

APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXV - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2012 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Don Germano
e la teologia
conciliare*

INEDITI DI DON GERMANO _____



LA CONSACRAZIONE COME ATTO E FATTO COMUNITARIO (2ª parte)

† Germano Pattaro

Proseguiamo la pubblicazione di una delle conversazioni di don Germano alle Suore di Maria Bambina. La prima parte è stata pubblicata nel numero precedente.

Una comunità consacrata

La Chiesa vive per “riflettere sul proprio volto la luce di Cristo” (LG n. 1). La comunità religiosa vive *di e in* questa “luce”, chiamata *nella e con la* Chiesa ad esserne il “riflesso”.

La comunità consacrata è una comunità ecclesiale

Ritroviamo qui i molti pensieri che abbiamo attraversato lungo il corso delle nostre riflessioni e, in particolare, dell’ultima. Li sintetizziamo per darci la possibilità di meglio capire la dimensione comunitaria della consacrazione. Sappiamo dunque che la vocazione, come chiamata di Dio al suo servizio, sta sul fondamento del battesimo. Nel senso che è il battesimo il luogo di grazia nel quale Cristo viene nel suo Spirito e ci chiama ad essere di lui e a divenire con lui testimoni del suo continuo donarsi come Pasqua di liberazione agli uomini di ogni tempo. Ciò significa che la vocazione battesimale, che fa entrare nella comunità ecclesiale per condividerne la vita e l’impegno missionario, è la radice di ogni altra vocazione. Così sappiamo di poter dire che ogni altra vocazione non è che il modo diverso nel quale si manifesta ulteriormente la vocazione battesimale, la quale va a compimento “puntualizzandosi” nella vita di ciascuno. La vocazione religiosa, o di speciale consacrazione, si colloca all’interno di quest’unico movimento e perfeziona il mandato ricevuto con il battesimo. Ciò significa - anche questa è certezza profondamente chiarita - che la vocazione è l’invito di Dio a far parte della comunità ecclesiale, per esserne coinvolti così da diventare responsabili e corresponsabili *nella, della e per la* vita della Chiesa.

Allo stesso modo la vocazione religiosa: il luogo nel quale Dio la fa risuonare è la sua Chiesa ed è a questa che essa chiama. Ciò permette di affermare che la vocazione è sempre e solo ecclesiale.

Si tratta, in questo contesto, di mettere in evidenza come la vocazione religiosa, in quanto vocazione di totale consacrazione, è coinvolta nella vita della Chiesa e chiamata a manifestarne la dimensione “profetica”. Ne derivano due conseguenze.

La prima, più volte sottolineata, ricorda che la vocazione religiosa è sempre e comunque corale e comunitaria, mai individuale e privata. Essa si esprime, infatti, in una comunità religiosa la cui ragion d’essere è di esprimere il mistero di comunione della Chiesa, in modo che i chiamati vivano in comunità non per decisione di organizzazioni ma, appunto, per risposta, obbedienza e fedeltà di vocazione.

La seconda conseguenza sottolinea il fatto che la comunità religiosa, in quanto tale, ha il compito di testi-

moniare con il suo stile di vita la missione “profetica” ed “escatologica” della Chiesa, secondo le indicazioni che abbiamo dato più sopra. “Escatologia” è una parola greca che significa “riflessione sulle cose ultime”, quelle che stanno alla fine e che costituiscono il fine. “Comunità escatologica” significa, perciò, una comunità che tiene lo sguardo verso le cose di Dio e considera le cose dell’uomo e le misura sul metro di quelle. Vive, dunque, decisamente tesa verso il definitivo di Dio e con il relativo della storia. Non per banalizzare la vita presente, ma per tenerla orientata verso la vita di Dio. Si tratta allora di verificare, per tendenza almeno, che cosa significa concretamente per una comunità consacrata vivere, nei pensieri e nei fatti, in fedeltà alla propria vocazione, la vocazione profetico-escatologica della più grande comunità ecclesiale.

Ciò che diremo sarà suggerito per intuizione e per accenni. Il discorso ha una sua novità e chiede, perciò, la giusta prudenza del riflettere che ha a disposizione un’esperienza solo balbettante. In attesa, quindi, che questa si allarghi e documenti se stessa, la Chiesa chiede che si apra almeno il discorso in questa direzione e si cominci ad avviarne la testimonianza. Ciò avrà in ogni caso il vantaggio di educare con forza alla consapevolezza che non si può in nessun caso fare un uso privato della vocazione. La comunità, infatti, è lo spazio didattico che crea i mezzi per la realizzazione della vocazione dei singoli. Essa è la realtà a cui i singoli sono chiamati, così da riconoscersi in essa, certi che emergente è il momento corale della vocazione. I singoli ne sono l’espressione e l’eco vivente.

Una comunità “povera”

Va qui ripreso quanto abbiamo scritto più sopra e applicato. Lo si può sintetizzare con la proclamazione della prima delle Beatitudini: “Beati i poveri nello spirito, perché di essi è il Regno dei cieli” (Mt 5,3). “Povero” non è colui che non ha, che è privo, ma colui che ha Dio come ricchezza e il resto dopo, e solo di conseguenza. Al modo come nell’Antico Testamento si dice “povero di JHWH” o “servo del Signore”, di cui è emblematica la figura messianica del “Servo sofferente” (Is 42,1-3). La *povertà* è, perciò, l’espressione della fede che apre l’uomo a Dio e lo consegna pienamente a lui. Povero, dunque, è l’uomo di fede, il credente, il discepolo di Cristo. Costitutivamente; non gli è data nessun’altra possibilità. Una condizione vocativa.

Ci chiediamo come una comunità religiosa debba vivere coralmente la povertà così intesa. Suggeriamo al riguardo due indicazioni.

La prima, come indicazione di mentalità, chiede che i singoli sappiano che la *povertà* a cui essi sono chiamati non comincia, né finisce con loro. Essi entrano nella povertà nella misura in cui aiutano la comunità ad essere autenticamente povera. Ciò ribadisce che non hanno il compito d’essere innanzitutto poveri individualmente, ignorando la condivisione della comunità; preoccupati solo della propria virtù privata. Deve accadere l’inverso: conta la comunità. Se povera, essa ricreerà lo spazio tensivo dove crescere comunionalmente nella povertà condivisa. Uno spazio di qualità che la evidenzia come dono vocativo e

fine; capace di sollecitare i singoli dentro l’esigenza di ciò che essa ama e sceglie, con la gioia, appunto, della condivisione a reciproca edificazione. Il che permette di affermare che quando i singoli tradiscono la povertà e la rendono insignificante, non compromettono soltanto la propria coerenza e la propria fedeltà, quanto e di più il diritto-dovere della comunità e la sua attesa vincolante: violano la speranza degli altri e fanno circolare frammenti di trasgressione che inquinano il volto stesso della comunità e degli altri in essa.

Essi velano il volto profetico della comunità e, di conseguenza, quello stesso della Chiesa. Impediscono, cioè, alla comunità di essere la “buona notizia” che Dio è davvero la sola e unica ricchezza che conta. È come dire che essi provocano di fatto un controevangelo che annuncia la “cattiva notizia”: alla comunità Dio non basta e ha bisogno d’altro. Insinuano, cioè, il sospetto che si possano “servire due padroni” (Mt 6,24), che Dio non è davvero l’unico bene e che è falsa la parola con cui egli si dichiara tale. La seconda indicazione, sul piano pratico, chiede che si eserciti concretamente la povertà per dichiarare, appunto, che la comunità, e quindi la Chiesa, vive davvero di Dio. In tre modi. Il primo esige che nella comunità tutti i beni siano condivisi. Entrando nella logica di Gesù, il criterio è il donare e non l’avere. Condividere, quindi, con la gioia di chi è pronto ad offrire piuttosto che a chiedere. Perché gli altri abbiano, e la ricchezza stia nel non dire mai “mio”, ma “nostro”, per non metter le mani su nulla, così che tutto circoli con la libertà del cuore pulito. Accettando non le cose dalle cose ma dal Signore, in obbedienza a lui per riofferirle a lui, nel donarle alla comunità. In questo modo si spezza in radice la tendenza al possesso e si guadagna la libertà in Dio, che occupa interamente il cuore e l’interesse.

Il secondo modo esige che la comunità e i singoli in essa praticino con libera scelta anche la privazione: come segno critico che dichiara che - ognuno e tutti insieme - siamo ammalati costitutivamente di egoismo. Una privazione come forma di digiuno e di preghiera attraverso il non avere reale per vigilare sulla tentazione strisciante di garantirsi attraverso le cose e non in Dio. Per non cedere alla suggestione sempre presente di cercare la sicurezza nelle cose, mettendosi al loro riparo. Una privazione, quindi, riparatrice e di purificazione, per fare spazio a Dio, onde implorare con i fatti che egli sia davvero il solo Signore della nostra vita.

Il terzo modo esige che la comunità pratici la privazione per mostrare concretamente, vivendo il disagio del non avere, che essa sta con Cristo dalla parte dei poveri. Perché essi non si sentano soli ed avvertano che la comunità-Chiesa liberamente e gioiosamente sta veramente dove stanno loro. Senza privilegi e garanzie. In questo modo essi scopriranno che la comunità benché povera non è senza speranza perché Dio sdrammatizza anche la povertà quando diventa ragione della vita. Si impara così la “buona notizia” che anche quando si perdono le cose ed altro con esse, Dio non lo si perde mai. Di più, si verrà a sapere, attraverso una comunità povera che si interessa liberamente di loro, che Dio si cura di loro e diventa l’avvocato dei loro diritti.

Una comunità "obbediente"

Il modo che fu di Gesù obbediente deve diventare lo stile di obbedienza della comunità religiosa e sua scelta vocativa. Come Gesù ha fatto della volontà del Padre suo la ragione unificante della sua vita e come Pietro, davanti a Cristo, ha confessato che solo lui ha la parola che dona la vita eterna, altrettanto devono fare la comunità e i singoli in essa, con la stessa decisione e assiduità. Due indicazioni a questo riguardo.

La prima avverte che obbedire significa innanzitutto *ascoltare*. Di più, significa far spazio a colui che parla. L'importanza cade su di lui, mentre chi ascolta fa silenzio su di sé e diviene secondo, si ritira. Quando diciamo che la comunità ecclesiale nasce dalla Parola di Dio che la convoca perché essa si raduni nell'ascolto, intendiamo dire che la comunità sta in silenzio, perché l'attenzione non si distrae su altro, ma sia rivolta a questa Parola: da essa e in essa è dato di cercare e di sapere la volontà che deve diventare la norma e l'ispirazione della vita.

Quattro titoli, quindi, per l'obbedienza: il primato di *chi* parla, l'*ascolto* perché non parli invano, la *sua volontà* per sapere chi essere e che fare, il *silenzio* su di sé. Vale, dunque, anche per l'obbedienza la misura corale e comunitaria, come per la povertà. Si sta in essa e la si sceglie come misura della propria vita non individualmente o privatamente, ma per aiutare la comunità a diventare essa per prima obbediente. Ciò significa impegnarsi perché essa diventi una comunità di ascolto, che raccoglie tutta la propria attenzione sulla Parola di Dio e di essa si nutre assiduamente. Il che vuol dire che il singolo vivendo di quest'ascolto non sistema la propria virtù, ma stimola la comunità ad essere così e non altrimenti. Vuol dire ancora che quando egli si distrae su altro è come se dichiarasse che la Parola di Dio non basta alla sua comunità-Chiesa, dichiarando che essa ha bisogno di altre parole per salvarsi. Come se la parola che viene da Dio non portasse la vita, che, perciò, va cercata altrove. Un controevangelo. Uno spostamento inquinante, dove domina l'ascolto di se stessi, il badare ai propri interessi, ripiegando sul proprio egoismo, la propria pretesa, il proprio desiderio, attuando così una sostituzione: Dio cessa di essere il primo; primo diventa l'ascolto di se stessi e, quindi, un non-ascolto. Questo distrae il cuore e genera l'autoaffermazione, mentre l'ascolto di Dio libera il cuore. Ascoltare Dio che parla nella sua Parola chiede, perciò, che si vada a lui inermi e senza alcuna pretesa. Lasciando l'iniziativa interamente nelle sue mani, per non deviarla, confondendosi, con il nostro bisogno. Egli ci chiede quello che lui vuole e non quello che attendiamo noi. Anche quando parlando sembra tacere, la Parola parla di Dio che ci parla e lo rivela interessato a noi, così che obbedire ad essa, in questo silenzio che tace, significa stare con lui che chiede la nostra presenza. La seconda indicazione avverte sul pericolo di un possibile equivoco. Spesso immaginiamo che la volontà di Dio debba venire da una Parola particolare che egli rivolge in maniera singolare e inedita a ciascuno. Bisogna ricordare che la Parola è già stata detta e che non ne esiste un'altra. "Cielo e terra passeranno", non la parola di lui: essa è detta per sempre. Non esistono singolarità o privilegi. La parola di Dio è rivolta a tutti e perché a tutti, ad ognuno.

Il che significa che la Parola che Dio ci rivolge in particolare è la Parola rivolta a tutti che, ascoltata da ognuno, diventa detta proprio a lui. Per questo l'attenzione che le si deve è corale e comunitaria.

La controprova è data da un altro possibile equivoco. Amiamo la volontà di Dio e desideriamo che essa diventi la passione della nostra vita. In maniera però quasi sempre individuale e privata. Questa volontà-passione chiede, invece, che essa sia la volontà-passione con cui la Chiesa cerca e obbedisce alla Parola di Dio. Si vuol dire che noi entriamo nella volontà di Dio e nella sua obbedienza quando ci sintonizziamo con le passioni della Chiesa. Esse devono costituire le tensioni della nostra vita, uscendo quindi dal nostro privato e da noi stessi, per essere sicuri, tra l'altro, di non confondere la volontà di Dio con le nostre volontà clandestine e nascoste. Capendo, di conseguenza, che altrimenti la ricerca di questa volontà non ci fa uscire dalla nostra, consumandoci in un pettegolezzo spirituale, magari anche nobile, ma sterile e deviante. Si colloca a questo livello l'esercizio concreto dell'obbedienza nella e per la vita della comunità. Con due riferimenti. Il primo chiede che si obbedisca alla guida spirituale che presiede alla vita della comunità. Essa è il "segno" dato alla comunità perché sappia che non ha una volontà propria, ma è vocativamente chiamata alla sola volontà di Dio. Obbedienza al superiore significa, in ogni caso, entrare in questa dimensione più profonda e farla valere come criterio radicale nell'esistenza concreta della comunità. Anche quando il superiore sembra sbagliare, chiedendo cose che non corrispondono. Si obbedisca lo stesso, non per passività o per rinuncia rispetto a chi ha autorità, con irritazione taciuta. Perché, invece, al di là di tutto si è pronti anche a perdere perché non vada perduto il bene di questa attenzione rigorosa. Entrando nell'economia di obbedienza alla Croce, per sanare, obbedendo, anche il cattivo comando, trasformandolo in grazia d'amore per la comunità. Il secondo riferimento chiede che questa obbedienza diventi stile di vita nello spessore concreto della quotidianità. Comunitariamente. Ciò esige che i singoli manifestino questa mentalità profonda orientata all'obbedienza costante, ricevendosi l'un l'altro e obbedendosi reciprocamente. Con la certezza che Dio ci accredita come sua occasione e suo dono, in modo che incontrandoci e ascoltandoci, è verso di lui che si muove l'attenzione di ognuno e di tutti insieme. L'altro desiderato diventa continua purificazione della nostra volontà sempre tentata di affiorare e di autoaffermarsi. Con un impegno vocativo che fa, quindi, dell'obbedienza, un atto di fede, che eleva la povertà e la fa diventare libertà, davanti a Dio e con Dio, della nostra volontà.

Una comunità "vergine"

Lo stesso criterio comunitario vale anche per la *libertà* del cuore, intesa come offerta d'amore a Dio e ai fratelli.

La verginità è, appunto, amore interamente donato senza proprietà o riserve. Essa mette rigorosamente sul percorso dell'amore con cui il Padre in Cristo ci ha amato e sta rigorosamente entro l'economia appassionata con cui Cristo Gesù ci ha amato con lo stesso amore del Padre suo. Essa, perciò, chiede la risposta di Pietro: "non sappiamo da chi altro andare", nel senso che non sappiamo con chi

altro stare. Solo Cristo è il luogo da dove l'amore viene e al quale ritorna, in ogni momento del suo donarsi. Per "posare il capo", come il discepolo Giovanni, "sul suo petto". Al modo ancora di Pietro, che in maniera totale e inerme dichiara al Maestro: "Tu sai che io ti amo". Nonostante limiti e difetti, nonostante il tradimento sempre possibile. Per amare, dunque, come lui ci ha amato. Ricordando che la verità, sulla quale sta o cade la nostra fede, è la confessione che "Dio è amore".

Suggeriamo tre indicazioni di vita.

La prima ricorda che la verginità come consacrazione del cuore sta dalla parte dell'amore e non del non amore. Il comando è amare, sempre e comunque, come Dio, dunque, nella figura concreta di Gesù. Amare tutti e, quindi, ciascuno: tutti per non chiudersi, ciascuno per non disperdersi. Senza differenze, "buoni" o "cattivi" che essi siano. Ciò sarà possibile ad una doppia condizione: impegnarsi a non cedere all'amore di se stessi; lasciarsi amare da Dio, vivendo in umiltà la sorpresa sconcertante del suo dono. Solo così, perché amati da lui, diverremo segno e testimonianza del suo amore.

La seconda indicazione ricorda, di conseguenza, che quando si ama si dà il "lieto annuncio" che l'amore di Dio è per tutti, così che i non amati non solo non sono più senza amore, ma è dato loro l'amore più grande, l'unico che conta. E altrettanto: quando non si ama si innesta un controevangelo e si dichiara che l'amore di Dio non è attuabile e che la sua promessa d'amore non è credibile. Di più: che il suo amore non è tutto e che il suo essere "Dio-amore" è falso. Si dichiara così che c'è

bisogno anche dell'altro amore, sottraendo quest'ultimo al suo doversi convertire perché egoistico e sempre parziale, condannandolo a perdersi. Il luogo dell'amore è dunque sempre relazione, incontro, unità. Comunità, perciò, e coralità. L'amore è, infatti, la morte della solitudine e dell'isolamento. È apertura, offerta, dono, desiderio dell'altro, dichiarazione di privazione e di assenza senza di lui. La terza indicazione ricorda che la verginità è più della castità. Senza verginità la castità diventa la superbia di non voler essere come gli altri, bensì migliori rispetto a loro. Con un cattivo giudizio su di loro, come se amarsi tra l'uomo e la donna fosse, in ogni caso, meno degno del non amarsi, al modo dei casti.

La verginità è l'amore che occupa interamente il cuore e gli chiede di aprirsi a tutti: a Dio che ama e agli uomini che lui ama. Per essere segno del suo e non del nostro amore. Così da annunciare che ogni altro amore è penultimo e non ultimo e va misurato non su di sé ma su quello di Dio. Ciò chiede ai vergini di vigilare per non chiudersi, ma per dilatarsi. Vigilare perché cuore e corpo sono presi da se stessi e pesano per l'egoismo che li inquina. Per rompere il cerchio dell'egoismo sempre possibile. Ciò significa che la verginità è l'affare di una vita. Inizia con la consacrazione e matura solo progressivamente, con umiltà e speranza. Con disciplina generosa e adorante, mai in solitudine, ma nel circuito vivo della comunità per manifestare il mistero di comunione che sta a sua radice e suo fondamento, così che si sappia che l'amore di Dio è vincente e certo. Che non tradisce mai ed è fedele senza pentimenti alla sua promessa.



VITA DEL CENTRO

OMELIA PER IL XXVI DELLA MORTE DI DON GERMANO PATTARO

Antonio Biancotto

La liturgia della Parola della Messa del giorno comprendeva un passo del libro di Qoèlet (Qo 1,2-11), il Salmo 89 e un brano dal Vangelo secondo Luca (Lc 9,7-9).

Il libro di Qoèlet è uno scritto sapienziale del III secolo a.C. Nella prima parte l'autore sacro si confronta con la finitudine del tempo causata dalla morte e con la chiusura del tempo in se stesso: "Cosa rimane, terminata la festa? Gusto di cenere nella bocca". Nella seconda parte, il saggio prende coscienza della relatività e anzi l'assume come dono di Dio. Ed ecco la domanda: "A che serve la vita umana?". Qoèlet cerca di trovare un comportamento umano adeguato, di fronte alla precarietà dell'esistenza.

Non è un discorso di accademia, ma sono domande che nascono dalla vita e attendono una risposta praticabile. Anche gli atteggiamenti più estremi e trasgressivi portano una domanda: ai credenti è chiesto di saperla leggere.

Circa questa capacità di cogliere le domande dell'uomo contemporaneo, don Germano scriveva: "la teologia pre-conciliare elaborava un'antropologia pura, un discorso metafisico e fenomenologico sull'uomo"...., la teologia conciliare "ha capito che l'uomo può essere interpretato

solo in rapporto a Cristo" (vedi *Colossesi 1*).

È a partire da Cristo che possiamo rispondere all'uomo: "la cristologia è la sola antropologia possibile".

Il teologo veneziano aggiunge: "il centro di tutta la creazione è Cristo: ciò vuol dire che il Padre non ha disegnato prima il mondo e poi, a causa del peccato, gli ha mandato Cristo". Al cristiano interessa tutto l'uomo e tutte le sue domande. Tutta la vita è preziosa, ogni istante è irripetibile.

Scriveva don Germano: "la creazione esce dall'anonimia e la vicenda umana viene immessa nel percorso del Regno [...] per questo la storia deve essere praticata con fiducia dai cristiani: senza manomissioni e senza sacralizzazioni". Gesù pertanto è la risposta al dolore e alla chiusura del tempo: è la via, la porta della luce. Continua don Germano: "Dio non ha altro volto che quello del Cristo".

"La teologia pre-conciliare poneva l'attenzione sull'opera di Cristo [...] ciò ha portato a considerare l'opera di Cristo in modo statico [...] invece] la cristologia attuale mette in evidenza che il Cristo è il momento perfetto dell'incontro tra Dio e l'umanità. In questo modo prende più risalto il mistero cristiano riguardante l'incontro dell'Alleanza, della Pasqua, della Chiesa, dei Sacramenti, del regno di Dio".

Nel Salmo abbiamo pregato così: “insegnami a contare i nostri giorni”. Potremmo concludere così: insegnami a contare i nostri giorni, non secondo una sapienza umana o secondo il buon senso ma alla luce di Gesù Cristo; insegnami a rapportarmi alla storia con la speranza che nasce dall'incontro con Cristo Risorto.

Nel vangelo Erode cerca di capire chi è Gesù e di vederlo. Ma Gesù si rivelerà pienamente nella passione. Erode cerca di conoscere Gesù, ma non lo riconosce Messia.

Non basta la domanda, la ricerca; è necessario mettersi al seguito di Gesù, arrivare alla croce, cioè alle domande più urgenti e personali, e lasciarsi salvare da Cristo, lasciarsi coinvolgere dalla sua storia di salvezza.

Don Germano dice a tal proposito: “la teologia parla della Storia della Salvezza”. “Dio si apre a noi con un amore così libero da sceglierci anche se in fuga davanti a Lui [...] nemici e non amici della sua giustizia”.

“La teologia attuale non permette che mai e in alcun modo essa perda il suo riferimento agli uomini, alla storia e alla loro salvezza”: non basta relazionarsi a Gesù con le risposte altrui, ci viene chiesto di rispondergli direttamente e con

sincerità a partire dalla parola di Dio.

Ancora don Germano: “La Parola di Dio non è per una dottrina, ma per una salvezza; non è per una ideologia, ma per una storia. [...] Per questo la teologia quando parla di Dio e dell'uomo ha una impronta decisamente biblica, per superare la tentazione razionalizzante e presuntuosa della ragione umana”. E a proposito della risposta personale, afferma: “il teologo deve essere, prima che un uomo di scienza, un credente”; per questo “la teologia si fa dentro la fede, non di fronte o a lato”. E perché non diventi un discorso individualista e solitario aggiunge: “è dentro la Chiesa che si impegna e si sviluppa la ricerca teologica e cristiana”.

Tra poco vivremo l'anniversario dell'apertura del Concilio: a mio parere è importante approfondire l'eredità del Concilio, recuperando anche lo spirito di apertura, di speranza, di sogno che ha animato i Padri conciliari e tutta la Chiesa.

P.S. Le citazioni sono state ricavate dal libro *Riflessioni sulla teologia post conciliare* (AVE, Roma 1970) di don Germano Pattaro.

INCONTRI DI LITURGIA

Il Centro Pattaro, in collaborazione con l'Ufficio per la liturgia del Patriarcato e con la Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale “S. Caterina d'Alessandria”, propone anche quest'anno un ciclo di incontri sulla liturgia, alla luce degli insegnamenti del Concilio Vaticano II. In particolare, seguendo anche le indicazioni del Papa per l'Anno della Fede, vogliamo approfondire la conoscenza di che cosa sia davvero, al di là degli slogan ricorrenti, la riforma liturgica varata dal Concilio.

La liturgia cattolica non è infatti riducibile a un insieme di riti, perché la sua radice sta nel rapporto con Cristo da una parte e con la Chiesa dall'altra: perciò la liturgia è prima di tutto un'azione con la quale viene confessata la fede dei cristiani, certamente in modo oggettivo e visibile, ma soprattutto in una forma nella quale avviene una partecipazione effettiva alla dinamica di grazia che proviene dal mistero di Cristo. Così come non ci può essere, dunque, liturgia senza fede - avremmo tutt'al più solo dei rituali - la fede non può fare a meno di esprimersi in atti liturgici, che contribuiscono essi stessi all'edificazione della fede e sono momenti di incontro con Cristo.

La liturgia, inoltre, è un'articolazione della sacramentalità della Chiesa, che rende attuale nella sua vita e dispensa agli uomini la salvezza donata da Cristo. Così ha senso la liturgia in quanto c'è la Chiesa; perché la Chiesa è il soggetto che la celebra e anche perché la Chiesa è il luogo in cui la liturgia diventa davvero un “segno efficace” della grazia. Viene in luce così il legame inscindibile tra la liturgia e i sacramenti. Ma come è possibile che negli atti liturgici compiuti dai cristiani oggi si apra un rapporto reale con Cristo? Il “tempo liturgico” è la modalità che permette di attualizzare nel tempo degli uomini i misteri della vita di Cristo, ossia gli eventi nei quali si è realizzata la storia della salvezza. Quello che potrebbe sembrare un utile artificio per “ricordare” ciò che Cristo ha fatto per noi è invece molto di più: è la possibilità che ci è offerta di partecipare alla sua vita. E siccome la

vita è distesa nel tempo, il tempo liturgico ci immerge nella sequenza degli eventi della salvezza, per renderli sempre di nuovo attuali per noi e in questo modo far penetrare la loro azione salvifica nella nostra esistenza.

I temi saranno affrontati alla luce della costituzione conciliare sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium* e del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Gli incontri, che proseguono nella direzione già imboccata con il ciclo dell'anno scorso, sono rivolti agli aspiranti accoliti e agli animatori della liturgia, ai catechisti e più in generale a tutti coloro che sono interessati a comprendere meglio la liturgia eucaristica a cui partecipano.

Per favorire la partecipazione alle persone che provengono da Mestre e dalle altre località della terraferma, la sede sarà la “Scuola dei Laneri”, che si trova a pochi passi da Piazzale Roma.

INCONTRI DI LITURGIA

La liturgia come confessione della fede

Lunedì 18 febbraio 2013 ore 18.00

La Chiesa sacramento

Don Natalino Bonazza (Studium Generale Marcianum)

Lunedì 25 febbraio ore 18.00

Sacramenti e liturgia

Don Marco Gallo (Ist. Sup. di Scienze religiose di Fossano)

Lunedì 4 marzo ore 18.00

Il tempo liturgico

Mons. Orlando Barbaro (Ufficio liturgico del Patriarcato)

Gli incontri si svolgono presso la “Scuola dei Laneri” (Patronato della parrocchia dei Tolentini, Malcantone, S. Croce 131/a, vicino all'Hotel “Falier”).



TRADURRE PER NON TRADIRE (1^a parte)*

Patrizio Rota Scalabrini

Chiariamo innanzitutto che cosa significa il termine “tradurre”. L’etimologia lo riconduce al latino *ducere* e ciò significa che si tratta di far passare, di condurre da un testo ad un altro. D’altra parte *ducere* significa anche “indurre”, “produrre”; in questa accezione la traduzione non solo traghetta da un testo in una lingua ad un altro in lingua diversa, ma introduce nuovi significati, produce sensi nuovi. La valutazione di questa novità può portare appunto all’idea di un tradimento del senso originario e di un’operazione di seduzione nei confronti del lettore. Ecco perché la traduzione viene chiamata con ironia da Georges Mounin “la bella infedele”¹. Il sinonimo di “traduzione”, in italiano è “versione”, che deriva dal latino *vertere* evocante una conversione delle parole e dei loro significati da un sistema linguistico ad un altro; ma anche qui vi può essere un’accezione decettiva, per cui si introduce un’idea di perversione, di sovversione o inversione del significato originario.

In questa direzione ci piace citare l’opinione celebre di Miguel Cervantes: “Ma con tutto ciò, mi pare che il tradurre da una lingua a un’altra [...] sia come uno che guarda gli arazzi fiamminghi dal rovescio; benché vi si vedano le figure, son piene di fili che le ombrano, e non si vedono con quella superficie così eguale del diritto” (*Don Chisciotte della Mancha*, II, 6 [Traduzione di Vittorio Bodini, Einaudi, Torino, 1957]).

Se si insiste sul versante negativo dell’infedeltà o perversione del senso, ecco allora l’adagio comune per cui *il traduttore è traditore*. Se da una parte il detto ha il pregio di essere un antidoto contro un ottimismo ingenuo ed eccessivo nei confronti del tradurre, d’altra parte è a sua volta illusorio, perché perpetua l’idea che si possa accedere al senso del testo senza mediazioni.

Ora, questo non è possibile ed è palesemente falso perché, pur rimanendo il lettore nello stesso sistema linguistico, la lingua cambia piuttosto velocemente e inoltre cambia il contesto di lettura, la comunità di lettura. Vi è quindi un’implicita operazione di traduzione nelle categorie del lettore anche quando si legge il testo originale. È questo fatto che motiva la stessa necessità dell’esegesi come un processo continuo di revisione della propria comprensione del testo. Ma veniamo al compito che ci siamo proposti, e cioè quello di illustrare innanzitutto la ragione per cui la Bibbia viene continuamente comunicata e tradotta. In secondo luogo di verificare quali sono state le strade generalmente seguite nella comunicazione di essa tramite la traduzione. In un terzo momento il nostro sguardo si dovrà, sia pure sinteticamente, soffermare su alcune delle grandi traduzioni, che segnano la storia della comprensione e dell’uso della Bibbia in Occidente (traduzioni antiche, moderne, fino a quelle contemporanee).

1. Perché si è tradotta e si continua a tradurre la Bibbia?

La risposta è che la necessità di una traduzione della Scrittura suppone innanzitutto un’idea di rivelazione.

Questa la si può ben evidenziare in antifrasi con l’idea di rivelazione coranica. Infatti il Corano è ufficialmente qualificato come intraducibile, in quanto la lingua araba è come la “carne” della parola di Dio comunicata all’umanità. Per il pensiero biblico, invece, la Scrittura non è come tale rivelazione, se non nella misura in cui ne è l’attestazione scritta. Infatti l’evento della rivelazione eccede la parola (non solo scritta, ma anche parlata), in quanto è l’autocomunicazione della vita di Dio stesso all’umanità, autocomunicazione compiutasi in Cristo Gesù. Non ci può quindi essere una fissazione sulla lingua originale, come se questa fosse un tutt’uno con la rivelazione.

Questa concezione di rivelazione influenza anche il modo di avvicinarsi al testo scritto. Al lettore della Bibbia non basta la recita del testo, perché la Scrittura stessa chiede un atto di comprensione e non una semplice melopea. Basterebbe ricordare qui quanto asserisce il frontespizio del *Deuteronomio*, che si presenta come una ripresa della proposta della Legge, ma ripresa che tenta un approfondimento, uno scavo che, giungendo al senso profondo del messaggio comunicato, operi una sorta di “incisione” del cuore. Infatti *Dt* 1,5 si potrebbe leggere così: “Mosè cominciò a spiegare/scavare questa legge...”.

La stessa Scrittura, specie nella forma della Bibbia cristiana, mostra una pluralità di codici linguistici: greco, aramaico, ebraico; peraltro va ricordato che quest’ultima lingua si distende sull’arco di vari secoli, con le inevitabili variazioni del codice. Possiamo dire allora che la Bibbia si presenta, già in se stessa, come uno scritto eminentemente traducibile. Vi sono state traduzioni fin da quando la Bibbia era ancora in formazione, e questo è appunto il caso della LXX.

La necessità della traduzione, poi, diventa ancora più evidente di fronte al compito missionario, che il Nuovo Testamento affida ai discepoli di Gesù, per cui l’accesso alla Scrittura non può essere semplicemente un momento privato per la propria salvezza personale, ma piuttosto la fonte da cui procede ogni testimonianza e missione. Tradurre è uno degli aspetti del tentativo di essere fedeli a tale compito, proprio come dice Paolo: “Annunciare il Vangelo non è per me un vanto, perché è una necessità che mi si impone: guai a me se non annuncio il Vangelo! Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico che mi è stato affidato” (1Cor 9,16-17).

2. Tipologie della traduzione: rapporto fra testo originale, traduzione e comunità di lettura

La traduzione è dovuta non solo per fedeltà alla missione, ma anche per fedeltà alla stessa Parola, che chiede di essere compresa nel suo senso e non soltanto di essere ripetuta. Ebbene, è proprio il rapporto fra traduzione e testo che va riconosciuto nei vari modelli storicamente caratterizzati, e che comportano anche figure diverse di lettore e di comunità di lettura. Schleiermacher, grande traduttore

di Platone, asseriva che le traduzioni si dividono in due categorie: “O il traduttore lascia il più possibile in pace lo scrittore e gli muove incontro il lettore, oppure lascia il più possibile in pace il lettore e gli muove incontro lo scrittore”. A questo modello preferirei accostare un altro, semplicemente più capace di illustrare il fenomeno delle versioni bibliche. Esso propone una triplice possibilità: la traduzione tende a sostituirsi al testo originale; la traduzione viene addossata al testo originale senza avere una vita indipendente; la traduzione ha uno statuto indipendente e nondimeno rinvia il lettore al testo originale. Sono tre percorsi che si sono dati concretamente nella storia e che vanno valutati nella loro portata, nei loro pregi e nei loro limiti. Peraltro questi tipi di rapporto fra testo originale e versione sono messi in atto da una comunità di lettura.

2.1. *Quando la traduzione si sostituisce al testo originale*

Il primo tipo è quello che vede la traduzione sostituirsi al testo originale, fino quasi ad eclissarlo. Per usare il linguaggio di Schleiermacher, il lettore viene lasciato in pace e gli si muove incontro lo scrittore. È ciò che avviene normalmente quando, ad esempio, leggiamo traduzioni di autori stranieri, di lingue che non conosciamo. In qualche modo questo è avvenuto nel mondo della diaspora alessandrina con la traduzione dei LXX. Su questa specifica traduzione verremo più avanti, ma è evidente che gli ebrei di Alessandria d’Egitto si trovavano perlopiù nell’impossibilità di accedere al testo originale, e la traduzione doveva servire sia per la lettura nella sinagoga, sia per lo studio nelle scuole giudaiche.

Già dall’origine la LXX sembrerebbe aver soppiantato il testo ebraico nelle comunità giudaico-ellenistiche. Ne è prova l’uso che ne fa lo stesso Filone d’Alessandria, che non consulta e non cita mai il testo ebraico del Pentateuco. Non vi è l’idea, quindi, che la traduzione possa deformare il senso originale del testo, anche se una tale fiducia non è condivisa da tutti. Basti leggere, infatti, questo passaggio del prologo del traduttore del *Siracide*, in lingua greca: “Siete dunque invitati a farne la lettura con benevola attenzione e ad essere indulgenti se, nonostante l’impegno posto nella traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a rendere la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando vengono tradotte in un’altra lingua. E non solamente quest’opera, ma anche la stessa legge, i profeti e il resto dei libri nel testo originale conservano un vantaggio non piccolo” (*Siracide*, Prologo).

Vi è anche una conseguenza teologica collegata a questo atteggiamento: la traduzione è talora definita come ispirata, allo stesso titolo del testo originale. Ecco allora la nota leggenda riportata dalla *Lettera di Aristea* sulle origini della LXX. Allo stesso modo, Filone nella *Vita di Mosè* 2,37 chiama i traduttori ierofanti e profeti. L’operazione della versione per cui fra il testo originale e quello tradotto ci sarebbe una pari dignità è appunto affermata sempre da Filone quando scrive che: “Ebrei e Greci ammirano i due testi come fratelli, anzi come uno solo” (*Vita di Mosè* 1,40-41). È evidente che Filone perseguiva un preciso intento, che spiega in parte anche quello dei LXX: un dialogo interculturale tra pensiero ellenistico e fede giudaica. Non dello

stesso parere sarà il mondo rabbinico, quando scriverà: “La Legge fu tradotta in greco sotto il re Tolomeo, per punizione vi fu oscurità nel mondo per tre giorni” (*Megillat Ta’anit*, 13). Nella tradizione rabbinica questo giudizio viene motivato con il fatto che il tetragramma sacro non è presente nella traduzione dei LXX, e vi sarebbe così una sorta di scomparsa del santo Nome.

E del resto il giudaismo rabbinico si sforzerà di ricondurre la traduzione greca “nel gregge”, promuovendo traduzioni sul testo ebraico autorizzato. La crescita di altre versioni greche, accanto a quella dei LXX, renderà, attraverso la pluralità testuale, meno cogente questa sostituzione della versione al testo originale.

Prescindendo dal destino della LXX, bisogna dire che questa tipologia del rapporto della versione con il testo originale viene largamente adottata nelle varie comunità di lettura e le traduzioni diventano eventi ecclesiali e culturali caratterizzanti le singole chiese. A Edessa e nei dintorni si legge la versione siriana, la *Peshitta*, in Armenia quella armena, in Occidente si impone in modo lento e graduale la Vulgata di Gerolamo.

2.2. *Subordinazione della traduzione al testo originale*

Un’altra tipologia di rapporto fra testo originale e versione si dà innanzitutto nel mondo sinagogale. Questo mondo, che aveva appunto rigettato il modello per cui una traduzione (nel concreto la LXX) può sostituirsi al testo originale, nondimeno accoglie la necessità di una traduzione, ed è il caso del *Targum*. La traduzione aramaica non sostituisce il testo ebraico, ma vi si affianca, chiarendolo, interpretandolo, chiosandolo, ma sempre in posizione subordinata. Nella riunione sinagogale si legge infatti prima il testo ebraico, anche con un tono di voce più forte, poi subentra la versione targumica nella lingua aramaica. Se la traduzione va incontro al lettore, viene però chiesto a questi anche un passo in direzione dell’autore, e cioè del testo ebraico, originale.

Peraltro proprio il fatto che si legga insieme il testo originale e la traduzione permette di fissare un’interpretazione (che vorrebbe essere potenzialmente “ortodossa”) dei passi più difficili, problematici. Il fatto poi che la traduzione fosse prima un evento orale e solo successivamente sia stata fissata per iscritto spiega bene la pluralità dei *Targumim*, pluralità collegata anche al luogo di trasmissione della tradizione, e cioè alle varie scuole dei *meturgemanim* [interpreti N.d.R.]. Anche nella forma scritta, comunque, il *Targum* non ha mai acquisito un ruolo indipendente, cioè nessuna comunità giudaica lo ha adottato come la sua Bibbia. Esso è rimasto sempre nell’ombra del testo ebraico, quasi come un secondo violino nel concerto della lettura della Bibbia. Questa dinamica spiega anche le due direzioni profondamente diverse prese dalla versione dei LXX e da quelle dei *Targumim*. La prima si sforza, comunque, di non allontanarsi dal testo originale, fino al punto da renderlo a volte in modo abbastanza servile, quasi implausibile per il corrente linguaggio greco ellenistico. I secondi vanno invece nella direzione di una traduzione molto libera, a tal punto da inserire parecchio materiale interpretativo all’interno della medesima. Il *Targum* non si preoccupa del tradimento del senso originale del testo, perché quest’ul-

timo sta comunque lì, sempre a disposizione del lettore e sempre al primo posto per l'ascoltatore. Non sorprendono allora anche certi silenzi del *Targum*, quando ad esempio il testo originale presenta particolari imbarazzanti, come l'incesto di Ruben: "Mentre Israele abitava in quel territorio, Ruben andò a unirsi con Bila, concubina del padre, e Israele lo venne a sapere" (Gen 35,22).

La modalità della traduzione targumica è tale comunque da essere possibile solo in un ambiente linguisticamente molto vicino alla lingua ebraica del testo originale, perciò questa modalità non è stata di fatto imitata in modo significativo.

2.3. *Il paratesto come mediazione fra testo originale e versione*

Una terza tipologia nel rapporto fra testo originale e testo in versione è quella che si sta sviluppando, specialmente in Occidente, con la proposta di una traduzione fornita di note esplicative. Il testo originale normalmente manca, ma è evocato continuamente sotto la forma di spiegazioni *a latere*. In questo modo la traduzione, pur avendo una sua autonomia, non pretende di sostituirsi alla fonte, ma dichiara continuamente il suo essere a servizio di essa. Ci basti un esempio: l'edizione della Nuova Versione CEI, pubblicata dalle Edizioni S. Paolo, in *Bibbia: Via, Verità e Vita*. In questa edizione parecchie note ai lati ricordano le variazioni nella traduzione e confrontano queste con il testo originale (ebraico o greco). La traduzione annotata può sembrare un fenomeno solo recente per la sua estensione, ma in realtà ha radici assai antiche. Già Gerolamo, nei suoi commentari biblici, non smette mai di attirare l'attenzione sulla divergenza fra la propria proposta di traduzione e quella dei LXX, nonché sui casi in cui egli stesso ha potuto accedere al senso esatto del testo ebraico. E Gerolamo non è il più antico a fare ciò, perché vi è già l'impresa di critica testuale attuata da Origene con l'*Exapla*, impresa che dichiara in modo aperto il carattere secondario e parziale di ogni traduzione.

Questa operazione di ritorno al testo originale è stata comunque favorita in Occidente da due grandi fattori culturali: l'Umanesimo con il suo ritorno alle fonti e la cura per l'impresa filologica, e la Riforma che, con la traduzione della Bibbia in lingua volgare, a partire però dal testo originale, rompe il monopolio che fino ad allora era stato detenuto dalla Vulgata.

L'uso di queste nuove traduzioni vernacolari non è stato però molto difforme da quello che la LXX ebbe nelle comunità giudaiche ellenistiche, anche se nell'ambito degli studi teologici non viene più adottata l'idea di una traduzione che eclissi la fonte originale. Il modello intellettuale degli studi biblici non è però *ipso facto* quello della prassi ecclesiale, e alcune traduzioni concretamente ricevono lo stesso riconoscimento di autenticità che nel mondo cattolico si dava alla Vulgata. Basti citare il caso della *King James's Bible*.

3. *Il laboratorio delle traduzioni bibliche*

Certamente la Bibbia, con le sue innumerevoli traduzioni (oltre duemila e molte altre ancora in cantiere), costituisce un laboratorio di osservazioni privilegiato circa i problemi

posti dalla traduzione in generale. D'altra parte essa pone anche problemi specifici, legati al suo statuto di testo canonico e ai presupposti che questo statuto comporta. Ne consegue che la diversificazione delle traduzioni offre una complementarità necessaria, capace di interpretare la linea stessa del pluralismo biblico.

Non è nostro compito, qui, elaborare e indagare i criteri della traduttologia, disciplina pratica che intreccia gli ambiti della linguistica, della semantica, dell'antropologia, della sociologia².

Ma la traduzione è davvero possibile? Ebbene, un certo numero di argomenti sembra mettere in discussione la possibilità stessa della traduzione, che invece nei fatti poi si dà. Infatti ogni lingua funziona in modo proprio, con i propri campi semantici, e non è possibile un'interfaccia che renda la traduzione davvero equivalente all'originale. Senza dubbio vi sono degli aspetti intraducibili nelle lingue; diremmo paradossalmente che c'è dell'indicibile nello stesso dicibile di ogni lingua.

La traduzione non può mai essere concepita come il calco di una lingua sull'altra; il calco è una sorta di rassegnazione all'impossibilità di tradurre, oppure segno di volontà esplicita di rimando all'originale. Si pensi qui all'*Abbà* di Gesù, riportato in *Marco*, che nondimeno vi accosta una traduzione greca.

Vi è qualche possibile vantaggio nella traduzione? Attesi gli argomenti di cui sopra, l'evento della traduzione sembrerebbe un'operazione in pura perdita, e invece bisogna dire che ogni traduzione (ben fatta) comporta anche dei guadagni, il primo dei quali, in assoluto, è il consentire la permanenza in vita del testo.

Inoltre ogni traduzione può anche mettere in luce delle potenzialità nuove e così consentire un accesso ad un piano di universalità che a volte la particolarità del testo originale occulta almeno parzialmente. L'evento della traduzione arricchisce le lingue e feconda le culture.

Certo, in questo bilancio di perdite e di guadagni si collocano i vari tipi di traduzione. Ad esempio, se si opta per una traduzione molto servile, molto vicina all'originale, sarà difficile proporre un testo che sia utilizzabile nella liturgia, intesa come preghiera comune e, soprattutto, un testo che sia declamabile pubblicamente e cantabile dalla comunità liturgica.

L'atto del tradurre va sempre di pari passo con l'atto del leggere. E nel rapporto tra i due si evidenziano limiti e pregi di una traduzione. Ci sono infatti traduzioni fedeli all'originale, ma assolutamente illeggibili, inascoltabili, adatte quindi solo ad un momento di studio. Proprio le ricerche sull'atto del leggere mostrano che i lettori non possono integrare che il 20% di novità; è necessario che l'altro 80% sia noto, perché l'evento di lettura non cada a vuoto. La lettura della Bibbia non fa alcuna eccezione. Un esempio di testi quasi illeggibili sono le genealogie, dove moltissimi nomi sono sconosciuti al lettore; solo dopo un continuo, ripetuto esercizio di lettura, il testo diventerà ascoltabile, cioè accoglibile dall'ascoltatore (si noti bene che non ho detto "comprensibile").

Ribadiamolo. Ogni traduzione è sottoposta a vantaggi e a svantaggi: il traduttore e il fruitore lo devono sapere. È importante chiarire subito quale tipo di lettore potenziale

la traduzione voglia raggiungere: un lettore letterariamente colto, un lettore con interessi specifici circa il mondo biblico, un lettore di cultura media o quasi illetterato, una comunità credente e in preghiera, una comunità che si avvicina al testo con un'intenzione solo culturale ed estetica, ecc. Una traduzione non potrà abbracciare tutte le tipologie di lettori e dovrà inevitabilmente attuare una scelta, che sarà anche una sorta di discriminazione; in questo senso tradurre è tradire, ma già il testo originale configura un proprio tipo di lettore...

4. Traduzione e teoria del testo

Quanto detto sopra, circa i destinatari di una traduzione, è abbastanza palese; meno lo è invece la teoria del testo adottata da una versione che necessariamente la influenza. Per "teoria del testo" intendiamo il livello a cui si colloca il senso del medesimo.

- 1) Se si assume la teoria che il senso del testo sta nell'intenzione dell'autore, inevitabilmente la traduzione assumerà una sorta di carattere archeologico, come si verifica concretamente nelle traduzioni approntate dagli studi biblici che seguono il metodo storico-critico. Altra teoria è quella che intende il testo appunto come "tessuto", e allora valorizza gli elementi sincronici in esso presenti, cercando di riprodurli. Questo tipo di teoria del testo si affianca spesso alla teoria della pragmatica del testo, per cui la traduzione è chiamata non a riprodurre l'originale, ma a perseguire un analogo effetto sul lettore. Facciamo un esempio: nella vocazione di Geremia vi è un gioco linguistico tra il vedere il mandorlo fiorito (*šāqēd*) e il capire che il Signore veglia (*šōqēd*) per compiere il proprio piano. Il gioco di parole è possibile chiarirlo solo con il paratesto delle note? No, se si adotta una teoria del testo dove il senso è nella sua pragmatica, e allora si potrebbe ad esempio rendere: "un taglio... io veglio".
- 2) Rispondere a questi problemi è l'impresa dei traduttori: avvicinare il lettore al testo-fonte, o avvicinare il testo al lettore e perciò al suo scopo, al suo bersaglio, decide del profilo di massima scelto. Ricordiamo qui, ad esempio, un'opzione ben precisa come quella della Bibbia Interconfessionale in lingua corrente. Certo, il contrasto fra i partigiani della traduzione letterale e di quella dinamica, detta alla francese fra i *sourciers* (fontalisti) e i *ciblistes* (bersaglisti) sembra ad oggi abbastanza incompontibile.
- 3) Ancora. Se si adotta una teoria del testo per cui esso vale anche per la sua *Wirkungsgeschichte* (cioè per la storia dei suoi effetti), allora bisogna dire che una traduzione non può ignorare le letture antecedenti, che hanno segnato una comunità di lettura e hanno forgiato una tradizione.
- 4) Infine, sempre legata alla teoria del testo, vi è una scelta di fondo: si può tradurre prescindendo dall'evento canonico, oppure si traduce tenendo presente il fenomeno del canone, non valutato immediatamente nella sua normatività teologica, ma nella sua effettività storica. I libri biblici ci sono giunti, infatti, non isolatamente, ma in quel grande ipertesto che è la Bibbia, che indubbiamente è un fenomeno da cui il traduttore non

può prescindere. Infatti la Bibbia, pur essendo fatta di libri distinti, costituisce nell'ottica canonica un libro unitario, una realtà fatta di continui intrecci tra le sue singole parti.

Questo si riflette, evidentemente, anche sulla traduzione. Bisogna adottare una traduzione che faccia emergere la singolarità di ognuno dei testi biblici, o piuttosto il legame che si stabilisce fra di loro? Ciò vale in modo evidente ad esempio per alcuni dei grandi concetti espressi con lo stesso termine, ma che hanno sfumature diverse nei singoli autori. Bisogna far emergere le sfumature o gli aspetti di continuità?

Peraltro, quanto avviene per la Bibbia, si dà inevitabilmente anche per tutti gli altri grandi classici, dall'Eneide alla Divina Commedia, alle opere di Shakespeare o di Goethe...

5. Perché nuove traduzioni bibliche là dove già ne esistono?

Che si dia una versione della Bibbia in una lingua nella quale essa non è mai stata tradotta, appare cosa in sé motivata, tanto più se la lingua della versione non ha mai conosciuto dei testi scritti. Avviene allora quanto è avvenuto, ad esempio, per il tedesco con la traduzione di Lutero, per cui una traduzione diventa anche un classico della lingua in cui il testo biblico è offerto.

Più difficile è motivare (al di là dei calcoli degli interessi economici degli editori) il perché si continui a tradurre la Bibbia anche là dove ormai esistono molte versioni. Il pensiero va qui facilmente al fatto che la Conferenza Episcopale Italiana, dopo meno di quarant'anni, ha promosso una significativa revisione della prima versione ufficiale della Chiesa cattolica italiana. Ma questo tipo di problematica si estende a tutte le imprese di revisioni di traduzioni precedenti o di una traduzione totalmente nuova. Ciò che motiva queste imprese non è legato necessariamente all'arbitrio dell'iniziativa di alcuni, ma a precise necessità, alcune delle quali sono specifiche dei nostri tempi. Le sintetizziamo.

- 1) I grandi progressi della *critica textus*, cioè della scienza che ricostruisce il testo originale, al di là del *textus receptus*. Questo vale sia per il Nuovo Testamento, con i grandi apporti della papirologia e lo studio degli onciali e dei minuscoli più importanti, sia per il Primo Testamento, dove abbiamo due fatti significativi: gli apporti dei reperti scritti di Qumran e la pubblicazione dei grandi testi masoretici, oltre al Codice L19.
- 2) La continua mutazione della lingua di destinazione, mutazione acceleratasi nei tempi recenti, per l'influsso dei *media*. Questa mutazione, che va di pari passo anche con la mutazione del tipo di lettore previsto dal traduttore, rende necessarie frequenti revisioni linguistiche. Ci sarà sempre una tensione fra l'appiattare il linguaggio sull'uso corrente o assumere quello letterario con il rischio di un effetto di estraneità rispetto al lettore medio.
- 3) Ogni traduzione recepisce un'esegesi previa. Ebbene, proprio il fatto che gli studi esegetici si siano ampliati ed approfonditi a dismisura trascina con sé la necessità di riproporre questi risultati nella traduzione medesima. Faccio un esempio. Per quanto riguarda il

Prologo di *Giovanni*, il v. 5 nella prima versione CEI recitava: “la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l’hanno accolta”, mentre nella revisione suona: “la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l’hanno vinta”. Questo cambiamento non è legato ad un errore della precedente versione, ma all’acquisizione di nuove proposte esegetiche.

- 4) Una ragione che motiva le revisioni, se non le traduzioni *ex novo*, resta comunque anche quella dell’evidenziarsi di alcune mende linguistiche ed esegetiche. Tali mende sono però spesso molto resistenti, perché entrate a far parte di una tradizione di lettura. Si pensi al famoso “*Vade retro*”, che nella prima versione CEI veniva reso,

in modo improprio - a causa di una lunga tradizione del modo di intendere il detto come un’invettiva -, così: “Lungi da me, satana!” e che giustamente l’attuale CEI rende in modo assai diverso, ma molto più corretto, con “Va’ dietro a me, Satana!”.

* Testo rivisto dall’Autore della lezione tenuta alla Scuola Biblica diocesana di Venezia il 10 gennaio 2012.

¹ G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris 1963.

² Citiamo qui, ad esempio, la prestigiosa istituzione culturale del CERT, cioè del *Centre d’Études et de Recherches en Traduction*, dell’Università di Paris X - Nanterre, oppure anche l’istituzione internazionale dell’ISIT (*Institut Supérieur d’Interprétation et de Traduction*).



DALLA BIBLIOTECA

LA DONAZIONE DI DON BRUNO BERTOLI

Tutti conoscono la dedizione - ma si potrebbe addirittura parlare di amore - con la quale don Bruno ha rappresentato per trent’anni la colonna portante dello Studium Cattolico Veneziano e per venti del Centro Pattaro.

Egli ha voluto in un certo senso proseguire questo suo ruolo anche dopo la propria morte, lasciando allo Studium in donazione l’appartamento dove abitava.

Ha voluto poi che la sua biblioteca fosse divisa fra diversi enti culturali diocesani, destinando i propri libri di storia all’Archivio Storico diocesano, quelli di teologia,

di scienze bibliche e di arte al Centro Pattaro, e alla biblioteca dello Studium Generale Marcianum quelli di letteratura, testimonianza dell’insegnamento di Lettere svolto per molti anni nella scuola pubblica, ai Cavanis e in Seminario Patriarcale.

Dopo l’iter necessario per le pratiche amministrative dell’esecuzione testamentaria, i libri sono stati nelle scorse settimane consegnati ai destinatari: la biblioteca del Centro Pattaro ne ha ricevuti diverse centinaia, che saranno nei prossimi mesi registrati e catalogati.

PROPOSTE DI LETTURA

G. MASCHIO, *Pregare alla scuola dei Padri*, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 196.

Questa nuova produzione di don Giorgio Maschio (docente di Patristica alla Facoltà Teologica del Triveneto, relatore e prezioso consulente del Centro Pattaro) è una vera introduzione al senso e al valore della preghiera; ben di più, quindi, che una carrellata sulla teologia della preghiera dei Padri, perché i suoi termini di riferimento si allargano a tutta la Bibbia, in particolare alla preghiera di Gesù. Peraltro, per fornire un quadro di contestualizzazione storico-culturale, l’Autore prende in considerazione anche la presenza e la funzione della preghiera nella cultura ellenistica, letteraria e filosofica, e ne ricava spunto per precisare tanto le analogie quanto la differenza specifica che caratterizza la preghiera ebraica e cristiana. Nel mondo pagano antico ed ellenistico “l’espressione del rapporto con Dio, la preghiera, ricorda spesso quella tra due estranei che non si conoscono, né hanno reciproca confidenza” (p. 29), mentre nell’esperienza di Israele Dio è sempre alla ricerca dell’uomo caduto e questi è alla ricerca di colui che ha perduto: qui si inserisce la preghiera, che in Israele “riceverà la sua determinazione fondamentale proprio dalla particolarità di questo Dio lontano e vicino” (p. 30). Le prime “formule” di preghiera, già in qualche modo

fissate nell’uso delle prime comunità cristiane, come quelle presenti nella *Didaché*, rivelano che i cristiani, come Clemente Romano, uniscono armoniosamente la struttura delle preghiere tradizionali ebraiche, che fanno memoria dei benefici divini, con nuovi elementi strutturali, che rappresentano il rendimento di grazie per il dono di Gesù Cristo, che è venuto come compimento delle promesse fatte ad Israele.

Numerosi brani documentano le differenti tipologie, i contenuti e le occasioni delle preghiere delle prime comunità cristiane, prevalentemente segnate da una “pietà staurocentrica”, cioè fissata sulla croce (p. 49): preghiere “intense e calde, talmente centrate sul Cristo salvatore da dimenticare quasi il Padre” (p. 50). Altre preghiere si rivolgono a Maria, tra cui la più antica preghiera mariana (III sec.) di cui siamo a conoscenza e che la invoca con il titolo di “Madre di Dio” (*Theotokos*).

Nello stesso periodo, in ambiente romano si veniva precisando la scansione quotidiana delle preghiere, come documentato dalla cosiddetta *Tradizione apostolica*: all’ora terza, alla sesta e alla nona, una scansione rimasta poi definitiva nella tradizione latina. Si venivano anche delineando i primi inni: quello vespertino *Phos ilaron* e quello che diventerà poi il *Gloria in excelsis Deo* della liturgia eucaristica latina (cfr. pp. 55-56).

Tra i testi di preghiere antiche, citati da Maschio, ve ne sono di rara bellezza e che contengono immagini simbo-

liche suggestive, come quelle contenute nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino e rivolte a Cristo: “Pescatore dei mortali, che salvi dall’oceano del male, trai all’amo della vita soave i pesci puri dall’onda nemica” (p. 60). Lo stesso Clemente chiarisce, nell’opera denominata *Stromateis*, che la preghiera del cristiano deve essere “orientata dalla conoscenza che gli è stata concessa dei misteri divini” ed è una preghiera “contemplativa”, che alla conoscenza unisce anche una conseguente e coerente vita spirituale (pp. 60-61) e, in ultima analisi, può dirsi una “preghiera unitiva”, perché non conduce ad estraniarsi dal mondo ma al contrario alla comunione con Dio e alla carità (p. 61). Leggendo Origene, si comprende che le difficoltà che i cristiani incontrano nella preghiera sono sempre le stesse. A coloro che si chiedono se, conoscendo Dio tutto in anticipo, non sia inutile pregarlo, giacché non potrà non avvenire ciò che Dio già conosce, Origene risponde che da un lato “l’uomo si scopre assolutamente libero di agire [...], dall’altro che Dio conosce in anticipo anche la nostra preghiera e rispetta sempre i nostri atti liberi [... perciò] guarda certamente al cuore di chi lo prega, esaudisce chi merita di ricevere i suoi doni; altre volte corregge le richieste con l’attesa, finché esse non riguardino il vero bene” (p. 64). Infine: “se per ipotesi nessun beneficio divino deriva dalla nostra preghiera, già l’aver compreso come si deve pregare e riuscirci è il più bel vantaggio” (p. 65). I Padri sono anche prodighi di consigli pratici affinché la preghiera sia un gesto spirituale adeguato; si preoccupano perfino di raccomandare la cura della voce: chi prega con il cuore non la alza inutilmente, nel timore di non essere udito, perché Dio non ha certo bisogno del suono per udirci e poi si finisce solo per disturbare i vicini, come segnala Tertulliano con un pizzico di durezza (p. 68). I Padri insistono anche sulla dimensione comunitaria della preghiera, indicando come luoghi per eccellenza quelli dove la comunità dei fedeli si raccoglie a tale scopo. La seconda parte del volume è dedicata a un’analisi del Padre Nostro, ampia e ricca di spunti per la riflessione. Qui Maschio, oltre a presentare i preziosi commenti dei Padri, propone brevi e precise puntualizzazioni che fanno emergere tutti i riferimenti biblici delle espressioni presenti nella redazione a noi nota della preghiera del Signore; in questo egli si muove con grande competenza, permettendoci di gustare il “sapore” biblico di una preghiera a noi forse tanto nota da rischiare di risultarci risaputa e scontata. Ne risulta una sorta di breve trattato teologico-spirituale che può costituire già di per sé il merito di questo libro, dove la ricchezza dell’insegnamento è comunicata con un uso parsimonioso ma efficace delle parole, seguendo quella raccomandazione a pregare con poche parole, che Maschio sembra aver fatto sua anche rispetto ai propri commenti teologici. Egli accompagna l’esposizione dei commenti patristici con riprese degli stessi temi nella letteratura italiana, come p. es. la citazione delle parole di Piccarda Donati a Dante nel *Paradiso* (p. 128), oppure, con accostamenti capaci di valicare senza fatica distanze di secoli, negli scritti di Lutero (p. 128), di Madeleine Delbrel, di John H. Newman (p. 145) o di Vladimir Soloviev (p. 185); sovente attinge a Romano Guardini. Nei commenti patristici al Padre Nostro, Maschio sa

cogliere gustose perle di espressività poetica: Agostino, commentando l’invocazione a rimettere a noi i nostri debiti, fa notare che i piccoli peccati quotidiani sono come le piccole falle della nave, dalle quali un po’ d’acqua ogni giorno si infila, cosicché i marinai “benché non facciano naufragio, devono sempre vuotare la sentina; se non la si svuota, poco a poco le acque sommergono tutta la nave. Pregare è come svuotare la sentina” (p. 158). Oppure il lettore può incontrare sentenze morali da cui nessuno può ritenersi estraneo: Gregorio di Nissa ammonisce che “basterebbe la coscienza delle azioni vissute da ciascuno, per rendere necessaria la richiesta di misericordia” (p. 160). Queste riflessioni di Maschio potrebbero ben figurare - l’affermazione non sembri eccessiva - come un degno accompagnamento alle pagine dedicate al Padre Nostro da Joseph Ratzinger nella sua opera *Gesù di Nazaret* (volume primo).

Marco Da Ponte

B. MAGGIONI, *Nuova evangelizzazione. Forza e bellezza della Parola*, prefazione di E. Bianchi, EMP, Padova 2012, pp. 179.

Questa nuova opera di Bruno Maggioni (biblista certamente noto e apprezzato dai nostri lettori) viene proposta come contributo di riflessione teologica sul tema del Sinodo dei Vescovi (dedicato a *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana* e svoltosi nello scorso mese di ottobre).

Chi conosce Bruno Maggioni, non si stupirà che il libro si apra con un capitolo sulla Parola di Dio (“La Parola è il seme che genera l’albero”), intesa non soltanto come Bibbia, ma in tutti i suoi significati e tutte le sue articolazioni, come chiarisce l’Autore rifacendosi alla Costituzione conciliare *Dei Verbum*, perciò “se vogliamo rifare, come si ripete oggi, il tessuto lacerato delle nostre comunità [...] se vogliamo evangelizzare e fare nuova evangelizzazione non si può che iniziare dalla Parola” (p. 19).

Diventa chiaro, così, che per il Nostro “la radice da cui tutta l’esperienza cristiana si irradia [...] è, ovviamente, Gesù Cristo: parole, storia e persona” (p. 49) e per questo le forme della nuova evangelizzazione possono essere ritrovate nelle parole e nelle modalità con cui Gesù e gli apostoli hanno evangelizzato. Conseguentemente, ogni capitolo del libro suggerisce indicazioni pastorali soltanto dopo aver sviluppato un’esegesi di passi biblici, solo apparentemente limitata per estensione, ma in realtà dotata di quella “semplicità che fa rima con radicalità [...] e] non ha nulla a che fare con la facilità” (E. BIANCHI, *Prefazione*, p. 5); in questo modo, non soltanto si evita il rischio del moralismo, ma anche si fondano tali indicazioni pastorali su modelli di comportamento evangelici piuttosto che su considerazioni sociologiche di “efficacia pastorale”.

Nel suo libro, Maggioni vuole farci capire che la nuova evangelizzazione è “nuova” non perché motivata da mutate situazioni storiche o da esigenze di rinnovamento organizzativo, ma perché si fonda su una “novità teologica”: è il vangelo ad essere nuovo “non perché lo ridico con parole nuove, ma perché è una notizia che rinnova

e stupisce ogni volta che viene udita” (p. 145). La nuova evangelizzazione, perciò, incomincia dal fatto che il cristiano ritrovi nella croce “la grande icona, la memoria fissa del credente, lo spettacolo dal quale non si deve mai staccare lo sguardo” (p. 147), non per osservarlo da spettatore interiormente assente, ma per viverlo, per ridisegnarlo dentro la propria vita.

Insomma, Maggioni non ci propone in queste pagine un utile “manuale” sulla nuova evangelizzazione, per quanto teologicamente ben fondato, bensì un itinerario per una specie di revisione critica, e soprattutto autocritica, sulla capacità di essere testimoni credibili di fronte agli uomini del nostro tempo; un itinerario che mette in discussione noi e la nostra vita prima che le modalità dell’azione pastorale; un itinerario che aiuta a lasciarsi convertire dalla Parola, da Cristo, per essere in grado di evangelizzare.

Il resto, le strategie pastorali e le tattiche comunicative, sono certamente molto importanti ma vengono soltanto dopo.

La nuova evangelizzazione, fascicolo 191 della rivista “Credere oggi”, 32 (2012), n. 5.

In tempestiva coincidenza con il Sinodo dei Vescovi, dedicato appunto alla “nuova evangelizzazione”, la rivista “Credere oggi” propone alcuni contributi per meglio comprendere il significato di questa espressione e le indicazioni che da essa possono scaturire per la vita della Chiesa; a questo riguardo, gli articoli contenuti nella rivista si riferiscono, com’è ovvio, principalmente alla realtà italiana. L’articolo di apertura (Enzo Biemmi), dopo aver fornito alcuni chiarimenti sul termine, fa presente che bisogna, oggi, affrontare la sfida di riformulare la fede a partire dall’attuale cultura. Severino Dianich puntualizza che nell’attuale contesto socio-culturale è di nuovo necessario porre all’ordine del giorno la questione di “comunicare la fede al non credente”, il primo fra i molti significati di “evangelizzare”. In questa prospettiva è chiarificante guardare a “Gesù primo evangelizzatore” (Aldo Martin) perché ogni annunciatore del vangelo deve imparare da lui; nello stesso tempo, è anche necessario riconoscere che il luogo dell’evangelizzazione è prima di tutto “l’umano nella sua verità” (Salvatore Currò); inoltre, nell’ideazione dei percorsi pastorali per realizzare la nuova evangelizzazione sarà opportuno tenere in considerazione i “modelli di evangelizzazione a partire dalla prassi della prima comunità cristiana” (Augusto Barbi). Il fascicolo prosegue poi con un articolo dedicato a una catechesi missionaria per annunciare la “buona notizia” nelle “soglie” di vita (Domenico Cravero), una riflessione sul valore del testo di catechismo e sul suo “posto nella nuova evangelizzazione” (Giuseppe Biancardi), sulla prospettiva derivante dagli “ambiti” individuati in occasione del convegno di Verona (Luciano Meddi) e sulla necessità di dare spazio adeguato anche all’educazione liturgica (Manlio Sodi). A completamento, una puntualizzazione di Gianluigi Pasquale sull’*Enchiridion della nuova evangelizzazione*, strumento editoriale appositamente pensato per tale prospettiva pastorale.

Marco Da Ponte

U. SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, EMP, Padova 2012, pp. 131.

Cogliendo il momento di interesse e di dibattito che l’apertura dell’Anno della Fede ha sollecitato riguardo al tema della “nuova evangelizzazione”, Ugo Sartorio interviene con questo agile ma denso libro, che fa parte della collana “Il cortile dei gentili” con la quale l’editrice Messaggero di sant’Antonio propone strumenti, nel contempo di facile approccio e di grande serietà, per chi voglia accogliere l’esortazione di Benedetto XVI a sviluppare il dialogo con la cultura contemporanea.

Gli scenari che Sartorio descrive sono quelli che si presentano oggi agli occhi di chi esamini, con sguardo sinceramente critico e però animato da spirito evangelico, le condizioni in cui viene vissuta la fede cristiana e le difficoltà che deve incontrare.

Non si tratta solo di capire se questo tempo di crisi, non solo economica, sia favorevole o meno alla fede - problema non da poco e dalla non facile risposta - ma anche di dare uno sguardo su cosa significhi oggi credere o non credere. L’itinerario svolto da Sartorio è, dunque, quello tipico della teologia fondamentale, più esattamente dell’apologetica (termine oggi desueto e forse invisibile ai più), che trova una sua motivazione nell’attuale contesto, dove, come egli documenta sulla base della propria esperienza di docente, sul conto della fede cristiana le idee sono assai vaghe, perfino tra gli studenti di teologia: il primo capitolo si intitola, appunto, *Passi nella fede. Apologetica elementare*.

Lo scenario culturale odierno, però, mostra anche modi e forme diverse del non-credere: riaffiora un nuovo ateismo di impronta scientifica; sembra affermarsi un nichilismo più praticato che teorizzato; l’indifferenza pare ormai un dato certo; infine, è forse da ripensare lo stesso concetto di “secolarizzazione”, visto che essa segna profondamente l’Europa, ma rimane “un’eccezione del tutto controcorrente rispetto al resto del mondo” (p. 55).

È uno scenario che impone alla Chiesa di ridefinire i modi e le forme dell’evangelizzazione e richiama la necessità di “ricominciare con Dio” (p. 75).

In tale contesto, Sartorio, potendo contare su un punto di osservazione speciale (il mensile da lui diretto, “Il Messaggero di sant’Antonio”, sta da tempo dedicando viva attenzione ad analizzare la fede vissuta dal popolo italiano, percorrendo tutte le diocesi), propone una rivalutazione della “intramontabile religiosità popolare” (p. 95), la quale, “dopo essere sopravvissuta al fuoco di fila di un certo razionalismo teologico postconciliare che l’aveva posta sotto giudizio emettendo una dura condanna, non ha minimamente risentito della parabola secolarizzante [...] e del concomitante fenomeno di scristianizzazione” (ivi). Sartorio non nasconde la sua convinzione: “Che la religiosità popolare abbia qualcosa da insegnarci circa la configurazione della religiosità del futuro e su come meglio realizzare l’attraversamento della crisi attuale? Certo che sì” (p. 22). Per questo ritiene che “unire pietà popolare e nuova evangelizzazione è valorizzare la fede nella sua capacità di assunzione delle caratteristiche culturali di ogni popolo, in un processo di inculturazione che permette ai

gruppi umani di accogliere la fede e di riesprimerla secondo i codici della cultura, in modo vibrante e vitale” (p. 111). Una realtà preziosa, quindi, che dovrebbe trovare adeguata considerazione nella vita pastorale della Chiesa.

A documentare questa conclusione, l'Autore offre un'analisi, da diverse angolature, del fenomeno dell'afflusso di pellegrini in occasione della recente ostensione della Sindone, fenomeno trattato con sufficienza se non addirittura con sarcasmo dalla stampa laica.

Dopo *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona* (Cittadella, Assisi 2011, recensito in questa rivista), anche in questo libro, Sartorio, con una scrittura insieme vivace e profonda, ci offre occasioni stimolanti per gettare uno sguardo lucido sulle prospettive teologiche e culturali nelle quali la fede cristiana possa essere proposta anche a donne e uomini di oggi come una chance credibile.

Marco Da Ponte

E. BRUNET, *La Bibbia secondo Tintoretto. Guida Biblica e teologica dei dipinti di Jacopo Tintoretto nella Scuola Grande di S. Rocco*, Marcianum Press, Venezia 2012.

The Bible according to Tintoretto. A biblical and theological guide to Jacopo Tintoretto's paintings at the Scuola Grande di San Rocco, Marcianum Press, Venezia 2012.

Il libro di Ester Brunet nasce dalla collaborazione tra lo Studium Generale Marcianum e la Scuola Grande di San Rocco che ha istituito nel 2009 la borsa di studio in memoria di Lorenzo Biasin, grazie alla quale è stata finanziata la pubblicazione del volume e la ricerca che ne costituisce la premessa. Una collaborazione che ha portato alla realizzazione di quella che si propone come una guida teologica ai teleri realizzati da Jacopo Tintoretto per la Scuola Grande di San Rocco tra il 1564 e il 1587, un'opera di alta divulgazione destinata ad un pubblico internazionale, per il quale è disponibile anche la versione in lingua inglese.

La finalità del libro è quella di riannodare le relazioni tra l'opera d'arte e il suo significato teologico, contestualizzato nella Venezia del primo periodo della Controriforma. Questo approccio, avvertono Franco Posocco e Brian Ferme nell'introduzione, “ha consentito scoperte impreviste ed impensate interpretazioni, rese possibili non solo dalla ricerca testuale nel campo teologico e biblico, ma anche dalla rilettura delle emergenze culturali dell'epoca”. In particolare, come vedremo, il rapporto con la teologia protestante, nei confronti della quale i decreti del concilio Tridentino avevano fornito le basi per una contestazione che ben presto troverà in tutta l'Europa cattolica anche un'eccezionale traduzione artistica.

Per poter parlare in modo semplice ma scientificamente ineccepibile di un tema complesso, ricco di implicazioni contestuali e di rimandi testuali all'Antico e Nuovo Testamento, e contemporaneamente di mettere a disposizione una guida alla visita dei cicli di Tintoretto, Ester Brunet ha strutturato il libro seguendo non tanto il percorso naturale della visita, ma la cronologia dei cicli, nell'ordine: la Sala dell'Albergo (1564-1567), la Sala Capitolare (1576-1581)

e la Sala Inferiore (1581-1584). Questo criterio consente di penetrare nelle ragioni profonde del capolavoro tintoretiano, viste nel loro sviluppo ventennale. Ogni sezione del libro, poi, è strutturata a sua volta con una introduzione generale al ciclo pittorico, corredata di uno schema grafico che permette di visualizzare nelle pareti e nella proiezione in pianta del soffitto di ognuno dei tre ambienti la collocazione di tutti i teleri, cui sono dedicate le schede successive. Ogni scheda, poi, è introdotta da un passo biblico (neo o veterotestamentario) cui l'Autrice, di volta in volta, riconduce il tema iconografico. Il testo si integra con le magnifiche immagini grazie anche alle estese didascalie, che costituiscono a loro volta un testo sintetico parallelo, particolarmente utile nel contesto di una visita turistica.

L'Autrice stabilisce fin da subito una gerarchia ed un percorso di lettura suddividendo i quadri in gruppi omogenei per tematiche: la Sala dell'Albergo, i quattro percorsi della Sala Superiore (“il mistero pasquale fonte dei sacramenti”, “il Battesimo”, il “Preambolo”, “l'Eucarestia”) e il ciclo della Sala Terrena; questa organizzazione tematica, che prevede l'individuazione di quadri centrali, accessori ed opere di cerniera tra i vari gruppi, permette di individuare i molteplici collegamenti (visivi e semantici) che il pittore stabilisce tra i diversi gruppi che, analizzati sistematicamente, restituiscono tutti i significati teologici e la vertiginosa complessità dei diversi cicli. Per citare solo un esempio, il tema della *Crocifissione* che vede lo straordinario telero dell'Albergo irradiare legami non solo con gli altri quadri dello stesso ambiente, ma anche con altri teleri appartenenti al ciclo della adiacente Sala Capitolare, come la *Visione di Giacobbe* o la *Tentazione di Cristo*. La lettura tipologica (che individua legami tra temi dell'Antico e Nuovo Testamento) contribuisce ad arricchire il quadro delle interconnessioni tra dipinti, segnalando i continui richiami tra la figura di Cristo e quelle di Mosè e di Abramo, tra la *Visione di Ezechiele* e la *Resurrezione*, tra quest'ultima e la Pasqua Ebraica.

Due temi, in particolare, sembrano caratterizzare tutto l'impalcato teologico dei cicli tintoretiani. Il primo si inserisce nel dibattito post Concilio di Trento sul valore dei sacramenti, che vede da una parte il *Battesimo di Cristo*, dall'altra la raffigurazione dell'*Ultima Cena* come baricentri tematici di molti altri quadri di tema sia vetero che neo-testamentario. Il secondo affondo tematico è quello inerente la base teologica dell'attività caritativa della Confraternita di San Rocco, per cui i temi dell'incarnazione e della guarigione miracolosa affidata alle raffigurazioni del *Serpente di Bronzo* e della *Piscina Probatica* sono collegati tra di loro da un complesso gioco di rimandi gestuali dalle figure e da reciproche citazioni visuali.

È proprio questa “spazializzazione” della lettura dei teleri che permette al visitatore di gestire, nel tempo di una visita, la altrimenti quasi inaccessibile complessità dei cicli tintoretiani. Grazie all'individuazione di continui rimandi nel tempo (tra Antico e Nuovo Testamento) e nello spazio si dispiegano i temi teologici dei teleri in tutta la loro ampiezza. E la strategia adottata da Jacopo Tintoretto di organizzare in senso tridimensionale la lettura sistematica e comparata dei quadri diventa nelle pagine della guida

il senso di una vera e propria proposta di avventura, un “invito al viaggio” rivolto al visitatore a ricercare altri possibili percorsi di lettura, a ripercorrere le sale della Scuola Grande più volte, ritornando sui propri passi per disegnare sempre nuovi itinerari. Così, anche i quadri che l’Autrice esplicitamente tralascia nella propria analisi diventano l’occasione offerta al visitatore per aprire nuove e personali linee di lettura, facendo della visita a San Rocco una esperienza sempre nuova e personale.

Questo modo di intendere il genere letterario della guida turistica rilancia e rinnova un modello di divulgazione già proposto dallo Studium Cattolico Veneziano e particolarmente promettente. Associando una rigorosa analisi testuale dei dipinti ad una accurata individuazione delle relative fonti teologiche, nello stesso tempo restituisce la storicità e la complessità di un eccezionale ciclo pittorico, interrelando culture e discipline che troppo spesso rimangono distanti. In questo senso, la promozione dell’unità del soggetto in tutte le sue espressioni, che è il cuore stesso della proposta educativa e culturale dello Studium Generale Marcianum, dimostra le proprie potenzialità anche nella lettura teologica dell’opera d’arte.

Gianmario Guidarelli

SEGNALAZIONI

Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi triveneti (1975-76), a c. di E. R. Tura, EMP, Padova 2012, pp. 231.

Il volume raccoglie i materiali di due incontri avvenuti a metà degli anni Settanta a Roana (sull’Altopiano di Asiago) ai quali parteciparono, insieme ai teologi docenti in diversi Seminari del Triveneto, anche Luigi Sartori e, come docente, Joseph Ratzinger, allora non ancora vescovo di Monaco. Sono pubblicate le lezioni del futuro papa e di Sartori e le sintesi dei dibattiti. Tra i partecipanti a tali incontri Tura ricorda anche don Germano, sebbene il suo nome non appaia tra quelli di coloro che sono intervenuti nei dibattiti. Il libro è una preziosa testimonianza di una stagione intensa di ricerca e di discussione vissuta dalla teologia nel Triveneto e permette di ricostruire il ruolo avuto da Sartori (e da altri, tra cui don Germano) come uno dei “padri” ispiratori di un’intera generazione di teologi: così dichiara Tura nella *Presentazione* (p. 6).

Leggere e interpretare la Bibbia oggi, fascicolo 190 della rivista “Credere oggi”, 32 (2012), n. 4.

Il fascicolo, prendendo le mosse dall’esortazione post-sinodale *Verbum Domini* pubblicata da Benedetto XVI

nel 2010, intende offrire alcuni elementi di conoscenza e di riflessione riguardo a un tema che è di grande attualità e di importanza cruciale non solo nella ricerca e nella pratica della teologia, ma in tutta la vita pastorale della Chiesa. Alcuni dei saggi contenuti, infatti, puntualizzano le caratteristiche di una corretta “lettura liturgica” della Bibbia (Manlio Sodi), la necessità e le modalità di una “preparazione biblica del catechista” (Cesare Bissoli) e il rapporto che deve intercorrere tra “Bibbia e omelia” (Chino Biscontin). Altri saggi, tra cui quello di Rinaldo Fabris, chiariscono bene “che cosa è cambiato nell’interpretazione della Bibbia da parte cattolica”, mettendo in luce le linee corrette, ma anche i difetti, del modo in cui i cattolici si accostano alla Bibbia, i teologi nei loro studi e i semplici credenti nella loro vita di fede: la linea segnata dal Concilio con la costituzione dogmatica *Dei Verbum* e le indicazioni offerte successivamente dal documento della Pontificia Commissione Biblica *La Bibbia nella vita della Chiesa*, infatti, sembrano non essere ancora diffuse a sufficienza, se non addirittura a volte travisate. La rivista mette a disposizione in questo modo materiale ampio e documentato che, in un linguaggio accessibile (com’è lo stile ormai collaudato della testata), permette di fare il punto sulla questione con chiarezza e competenza e si offre come preziosa occasione di formazione per tutti, non soltanto per gli animatori dei gruppi biblici o per gli studiosi di scienze bibliche.

NUOVE ACQUISIZIONI

Ecclesiologia

Enchiridion CEI vol. 7, EDB, Bologna 2011.

Enchiridion Vaticanum vol. 25, EDB, Bologna 2011.

CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II - vol. 1 tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2012.

Filosofia

J. KRISTEVA, *Il bisogno di credere*, Donzelli, Roma 2006.

J. KRISTEVA, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*, Donzelli, Roma 2011.

V. MANCUSO, *L’anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

V. MANCUSO, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

V. MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011.

Storia del Cristianesimo

R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Roma 2006.

TH. E. WOODS, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Cantagalli, Siena 2007.

Tutti coloro che preferiscono ricevere “Appunti di teologia”
via posta elettronica in formato pdf, anzichè stampata,
possono farne richiesta inviando una mail a:

segreteria@cspattaro.191.it

Questo ci permetterebbe di ridurre almeno un po' le spese di spedizione.
A tutti gli altri continueremo ad inviare la rivista stampata su carta.

*Fate un piccolo “regalo di Natale” al Centro Pattaro:
a voi non costa proprio nulla,
a noi può far risparmiare delle spese.
Fatevi inviare gli inviti e gli avvisi per posta elettronica
anziché in forma cartacea.
Potremo ridurre sensibilmente le spese di spedizione:
una piccola ma preziosa boccata di “ossigeno finanziario”!
Mandate una mail a: **segreteria@cspattaro.191.it***

La Scuola Biblica invita a due conferenze pubbliche

**INCONTRI BIBLICI
NELL'ANNO DELLA FEDE**

Giovedì 10 gennaio 2013 - ore 18.00

FIGURE DI FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Relatore

don Dionisio Candido, responsabile Settore Apostolato Biblico CEI

Venerdì 11 gennaio - ore 18.00

PAOLO E GIACOMO: FEDE, LEGGE E OPERE

Relatore

mons. Rinaldo Fabris, Studio Teologico Aquileiese

Sala S. Apollonia (S. Marco, Ponte della Canonica) Venezia

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXV, n. 4 Ottobre-Dicembre 2012 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
LA CONSACRAZIONE
COME ATTO E FATTO COMUNITARIO (2ª parte)
† Germano Pattaro



_____ pag. 6
TRADURRE PER NON TRADIRE (1ª parte)
Patrizio Rota Scalabrini



_____ pag. 4
OMELIA PER IL XXVI DELLA MORTE
DI DON GERMANO PATTARO
Antonio Biancotto



_____ pag. 10
LA DONAZIONE DI DON BRUNO BERTOLI

INCONTRI DI LITURGIA

PROPOSTE DI LETTURA
Marco Da Ponte
Gianmario Guidarelli

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243
presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 23 novembre 2012.

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

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

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