiamo peccato originale, risiede nel fatto che non vediamo direttamente il piano di Dio. Questa considerazione di Teilhard è importante perché introduce il significato teologico dell'evoluzione, secondo il quale l'essere pensante nasce per rendersi conto di essere il referente di una proposta di alleanza con il Creatore<sup>16</sup>.

Qui risiede l'originalità del suo pensiero teologico: legare all'evoluzionismo il cammino dell'umanità verso il *punto omega*, il momento della seconda venuta di Cristo. L'uomo, accettando l'alleanza con Dio, diventa capace di preparare il cosmo a questo evento. Questa concezione è un vero ribaltamento di prospettiva perché apre una grande pista di riconciliazione tra scienza e teologia. Teilhard afferma, rifacendosi al cardinale Newmann: "La mia vocazione è quella di portare quanto c'è di bello, di buono e positivo nel mondo moderno verso la Chiesa". Ovviamente, per lui scienziato, una delle novità della modernità era l'evoluzione. E, rife-

rendosi all'evoluzione, sostiene: "L'evoluzione implica un modo particolare di creare che ha un profondo valore ontologico"<sup>17</sup>.

Il modo di creare in una prospettiva evolutiva, sposta, come abbiamo visto, nel futuro l'ordine e fa dell'azione umana, guidata dall'intelletto umano illuminato dall'alleanza col Creatore, lo strumento per costruire la terra verso questo futuro. Una lezione più che mai necessaria in un momento in cui l'azione umana rischia più di distruggere che di preservare la biosfera<sup>18</sup>.

\* Testo rivisto dall'autore di una conferenza tenuta a Venezia il 13 maggio 1999.

<sup>1</sup> Cfr. L. GALLEN, *Biologia*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 24-37.

<sup>2</sup> J. HUXLEY, *Evolution, the modern synthesis*, Allen and Unwin, London 1942.

<sup>3</sup> Cfr. L. GALLEN, *Novecento biologico*, in *Novecento/Novescenti. La cultura di un secolo*, a cura di E. Agazzi, La Scuola, Brescia 2000, pp. 229-248.

<sup>4</sup> Per una storia del contributo di Rosalind Franklin alla scoperta della struttura a doppia elica del DNA, cfr. A. SAYRE, *Rosalind Franklin and DNA*, W.W. Norton and Co., New York 1978.

<sup>5</sup> Una descrizione dettagliata delle teorie si ritrova in L. GALLEN, *Aspetti teorici della biologia evoluzionistica*, in P. FREGUGLIA, *Modelli matematici nelle Scienze Biologiche*, Quattro Venti, Urbino 1998, pp. 11-66. A questo articolo si rimanda anche per la bibliografia. Una trattazione delle tre teorie con una discussione filosofica ed epistemologica e la relativa bibliografia è anche in GALLEN, *Biologia*, op. cit.

<sup>6</sup> Gli alleli sono i geni da cui dipendono le variazioni di uno stesso carattere. Per esempio, esistono diversi alleli responsabili del colore dei capelli. Ognuno di questi geni è responsabile di un diverso colore, e solo uno di essi può occupare il *locus*, all'interno del codice genetico, in cui la sua funzione diviene attiva. Per questa ragione non è infrequente il caso di fratelli - cioè individui con patrimonio genetico molto simile - che hanno capelli, occhi e carnagione, di colore diverso (N.d.R.).

<sup>7</sup> R. DAWKINS, *L'orologio cieco*, trad. it. Rizzoli, Milano 1988, p. 22.

<sup>8</sup> C. DARWIN, *Variazione degli animali e delle piante allo stato domestico*, trad. it. UTET, Torino 1878, pp. 747-749.

<sup>9</sup> Per una discussione più ampia e per la relativa bibliografia, ci riferiamo a L. GALLEN, *Teologia naturale e Teologia della Natura*, "Nuova Secondaria", 17 (2000), n° 5, pp. 32-42.

<sup>10</sup> La successione si sviluppa in questo modo: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, e così via (N.d.R.).

<sup>11</sup> Disposizione delle foglie sul fusto che varia da specie a specie e che risponde all'esigenza di ottimizzare l'esposizione alla luce solare (N.d.R.).

<sup>12</sup> Termine botanico che designa l'estremità - del fusto, del ramo o della radice - costituita da tessuti a carattere embrionale e indifferenziato, cioè capaci di accrescimento (N.d.R.).

<sup>13</sup> L. GALLEN, *Il messaggio di Teilhard de Chardin*, "Concilium", 36 (2000), n° 1, pp. 153-166.

<sup>14</sup> P. LEONARDI, *L'evoluzione dei viventi*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 298.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>16</sup> Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1993.

<sup>17</sup> *Id.*, *Journal*, Tome I, Fayard, Paris 1975, p. 264.

<sup>18</sup> Cfr. *Id.*, *L'ambiente divino*, trad. it. Queriniana, Brescia 1994.



## INCONTRI DI LITURGIA PASTORALE 2002

Per iniziativa del Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro", dell'Ufficio Liturgico Diocesano e di alcuni parroci di Venezia avranno luogo gli *Incontri di Liturgia Pastorale*, che quest'anno saranno dedicati ad illustrare le modifiche che saranno introdotte nelle preghiere e nei rituali della celebrazione del matrimonio.

Gli incontri si svolgeranno secondo il seguente calendario:

Martedì 29 gennaio ore 18.00

*La lezione della storia*

(Roberto Tagliaferri)

Mercoledì 30 gennaio ore 18.00

*Nuove pagine bibliche nel rito*

(Renato De Zan)

Giovedì 31 gennaio ore 18.00

*Apertura di nuovi orizzonti nelle preghiere*

*e nei riti della liturgia nuziale*

(Andrea Grillo)

Tutti gli incontri si svolgeranno presso la sede del Centro Pattaro.

## LETTORI IN DIALOGO



## "IO NON PERDONO"

*Qualche giorno fa ho sentito un presbitero affermare che non si deve perdonare il colpevole, se non si pente. E' chiaro, se si tratta di assoluzione sacramentale. Ma per i casi "privati" il discorso non mi ha convinto. E, ripensandoci, mi sono detta: quando Gesù in croce ha pregato il Padre di perdonare i crocifissori (e, quindi, in cuor suo li aveva perdonati), si illudeva che fossero pentiti? Non credo proprio. E non è questo il modello di comportamento per un cristiano?*

*Il perdono dato "gratuitamente", cioè senza aspettare nulla in cambio, neppure la richiesta di perdono, non è "segno" dell'amore gratuito di Dio, che ci ha amati quando eravamo peccatori, e di Gesù che è morto non "per una persona dabbene" ma per i peccatori? E proprio questo perdono umanamente assurdo non può costituire un'azione d'urto per far germinare il pentimento nel cuore degli ingiusti aggressori (come è successo per i brigatisti rossi, grazie all'atteggiamento della famiglia Bachelet)?*

*Caterina Giada (Venezia)*

Pentimento e perdono sono concetti banalizzati nella società contemporanea, con pericolose ricadute anche in ambito ecclesiale, nella vita spirituale e nella concezione stessa della fede cristiana.

Il perdono è una cosa seria. Così appare nell'Antico e nel Nuovo Testamento: non consiste nel chiudere gli occhi di fronte al male. Dio non perdona chi non si pente, cioè chi non è disposto a staccarsi dal male. Certo Dio continua ad amare il peccatore; ma tutta la storia della salvezza non consiste affatto nella dichiarazione che in fondo il male non esiste. Essa si sviluppa, invece, come l'instancabile impresa di Dio in Gesù Cristo per staccarci dalla potenza del male che ci

schiavizza. Anche noi - come ci ammonisce il vangelo - dobbiamo amare pure i nostri nemici, mai cedere allo spirito di vendetta, pronti invece a sacrificarci per coloro che ci hanno fatto del male, ma sempre consapevoli che il nostro perdono non consiste nel lasciarli nel loro peccato: deve incontrarsi con il loro pentimento; altrimenti è acqua fresca, è appunto un chiudere gli occhi sul male che rimane.

Del resto nei vangeli - se non erro - Gesù perdona solo quelli che o con le parole o con i gesti o con il loro atteggiamento dimostrano di essere pentiti. Per gli altri ha parole di fuoco che non per nulla oggi non si usano più nella Chiesa, nella pastorale ordinaria, indebolita dalla dominante cultura del relativismo e in fondo dell'indifferenza: "Via, maledetti!", "Allontanatevi da me, operatori d'iniquità" ecc. ecc. Gesù non era certo animato da spirito di vendetta, ma non chiudeva gli occhi di fronte al male, invitava con dolcezza ma anche, quando era necessario, con durezza al pentimento, al ravvedimento sincero.

E veniamo al versetto di Luca 23,34. Gesù non concede alcun perdono, non dichiara di perdonare, scusando. Prega il Padre, come aveva raccomandato ai suoi discepoli di fare: "Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori" (Matteo 5,44). Prega il Padre di perdonare presentandogli la giustificazione: "Non sanno quello che fanno". Ma chi erano costoro? Certamente i crocifissori esplicitamente menzionati nei passi paralleli e implicitamente identificati, subito dopo, da Luca in quelli che tirarono a sorte le sue vesti: erano i Romani impegnati a compiere il loro dovere di soldati, non sapendo nulla dell'identità di Gesù e di quanto stava consumandosi.

Va da sé che il nostro pentimento non ci assicura automaticamente il perdono: questo resta sempre una

grazia da invocare. Di qui la preghiera di Gesù e, poi, quella, analoga, di Stefano (Atti 7,60b). E la nostra. Non ne segue, però, un'assoluzione puramente formale che lascia il colpevole nel suo peccato: il perdono assolve solo il peccatore che si pente. Del resto, sempre in Luca, Gesù dichiara: "Se non vi convertite, perirete" (13,3).

Non è certo rispettosa la domanda che certi giornalisti pongono a chi è stato vittima di violenze fisiche o morali: "Lei perdona?" Che cosa rispondere in tale circostanza? Al di là delle intenzioni encomiabili e della testimonianza di soggettiva apertura alla carità evangelica, la risposta positiva, che talora viene data, la concessione del perdono a chi non si pente e non lo chiede possono qualche rara volta scuotere il colpevole e condurlo al pentimento, ma in generale tende ad attenuare nel colpevole e nella pubblica valutazione la consapevolezza della colpa e della sua gravità. Non per nulla l'Antico e il Nuovo Testamento non risparmiano ai peccatori impenitenti durissime parole di "maledizione" che pure in una società secolarizzata e spesso cinica, come la nostra, potrebbero ancora produrre non deboli effetti deterrenti.

Dovremmo essere sempre prontissimi a perdonare chi si pente del male compiuto. Il citato evangelista Luca riporta in questi termini l'invito di Gesù a perdonare sempre: "Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonagli. E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi penito, tu perdonagli" (17,3b-4). Al microfono dei giornalisti si dovrebbe, quindi, rispondere: "Io non perdono fino a che il colpevole non si pente; non desidero, però, affatto vendetta; sarei anche pronto a soccorrerlo - se ne avesse bisogno - memore del monito di Paolo: 'se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare, se ha sete, dagli da bere' (Romani 12, 20). Ma il perdono, no: un perdono che non si incontra con il pentimento liberatorio del colpevole è una triste e dannosa finzione. Pregherò intensamente perché egli si penta, possa sperimentare la misericordia di Dio, si converta a una vita più degna, accetti la giusta pena che lo Stato dovrà infliggergli per reinserirlo, riscattato e rieducato, nella società civile e perché, se credente, possa venire riaccolto con gioia nella comunità ecclesiale. A un pentito così perdono di tutto cuore, per quanto grave e doloroso sia il male che mi ha recato".

Bruno Bertoli

## ALTRI RICORDI DI DON GERMANO

*Carissimi amici, qualche parola ancora dopo la presentazione di Mario Cantilena dell'epistolario tra don Germano e suor Franca, per continuare a parlarne tra amici.*

*C'è da dir grazie a suor Franca per questo libro in cui è presente di nuovo don Germano, il suo sorriso, la sua ironia affettuosa, il suo sguardo compassionevole*

*verso un'umanità - tutti noi e lui stesso nel conto - comune, banale, usurata dal tempo e dalla fatica di vivere ma desiderata ed amata dal buon Dio, dal Dio buono che è padre misericordioso per tutti.*

*Soprattutto queste pagine sono il canto di lode di don Germano al Padre, un canto che incessante si eleva dal "confine", da questa zona aspramente dolorosa, in cui a don Germano viene meno progressivamente l'energia del vivere nella sofferenza sempre più atroce della malattia. Qui don Germano ha saputo abitare comunque in compagnia del suo Signore; queste lettere dicono della convinzione di don Germano, praticata con rigore fino all'ultimo, che ogni momento della nostra esistenza è prezioso agli occhi di Dio ed è visitato dal suo amore.*

*Assioma durissimo quando la carne è trafitta dal male, ma che don Germano ha reso autentico consumandosi alla sequela del Cristo crocifisso, nell'amore per tutti coloro che il suo Signore ha continuato a mettergli sulla strada, fedele sempre nel compierne la volontà.*

*Don Germano da teologo, da studioso, da grande intellettuale ha tessuto interpretazioni acute e raffinate della Parola di Dio, ma è nella sua carne, straziata da una sofferenza continua ed indicibile che ha dato senso ed autenticità a quanto ha sempre sostenuto: Dio ama di un amore incontenibile ogni uomo nella sua peculiarità e lo cinge di un assedio implacabile perché si accenda d'amore e trovi la sua felicità al modo della creatura che si sa creata, fragile, limitata, ma capace di fare cose buone, se si orienta a cogliere la volontà del Padre. Ed ecco la bella frase in epigrafe: "Non amo la croce, amo il tuo amore sulla croce", dunque amo, dice don Germano, Cristo che si è lasciato crocifiggere in totale sottomissione alla volontà del Padre e nel mistero invalicabile della sofferenza e del male.*

*Don Germano non cerca teodicee; Cristo è davanti a noi tutti crocifisso sulla croce piantata sul Golgota e va amato e perciò seguito nel suo darsi tutto a tutti. Il libro, pur nella terribilità di una morte imminente, ci riconsegna la dolcezza paterna di don Germano che, come un padre amoroso, si pone con queste pagine tra noi e l'inutilità brutale della sofferenza, per indicarci il senso del soffrire, per lasciarci detto che anche questa esperienza devastante, vissuta nell'abbandono a Dio, non annienta ma consente di scoprirlo vicino a sé, persino nei momenti di aridità e silenzio.*

*Queste lettere testimoniano anche del grande affetto che ha accompagnato don Germano verso la morte; se è vero che il passaggio si fa da soli è anche vero che l'amicizia ne mitiga e ne addolcisce l'angoscia, diventando anch'essa icona preziosa dell'amore paterno di Dio.*

*Grazie anche per questo a suor Franca che, accogliendo l'invito di don Germano, ci ha consegnato questo tesoro di affetti e che, condividendo con noi l'esperienza privata della sua amicizia con don Germano, ha contribuito ad arricchire la nostra.*

*Vi ringrazio per l'ospitalità e vi saluto molto cordialmente.*

Gabriella Cecchetto (Venezia)



## PROPOSTE DI LETTURA

BRUNO BERTOLI, *La Chiesa di Venezia. Tappe di un itinerario nella storia*, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 2001.

Il vigore concettuale di sintetizzare in un numero circoscritto di capitoli e di pagine una storia millenaria e complessa; la capacità di raccontare con parole piane e in modo accattivante congiunture ecclesiali, politiche e culturali, non meno che questioni storiografiche e biografie spirituali, senza rinunciare a far balenare l'immediatezza espressiva delle fonti; l'inventiva di affiancare tutto questo, pagina per pagina, con un vero e proprio, articolato e suggestivo "discorso" per immagini: questo il nuovo cimento, tutt'altro che semplice, affrontato da don Bruno Bertoli nell'ultimo dei suoi lavori storici.

Il nuovo volume si inserisce in una produzione ricchissima e relativamente recente di ricerche sulla storia della Chiesa veneziana. Ad essa ha contribuito, come è noto, con appassionata dedizione lo stesso don Bruno, sulla scia dell'impegno altrettanto intenso che era stato di don Silvio Tramontin e che tuttora connota i contributi di don Antonio Niero e di altri studiosi. Non solo autore in prima persona, ma anche animatore di un pregevole ciclo di convegni e di numerosi incontri sulla storia della Chiesa veneziana, che ha a sua volta dato origine alla nota collana in dieci volumi usciti fra 1987 e 1997 e ad altre autonome monografie, don Bruno riprende oggi nuovamente, sulla scorta sicura di tali studi specialistici ma con un differente registro comunicativo, a ripercorrere le tappe dell'itinerario di una Chiesa locale nella storia.

La dimensione esplicitamente divulgativa del volume è accentuata da una linea grafica, curata da Alberto Prandi con la collaborazione di Peppe Clemente, ammiccante e vistosa, sia nelle intestazioni degli otto capitoli in cui è scandita la narrazione (*Gli inizi, Fermenti innovatori, La stagione della Riforma, Le riforme del Concilio di Trento, Nel secolo dei lumi, Tramonto della Serenissima e impatto con la modernità, Nello Stato unitario, Alla luce del Concilio Vaticano II*), che nella disposizione delle numerose "finestre" monografiche ove si fa ricorso sovente - in una molteplicità di affondi critici in proficuo contrappunto con il discorso principale - a brani da testi originali e da saggi storici. Non poca parte dell'attrattiva dell'opera, e sua principale cifra comunicativa, è costituita infine dal ricchissimo apparato di illustrazioni inserite con studiati accorgimenti entro il testo: immagini e dettagli tagliati con sicura originalità o moltiplicati da riprese di trasparenze, tratti da un variato repertorio iconografico costituito da mosaici, incisioni, quadri, affreschi d'epoca, ma pure, specie per l'ultimo secolo, da numerose significative fotografie.

Una storia della Chiesa di Venezia per tappe, dunque, per veloci sintesi e ampiamente selettiva: redatta tuttavia da uno studioso che si è pure confrontato nel suo lavoro di storico con ricerche accurate d'archivio, con edizioni di fonti e con acute e distese analisi storiografiche. Quale allora l'obiettivo di un'operazione editoriale di questo genere? Quale il significato di una simile storia della Chiesa?

La scelta del linguaggio divulgativo e direttamente comprensibile, dell'impianto cronologico punteggiato di immagini, vuole certamente corrispondere ad alcune aspettative. Fra esse quella, che si intende forse indirettamente sollecitare, di far uscire la storia della Chiesa dai recinti esclusivi dell'accademia o della ricerca erudita per riconsegnarla ad una conoscenza ampia e generalizzata: una conoscenza che nella dimensione della Chiesa locale aspiri a divenire riappropriazione consapevole della propria specifica tradizione, diversa da quella di altre Chiese particolari; che divenga riscoperta della propria identità storica quale comunità ecclesiale particolare nella consuetudine spirituale e intellettuale con quanti in essa ci hanno preceduto; che solleciti in definitiva la riaffermazione della propria fede quale *tradizione vivente*. La dimensione del passato, anche sul piano ecclesiale, continua dunque a sostanziare di spessore il nostro presente e a conferirgli insostituibili elementi di riflessione e di comprensione: "La conoscenza storica - ricorda lo stesso don Bruno nella presentazione di apertura - può far scoprire ciò che del passato pesa oscuramente sull'oggi del singolo e della collettività".

Ma un secondo tema appare sotteso a tutta l'opera, non attenuato, anzi forse enfatizzato dai ritmi scorrevoli e concisi dell'intera esposizione. Quale storia della Chiesa ci propone questo volume? Ritornano qui, nelle *dichiarazioni di intenti* del suo autore al proposito, alcune riflessioni metodologiche a lui care, che egli stesso ha avuto modo di sviluppare compiutamente in diverse occasioni - ricordiamo fra le altre le lucide pagine su *La storia delle Chiese locali: una nuova storiografia ecclesiastica?* del 1995, in cui don Bruno ripercorreva l'evoluzione di un dibattito quarantennale del quale egli è stato certamente e direttamente partecipe<sup>1</sup> - e alle quali si è ispirato anche il suo lavoro maggiore di storico.

Anche la storia della Chiesa è, a tutti gli effetti e in senso non attenuato, storia vera e propria. Non è quindi, non deve essere, apologetica: "Non si offre l'immagine di una Chiesa storica tutta bella e pura: ciò sarebbe offensivo per la verità e per la stessa identità della Chiesa. Essa infatti è pellegrina su questa terra, chiamata a santità ma sempre alle prese con il peccato". Deve tuttavia essere storia della Chiesa "quale è in se stessa". Non solo storia politica o sociale, dunque, né semplice giustapposizione di brani di storia ecclesiastica con i diversi contesti economici, sociali, culturali e politici.

La dimensione dell'incarnazione diviene una volta ancora, nelle pagine di don Bruno, chiave decisiva per la comprensione dei tratti della più autentica "vita propria" della Chiesa, e della Chiesa di Venezia in particolare: "nella sua vocazione, nel suo cammino illuminato dalle Scritture e vivificato dai sacramenti, nelle sue difficoltà e infedeltà, nelle sue realizzazioni storiche; con i vescovi, i preti, i religiosi che l'hanno guidata ma anche con la significativa attività del suo laicato".

Francesca Cavazzana Romanelli

<sup>1</sup> In *Storia locale e storia regionale. Il caso veneto*, Atti del Convegno di studi, Treviso 12 marzo 1994, a cura di F. Cavazzana Romanelli e L. Puppi.



## L'ANTICO TESTAMENTO NEL VANGELO DI MATTEO\*

Piero Rattin

La patria del vangelo di Matteo sembra essere la Siria della seconda metà del primo secolo. Lo si deduce da alcuni particolari che emergono qua e là dall'opera stessa:

- la sinagoga dei farisei è ben piantata, è potente: è necessario prendere le distanze da essa;
- la comunità per la quale è scritto è composta da giudei che hanno accettato il vangelo di Gesù (giudeo-cristiani): tutti parlano greco, qualcuno capisce l'aramaico, nessuno l'ebraico;
- il legame con la tradizione precedente (l'Antico Testamento, soprattutto) è forte, ma si percepisce anche la necessità di aprirsi alle culture, al futuro, agli orizzonti del mondo: la necessità della "missione";
- l'apostolo Pietro gode di un'autorità indiscutibile all'interno della comunità.

Una città della Siria (quale esattamente non si sa, ma è irrilevante) sembra essere stata l'ambiente che risponde a queste caratteristiche particolari.

Tra esse, una tra le più rilevanti - e comunque quella che ci interessa di più in questa riflessione - è il riandare frequente, quasi ossessionante, alla Scrittura, cioè all'Antico Testamento. Occorre cercare l'origine di questo modo di procedere, prima ancora che in Matteo, nella Chiesa primitiva, che cercava di illuminare l'evento di Gesù con quanto già nell'AT era stato annunciato, o più esattamente in Gesù stesso, che per primo sembra aver interpretato alla luce di quella rivelazione la sua vicenda, soprattutto nelle sue battute conclusive (cfr. Mc 14,49). Resta però il fatto che il costante riferimento alla Scrittura (ribadisco che per Scrittura si intende l'AT), tra gli scritti del Nuovo Testamento è una caratteristica originale di Matteo.

Tali riferimenti a volte sono espliciti: l'evangelista nomina espressamente "le Scritture", senza altra specificazione; oppure parla di Legge (intendendo la *Torah*, la Legge di Mosè, che si identifica con il Pentateuco), a volte di Profeti, altre volte ricorre al binomio "la Legge e i Profeti". Si può subito affermare che Matteo si colloca in un'angolatura profetica: il Gesù di Matteo, anche quando cita la Legge, lo fa da profeta, per coglierne lo spirito autentico ben aldilà della pura espressione formale o letterale. Altre volte l'evangelista introduce le citazioni con delle perifrasi di vario genere: "Dio ha detto" (15,4), "La Scrittura dice" (21,13), "Non avete letto quello che vi è stato detto da Dio?" (22,31); oppure "Mosè ha detto" (22,24), "Non avete mai letto che ...?" (21,16). Certe volte i riferimenti sono sottintesi, senza alcuna introduzione.

Le citazioni esplicite della Scrittura sono state calcolate: sarebbero almeno 63. Non c'è vangelo che abbia un numero così elevato di citazioni e di allusioni all'AT. Il più citato dei libri della *Torah* è il Deuteronomio: come dice la parola stessa, è il libro che educa all'os-

servanza della Legge di Dio, al comportamento morale; Matteo è molto sensibile all'aspetto della coerenza tra fede e opere, che chiama "frutti", o "buoni frutti": è naturale che tra i libri del Pentateuco si rifaccia spesso al Deuteronomio.

Altro settore veterotestamentario molto familiare è quello della tradizione profetica (Matteo parla 38 volte di profeti; 27 volte ne cita esplicitamente le parole): lo fa - come ho già detto - per interpretare "profeticamente" la *Torah* di Mosè, ma soprattutto per illuminare la persona e l'opera di Gesù, in particolare nel grande evento conclusivo della passione e della morte; a questo punto si infittisce anche il ricorso ai Salmi: l'evangelista li utilizza come "profezia" per spiegare ciò che sta capitando a Gesù.

Tra le varie modalità con le quali queste citazioni vengono fatte (ma, potremmo dire meglio, tra le motivazioni per le quali vengono fatte) una si distingue per frequenza, tanto da apparire come una specie di ritornello: "perché si compisse la Scrittura", ovvero: "perché si compisse ciò che fu detto dai profeti", seguita dalla citazione del testo in questione. Gli studiosi le chiamano "citazioni del compimento"; accompagnano tutti i grandi momenti della vita di Gesù, a partire dalla nascita: "Tutto ciò avvenne perché si compisse ciò che fu detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio e sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio-con-noi" (1,22-23). Queste citazioni ci fanno sospettare l'esistenza di un motivo non soltanto letterario, o culturale, ma più profondo e più decisivo: teologico nel vero senso della parola. Questo riferimento, quasi pedante, all'AT ha a che vedere pienamente con il messaggio che questo vangelo intende trasmettere; ignorarlo, o prenderlo come un banale intoppo che frena la lettura, significherebbe mettere a repentaglio la possibilità di recepire quel messaggio. Prima di cercare di individuare questo motivo teologico, vorrei completare il quadro. Ciò che ho detto a riguardo di riferimenti e citazioni non basta per dare ragione del rapporto particolare del primo vangelo con l'AT, che va ben oltre questi dati, in un certo senso esteriori. Dietro tutto questo c'è una mentalità, ci sono categorie di linguaggio, parametri e criteri di interpretazione, che a prima vista potrebbero sfuggire. Per esempio, Matteo afferma più volte che Gesù è il "Dio-con-noi": bella definizione che - com'è noto - trae da Isaia; ma perché proprio questa e non altre? Il motivo sta nel fatto che questa definizione in realtà è un'icona; dietro ad essa vi è una chiave di lettura che è fondamentale per la fede e l'esperienza biblica: quella dell'alleanza, o meglio, della nuova alleanza. Gesù - Cristo, cioè Messia - è la concretizzazione del grande sogno di Dio: entrare in relazione vera con gli uomini; una relazione la cui intensità è totalmente nuova e la

cui durata è intramontabile. Il vangelo si apre con l'affermazione che Gesù sarà il Dio con noi e si chiude con la garanzia data dallo stesso Gesù: "Io sarò con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo".

E quando parla di Gesù e lo presenta come Maestro, si percepisce in quelle descrizioni l'influsso della corrente sapienziale della Bibbia: Gesù è l'incarnazione della Sapienza preesistente che Dio aveva fatto pregustare già alla coscienza dell'antico popolo d'Israele.

Non parliamo poi delle forme letterarie usate da Matteo e che provengono dalla letteratura profetica e da quella narrativa dell'AT; basti pensare solo alla genealogia con la quale si apre il suo vangelo.

A questo punto torniamo alla domanda che avevamo lasciato sospesa. Quale sarà il motivo teologico che ha spinto l'evangelista Matteo a procedere in questo modo? È un motivo tanto determinante da contrassegnare addirittura il messaggio che il suo vangelo offre?

Per dirla in parole molto povere - ma che andranno poi delucidate - ci si potrebbe esprimere così: Dio non è un avventuriero emotivo, che piomba come un fulmine dentro la storia degli uomini; il dono che ci offre, e di cui abbiamo assoluto bisogno, non è un fungo che nasce in una notte. È sorprendente, certo: quando si manifesta egli è sempre sorprendente, ma non sconosciuto o inatteso. Dio le cose le fa con sapienza, cioè con ponderatezza, lungimiranza, determinazione; attua la sua salvezza all'interno di un progetto, che realizza passo dopo passo, dentro la storia degli uomini, non al di sopra di essa, o in parallelo. E lo fa senza forzature indebite, ma con modalità che rispettano pazientemente il cammino e la maturazione di quel popolo con il quale ha deciso di fare la sua storia. La salvezza biblico-cristiana è appunto storia di salvezza (il che è vero per l'esperienza collettiva, come per quella individuale: non c'è una salvezza, senza una storia di salvezza). Noi non siamo destinatari di un intervento divino sporadico e immotivato, ma di un disegno sapiente che, nel suo progressivo dispiegarsi, ci rivela un volto divino i cui tratti essenziali sono la fedeltà, la continuità, la lungimiranza e la determinazione. Ecco, in parole povere, quel motivo teologico di cui dicevo - e che ha animato il primo evangelista - forse potrebbe essere espresso così.

Tuttavia, questa conclusione ha bisogno di essere suffragata da un ragionamento.

La prima cosa da osservare è che Matteo non è l'unico, in quel primo secolo e in quell'ambiente, a porre il confronto tra gli eventi del suo tempo e l'AT. Vi era tutto un filone letterario impegnato a illuminare le antiche pagine della Bibbia con gli avvenimenti del presente: questi - si diceva - spiegano ciò che nella Bibbia è scritto. *Midrash peshet* era il nome di questa forma di letteratura tipicamente giudaica; il suo modo di procedere era ben chiaro: dall'AT, punto di riferimento prioritario, si risaliva fino al presente, affinché l'attualità di questo potesse illuminare quello. Matteo però procede diversamente: non è l'AT ad essere prioritario, bensì Gesù Cristo, l'evento di Gesù Cristo. Matteo - e i primi cristiani con lui - utilizzavano le antiche Scritture soprattutto come strumenti per me-

glio comprendere e annunciare Gesù: è Gesù la chiave di volta di tutto, non l'AT. Se ne ha una dimostrazione evidente in un testo proprio di Matteo: "Ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche" (13,52). Le cose nuove, appunto, hanno la priorità su quelle antiche.

La storia di Gesù, per Matteo, a rigor di termini non inizia con Gesù, comincia con la storia di Dio con il suo popolo (1,17), ma con la nascita di Gesù ha inizio una svolta decisiva: una svolta che si realizza compiutamente nella sua morte e risurrezione. Ed è interessante osservare che proprio questo evento - capitale per la fede cristiana - costituisce una specie di discriminante, o di spartiacque: mentre il Gesù terreno - il Gesù che percorre le strade della Palestina - è compreso e interpretato con la luce che viene dall'AT, il Signore risorto invece è presentato come il Signore di una comunità nuova, dove il suo insegnamento (che comprende la Legge antica) sostituisce la Legge, o ne è comunque il criterio di interpretazione autentica.

I riferimenti all'AT perdurano fino alla morte e risurrezione di Gesù; da quel momento in poi non ci sono più accenni all'AT. Si è entrati in una nuova fase di storia: le chiare allusioni a un mondo vecchio che finisce e a un mondo nuovo che nasce, che Matteo inserisce tra il momento della morte e quello della risurrezione di Gesù, lo comprovano decisamente.

La rivelazione, dicevo, segue un percorso storico ritmato sulla capacità degli uomini a lasciarsi coinvolgere da essa; la loro storia diviene così "storia di salvezza". Vi è un dinamismo divino in questo modo di procedere che fa di quella storia di salvezza un cammino in avanti, un itinerario di maturazione progressiva, inarrestabile. Lo cogliamo, tra il resto, da certe affermazioni di Gesù - riportate da Matteo - che, lì per lì, sembrano contraddittorie tra loro; fanno parte del discorso della Montagna. Gesù afferma: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti. Non sono venuto ad abolire ma a compiere" (5,17). In quello stesso contesto, però, Gesù offre un insegnamento che si pone in alternativa con quello che nella Legge era scritto; è evidente il ritornello che si ripete nel discorso della Montagna: "Avete inteso che fu detto agli antichi ... [e cita la Legge di Mosè]. Ma io vi dico ..." (5,21 ss.). È naturale, allora, chiedersi (come facevano i giudei) se egli sia venuto a compiere o ad abolire. Come può da un lato dire "finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno della legge, senza che tutto sia compiuto" (5,18), e dall'altro presentare subito dopo un insegnamento ben più autorevole e superiore a quello di Mosè?

Il compimento della Legge, cui Gesù si riferisce, non va inteso nel senso deterioro in cui lo intendevano certi Farisei: non è osservanza esteriore, compimento della Legge presa alla lettera; così facendo, scribi e farisei avevano finito con lo stravolgere la volontà di Dio. Gesù, al contrario, che non raramente sembrava trasgredire la lettera della Legge (e per questo era accusato da scribi e farisei), in realtà era mosso da auten-

tica passione per la volontà del Padre: egli era fedele allo spirito della Legge. Non si limitava ad eseguire la Legge: era troppo poco; egli compiva la volontà di Dio, di cui la Legge era canale e strumento, ma che gli uomini avevano ingorgato con la massa delle loro tradizioni. Dall'inizio alla fine, Matteo sottolinea l'importanza del compiere la volontà di Dio: di questo Gesù è modello.

Con Gesù, è stato detto, avviene un'eccezionale radicalizzazione della volontà di Dio, e dell'obbedienza dell'uomo a tale volontà. Questa però non è un'esclusiva di Gesù: anche i farisei, anche la comunità di Qumran, erano dell'idea che l'obbedienza a tale volontà dovesse essere radicale e incondizionata; per loro, però, si trattava di una radicalizzazione nel senso della quantità: quanti più precetti ci sono da osservare - e si osservano - tanto più si è fedeli a Dio (erano arrivati a calcolarne 613, com'è noto). La radicalizzazione operata da Gesù non è nel senso della quantità, ma della qualità; quella che Gesù vive e insegna non è la moltiplicazione dei precetti ma l'intensità dell'obbedienza. Intensità possibile, finalmente, perché non è più soggezione come quella dello schiavo al padrone, ma relazione con il Padre: è l'amore ad animare quell'obbedienza. È per questo che quell'obbedienza non può più essere parcellizzata o limitata: è animata dall'amore. Il motivo per cui Gesù, nel discorso della Montagna, pone esigenze illimitate sta proprio qui: ora è possibile impegnarsi con Dio senza restrizione alcuna, perché questo Dio si è fatto vicino, è Padre, e coloro che entrano in relazione con lui sono suoi figli. Gesù è venuto a compiere la Legge e i Profeti perché ha dimostrato chiaramente che il centro di gravità di tutta

la Legge e i Profeti è l'amore. La Legge da cui non deve cadere proprio nulla è la Legge che ha ritrovato questo suo unico centro di gravità. Gesù attribuisce chiaramente alla durezza del cuore dell'uomo ogni disposizione che non corrisponde alla volontà originaria di Dio (l'amore) e la dichiara superata. In questo senso Gesù compie effettivamente la Legge anche quando ne dichiara superate certe disposizioni esterne, che hanno più a che vedere con l'egoismo degli uomini che con la volontà di Dio: pensiamo alla Legge del divorzio o a quella del taglione.

Se poi si volesse individuare il momento più sublime di questo compimento, seguendo Matteo lo si troverebbe nell'ora della morte e risurrezione di Gesù: quella è l'ora del grande compimento. È là che cieli e terra iniziano a passare, è là che tutto è compiuto: ora, ben più che un iota o un segno possono cadere dalla Legge. D'ora in poi, tutto ciò che di essa era soltanto aggiunta umana, determinata dalla durezza di cuore degli uomini, cade effettivamente, e rimane la volontà di Dio: fattibile, perché è già stata fatta da Gesù fino alle sue ultime esigenze.

La reinterpretazione operata da Gesù non rende affatto caduca la *Torah* di Mosè affidata ad Israele e all'Antico Testamento, che pur la Chiesa mantiene, ma la colloca nella sua verità ultima. In questa reinterpretazione, Gesù è stato animato da una volontà non di rottura, ma di autentica fedeltà.

\* Da una conferenza tenuta alla Scuola Biblica di Venezia il 10 ottobre 2001.

### CORSO ECUMENICO - QUARESIMA 2002

"Quale Dio cerchiamo?" "In verità tu sei un Dio che ti nascondi, Dio d'Israele, salvatore" (Is 45,15).

In un tempo in cui si intrecciano secolarizzazione e nuove forme di religiosità, vogliamo tornare ad interrogarci su quale sia il volto di Dio, che noi cerchiamo e che nella sua libertà si lascia incontrare. È questo il tema che verrà sviluppato in cinque incontri che avranno luogo nei giovedì della Quaresima 2002.

Procederemo partendo da uno sguardo sulla cultura contemporanea, riferendoci poi alle tradizioni cristiana ed ebraica, alla riflessione teologica delle donne ed all'esperienza monastica. Tra mistica ed interrogazione, tra rivelazione e nascondimento: il Dio delle Scritture ha un volto ricco e complesso che speriamo di esplorare insieme.

Il corso è organizzato insieme dal Centro Pattaro, dalla Chiesa Luterana di Venezia, dalla Chiesa Valdese e Metodista di Venezia, dal SAE di Venezia.

Giovedì 14 febbraio: *Quale Dio?*  
(Massimo Cacciari)

Giovedì 21 febbraio: "*In verità tu sei un Dio che ti nascondi, Dio d'Israele, salvatore*" (Is 45,15)  
(Piero Stefani)

Giovedì 28 febbraio: *Dio nascosto, Dio rivelato*  
(Amos Luzzatto)

Giovedì 7 marzo: "*A chi volete paragonare Dio? Con quale immagine raffigurarlo?*" (Is 40,18)  
(Letizia Tomassone)

Giovedì 14 marzo: *Sperimentare Dio?*  
(Innocenzo Gargano)

Tutti gli incontri si svolgeranno presso il Centro Pattaro alle ore 18.00.

**SETTIMANA DI PREGHIERA  
PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI 2002  
(18 - 25 GENNAIO)**

*“In te è la sorgente della vita” (Sal 36,10a)*

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

---

**GIORNATA DEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO**

*Giovedì 17 gennaio, ore 18.00, Ateneo S. Basso Venezia*  
Relazione di Amos Luzzatto

---

**INCONTRI CULTURALI**

*Giovedì 24 gennaio, ore 9.30, Seminario Patriarcale Venezia*  
“Il matrimonio nella disciplina ortodossa”  
Relatore: p. Marius Gianni Cocciorva  
(per sacerdoti e religiosi)

*Venerdì 1 febbraio, ore 18.00, Centro “Laurentianum” Mestre*  
Tavola rotonda sul tema: “Il Dio della Bibbia e del Corano”  
Intervengono Daniele Garrone e Reza Mohaddest

---

**INCONTRI DI PREGHIERA**

*Venerdì 18 gennaio, ore 18.30, chiesa anglicana, S. Vio, Venezia*  
*Domenica 20 gennaio, ore 10.30, chiesa luterana, SS. Apostoli, Venezia*  
*Domenica 20 gennaio, ore 15.30, Istituto San Gioacchino, S. Croce 561 (per le religiose)*  
*Lunedì 21 gennaio, ore 18.30, chiesa valdese, Venezia*  
*Mercoledì 23 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Simeone profeta, Venezia*  
*Mercoledì 23 gennaio, ore 20.30, chiesa di S. Maria Elisabetta, Cavallino*  
*Giovedì 24 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Giorgio dei Greci, Venezia*  
*Venerdì 25 gennaio, ore 18.30, basilica di S. Marco, Venezia*  
*Lunedì 28 gennaio, ore 18.30, chiesa di S. Lorenzo, Mestre*

La Chiesa cattolica e la Chiesa luterana  
invitano altresì a partecipare alla celebrazione eucaristica,  
con predicazione interconfessionale,  
nella chiesa di S. Ignazio, al Lido di Venezia,  
sabato 19 gennaio alle ore 18.30

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XIV, n. 4 - ottobre-dicembre 2001 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO

- |  |  |
|--|--|
|  _____ pag. 1<br>SIAMO ATTESI AL TERMINE DI UNA RICERCA<br>† <i>Germano Pattaro</i>                              |  _____ pag. 13<br>INCONTRI DI LITURGIA PASTORALE  |
|  _____ pag. 4<br>L'ANNO "GIUBILARE" DELLA CHIESA<br>ARMENA E LA SUA ECO IN ITALIA<br><i>Boghos Levon Zekiyan</i> |  _____ pag. 13<br>LETTORI IN DIALOGO  |
|  _____ pag. 6<br>I SACRIFICI NELL'ANTICO TESTAMENTO<br><i>Adele Colombo</i>                                      |  _____ pag. 15<br>DALLA BIBLIOTECA<br>PROPOSTE DI LETTURA<br><i>Francesca Cavazzana Romanelli</i> |
|  _____ pag. 9<br>I TRE MODELLI DELL'EVOLUZIONE<br>E IL LORO IMPATTO TEOLOGICO<br><i>Lodovico Galleni</i>       |  _____ pag. I-IV<br>L'ANTICO TESTAMENTO<br>NEL VANGELO DI MATTEO<br><i>Piero Rattin</i>         |

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.

Ricordiamo che i versamenti in Lire italiane saranno accettati solo fino al 31 dicembre 2001.

La biblioteca del Centro è aperta con il seguente orario:

*Consultazione:* Lunedì, Martedì, Mercoledì, Giovedì, Venerdì: 9.00-12.30 - 16.00-19.30; Sabato: 9.00-12.30.

*Prestito:* Lunedì, Martedì, Mercoledì, Venerdì: 9.00-12.30; Giovedì: 16.00-19.30.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,  
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":  
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

APPUNTI  
DI TEOLOGIA  
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS • 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

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

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  
*Marco Da Ponte*

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: [grafart@libero.it](mailto:grafart@libero.it)