

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 XXII - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2009 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI _____



ALLA RICERCA DI UN NUOVO LINGUAGGIO SU DIO
RILETTURA DI ALCUNI TESTI DI GERMANO PATTARO (2ª parte)*

Bruno Forte

3. La ricerca di un nuovo linguaggio

Quale linguaggio parlerà questo pensiero dell'esodo e dell'avvento, che è la ragione teologica come ragione profetica? Una brevissima premessa sul linguaggio, espressa con le parole di don Germano, può aiutarci: "La Parola è il luogo dove l'uomo viene a se stesso, detto con la Parola che lo dice egli a sua volta si dice, emergendo come uomo-storia. La Parola è di conseguenza storia nell'atto del suo farsi, storia-comunità che dichiara il presente, evoca il passato e annuncia il futuro, nel senso dunque di Parola nella quale emerge la capacità della coscienza di interagire distinguendo l'io dall'altro da lui". Con le parole di Martin Heidegger si può affermare lo stesso dicendo che "il linguaggio è la casa dell'essere". Nel linguaggio dimora l'uomo; il linguaggio è l'espressività di tutto ciò che noi siamo, è un portare alla parola il vissuto. Per il teologo la domanda allora è: come portare alla parola il vissuto dell'incontro dell'avvento e dell'esodo? Se il linguaggio teologico è un incontro tra esodo e avvento, esso si connota in tre direzioni: in rapporto all'avvento, in rapporto all'esodo, in rapporto al loro incontro.

In rapporto all'avvento, in riferimento dunque al Dio che viene e al suo farsi evento nella parola, *il linguaggio teologico* non può che essere *metaforico e simbolico*. Esso vive di una permanente e necessaria trasformazione di senso che dalle povere forme mondane di espressione rimandi all'inafferrabile trascendenza di Dio. La Parola si è detta nelle parole: questa è la vera *kénosis*. È un linguaggio, quello riferito all'avvento, che non cattura il mistero di Dio. Dio resta più grande, viene evocato, non esaurito. Quello teologico è un linguaggio simbolico, che mette insieme quanto è infinitamente lontano e si è fatto sorprendentemente vicino per iniziativa dell'amore divino. Nel simbolo si sperimenta più significato di quanto possa

essere articolato e compreso. Nel simbolo vengono suscitati nuovi impulsi di vita, ci si sente interpellati dall'altro, ci si apre a una sintesi che l'analisi non esaurisce. Nella metafora - penso a quello che dice Ricoeur - si spezza la rigida concatenazione tra significante e significato: la metafora è viva perché crea senso anche mediante non-senso e trasforma un'espressione contraddittoria in una contraddizione significativa; perciò metafora e simbolo si prestano a esprimere la novità dell'avvento. Basta pensare al linguaggio della fede, della liturgia, dei mistici, ricco di metafore e di simboli, di un dire cosciente dell'ulteriorità. Cito delle espressioni di don Germano: "Il simbolo non è in alcun modo rivelazione dell'assoluto, ma modo di dirne l'esperienza. Modo singolare e unico, in quanto linguaggio radicale, capace, quindi, di esprimere esistenzialmente il massimo della vicinanza, che è, perché vicinanza e non identità, anche la coscienza della massima distanza. Simbolo, quindi, come parola sull'ineffabile intuito e desiderato come luogo dell'esperienza - chiamata che porta lì dove il trovarlo è anche il non trovarlo" (*Il linguaggio mistico*, p. 491). Si tratta, perciò, di un evocare l'ulteriorità del vissuto, dell'esperienza del mistero; un provocarla, ma senza mai esaurirla. La teologia non deve dunque presumere di usare un linguaggio definitorio o, se lo usa, deve restare cosciente del suo bisogno di essere trasceso, come osserva san Tommaso: "L'atto del credere non si ferma alla formula, ma alla realtà"; e l'articolo di fede è "solo una percezione della verità, che tende verso di essa". Karl Rahner, traducendo in chiavi moderne queste espressioni di san Tommaso, presentava il dogma come "una soglia sull'illimitato, una finestra sull'infinito, non una pietra tombale, ma miliare, che spinge ad andare oltre, verso, ma non esaurisce, non cattura". Ecco perché il linguaggio teologico deve essere un linguaggio del simbolo e della metafora. Riferito all'avvento, esso resta un linguaggio che afferma la trascendenza del silenzio: deve nascere dal silenzio e portare al silenzio; deve essere un linguaggio nutrito di preghiera, di adorazione, di stupore, un linguaggio abitato dal silenzio, che nasce dal silenzio, che porta al silenzio. Se l'esercizio della teologia fosse soltanto l'insieme delle parole che noi diciamo, sarebbe una ben povera cosa! E come sarebbe vana l'esistenza di un don Germano e di ognuno di noi!

In rapporto all'esodo il linguaggio teologico deve essere autoimplicativo ed insieme descrittivo: un linguaggio che dice la nostra vita, che esprime il fatto che, quando parliamo di Dio, siamo in gioco noi. Afferma Lutero: "Non si diventa teologi per esercizio di intelligenza o speculando o leggendo, si diventa teologi vivendo, anzi morendo e prendendo posizione". In proposito don Germano non esita a scrivere queste parole: "Il discorso che l'uomo fa su Dio ha sempre tono autobiografico e si svolge, pur nell'obiettività della ricerca, nel contesto degli interessi che impegnano radicalmente la sua vita. Per applicare all'istante presente, non vi sto parlando di ciò che è marginale della mia vita, ma di ciò che è il senso e la causa di esso". Il linguaggio teologico è autoimplicativo, si porta la parola alla vita: per questo, nel racconto evangelico, alla sua domanda: "Chi dice la gente che io sia?", Gesù non s'accontenta della risposta per

sentito dire: "Giovanni il Battista, altri poi Elia e altri uno dei profeti", ma incalza gli apostoli: "E voi chi dite che io sia?" (cf. Mc 8,27-29). Il linguaggio teologico impegna la vita. Dice Von Balthasar che esso "non può avere la forma levigata e immune da passione del trattato scientifico, ma sarà sempre intimamente vibrante e denso di passione, fino ai limiti di una dialettica metodica stimolante". La vita che un tale linguaggio porta alla parola non è quella della solitudine, ma quella della compagnia dell'esistere e del credere. Il linguaggio, cioè, si fa carico di una rete di rapporti, quella stessa in cui nasce, si costruisce, si formula, si esprime; in questo senso, perciò, è anche descrittivo e autoimplicativo, non soltanto perché implica chi parla, ma anche perché rivela le relazioni in cui questo parlare viene a porsi.

Infine, *il linguaggio teologico* deve essere *veicolo dell'incontro dell'esodo e dell'avvento*. Ne conseguono tre caratteristiche. La prima è *l'ecclesialità*: il luogo in cui ognuno di noi ha imparato a conoscere Dio, è la comunità. È nella Chiesa che è nata la nostra fede, nella Chiesa l'abbiamo nutrita, attingendola dal mistero proclamato, celebrato e vissuto. Il linguaggio della Chiesa non è secondario per la teologia, ma è fondamentale per essa. Giustamente diceva Walter Kasper che ecclesialità e scientificità della teologia stanno insieme: "La teologia cattolica non risulta caratterizzata esclusivamente dal suo rapporto con la chiesa. Al principio dell'ecclesialità segue quello della scientificità" (W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, tr. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987, p. 12). Una teologia che non sia ecclesiale non è neanche scientifica, e viceversa, per il semplice motivo che è in questa compagnia della fede che noi apprendiamo il linguaggio dell'incontro, che ci è stato donato e annunciato. Con altre parole don Lorenzo Milani diceva la stessa cosa: "Non lascerò mai la Chiesa, perché almeno una volta alla settimana ho bisogno del perdono dei miei peccati e non saprei dove andare a cercarlo se lasciassi la Chiesa". Il luogo dove ti viene dato il linguaggio della fede è lo stesso dove ricevi il dono della grazia: la Chiesa. Ecclesialità vuol dire che questo linguaggio è nutrito di predicazione, di catechesi, di dialogo della fede, che trasmettono e producono comunicazione nel tendere ed educare all'alleanza come vita piena di tutti. Proprio per questo è un linguaggio *dossologico e liturgico*, cioè tale che si nutre e si esprime nella dossologia, nella glorificazione di Dio; un linguaggio che vuole dire Dio e celebrarlo nella gloria; un linguaggio che è inno. Nella teologia orientale c'è un forte rapporto tra *hymnos* e *logos*. Il *logos* teologico è l'inno liturgico e l'inno liturgico è *logos* teologico. Non è un caso che i grandi teologi abbiano anche sempre composto degli inni della fede; pensate a Tommaso e - per far riferimento a un grande napoletano - a sant'Alfonso Maria de' Liguori, che hanno provato il bisogno di dire la fede nell'inno. La teologia si serve perciò di un linguaggio dossologico, liturgico, che è anche un linguaggio *evocativo-poetico*. Evocativo nel senso che richiama un vissuto, poetico nel senso che viene prodotto da questa economia dello stare fra il "già" e il "non ancora". Dice don Germano: "La teologia si situa tutta nella realtà del mistero di Dio che nell'atto di comunicarsi fa sì che la Chiesa

sia Chiesa in Dio per questo *mysterium*. La fede non è codice intellettuale di lettura, ma atto con cui Dio porta la sua Chiesa all'interno del mistero che è detto perché è vissuto senza che mai si possa spezzare la priorità del vivere sul dire". Riprendendo una espressione hegeliana - "la filosofia è portare l'essere alla parola" -, io direi che la teologia cristiana è portare alla parola l'esperienza dell'incontro tra l'esodo e l'avvento che si fa nel vissuto ecclesiale e liturgico. Quindi, il parlare teologico non dovrà vergognarsi di stare tra il poetico e il profetico, senza tuttavia presumere di essere poesia e profezia, che sono doni improgrammabili e sorprendenti. È Silvano Fausti che - rispondendo alla domanda di Hölderlin: "A che servono i poeti nel tempo della povertà?" - dice: "Aprire gli orizzonti è la funzione dei poeti nel tempo della povertà, scovare il senso oltre ogni significato, dando senso alla cultura che già c'è, dando così la possibilità di

una nuova conquista di significato". A me sembra che, anche di fronte alla crisi di senso, personale e collettiva, che caratterizza soprattutto gli esiti utilitaristici di questo tempo post-moderno in cui viviamo, il compito della profezia teologica sia esattamente questo: testimoniare, con un linguaggio metaforico-simbolico, autoimplicativo e descrittivo, ma soprattutto ecclesiale e dossologico, evocativo e poetico, la fondatezza di un senso che ci è stato donato. I teologi devono essere un po' come i poeti nel tempo della povertà: il loro compito è segnalare l'orizzonte, affermando, però, che questo orizzonte non è frutto delle nostre mani, ma è dono a noi proveniente dall'alto. Non è stata questa anche l'esistenza teologica di don Germano?

* La prima parte è stata pubblicata nel precedente numero di "Appunti di teologia".

VITA DEL CENTRO



OMELIA PER IL XXIII ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

Don Nini Barbato

Pubblichiamo, per gentile concessione dell'Autore, l'omelia pronunciata da don Nini Barbato durante la celebrazione eucaristica in memoria di don Germano Pattaro da lui presieduta il 28 settembre 2009. Prima di pronunciare l'omelia, don Nini ha fatto notare una singolare circostanza cronologica: don Germano è morto il 27 settembre 1986 (23 anni fa, all'età di 61 anni): giorno molto vicino a quello in cui è morto anche Papa Luciani, il 28 settembre (del 1978, cioè 31 anni fa, all'età di 66 anni). La liturgia della Parola del giorno prevedeva una lettura dal libro di Zaccaria (8,1-8) e una dal vangelo secondo Luca (9,46-50).

Nel libro dell'Apocalisse (12,12) leggiamo nella traduzione italiana: "Hanno vinto grazie alla testimonianza del loro martirio poiché hanno disprezzato la vita fino a morire". Personalmente preferisco tradurre: "Grazie alla parola della loro testimonianza hanno vinto e non amarono la vita fino al punto di temere di perderla per il Signore".

Forse non a caso le due figure di don Germano e di Papa Luciani sono oggi associate dalla nostra memoria liturgica della loro morte. Li abbiamo conosciuti molto da vicino, soprattutto negli anni in cui le loro vite si sono intrecciate, dal 1969 al 1978, ovviamente per motivi opposti, almeno nella mia memoria personale. Li opponevano temperamento e formazione teologica, ma li associava un grande amore alla Chiesa e allo splendido progetto ecclesiale del Concilio Vaticano II da poco concluso. Uno stesso amore dunque li univa e li opponeva insieme, fino alla temerarietà. Infatti per questo amo ricordarli per lo stesso amore che avevano per la vita, ma non fino al punto di temere di perderla per il Signore. Temerario fu Luciani quando accettò di fare il Papa. Temerario fu don Germano quando decise di convivere con la morte, fino allo spasimo. E così fu lo stesso amore per la Chiesa

che li rese temerari e li riconciliò nelle loro differenze. Veramente quando si cerca di riflettere e di fare un po' di luce nei complessi comportamenti umani, ci si imbatte nel mistero del cuore umano. Davvero "più fallace di ogni altra cosa è il cuore e difficilmente guaribile; chi lo può conoscere?" (Ger 17,9).

L'amore per la ricostruzione della Chiesa sul modello conciliare unisce il ricordo di don Germano, che ha coltivato il movimento ecumenico con amore preferenziale, alla profezia di Zaccaria che oggi abbiamo ascoltato e che si colloca nel 520 a.C., al tempo della ricostruzione del tempio di Gerusalemme. Una grande parola di speranza sostiene la fatica del popolo d'Israele che sta tornando dall'esilio. Dio promette: "Tornerò a Sion e dimorerò in Gerusalemme. Gerusalemme sarà chiamata Città della fedeltà e il monte del Signore degli eserciti Monte santo". Però il profeta non si limita all'aspetto culturale/rituale, egli si occupa pure della restaurazione nazionale e delle sue esigenze di moralità e di purezza: un clima in cui si fa più acuta l'attesa escatologica e in cui "sacerdozio e regalità saranno esercitate dal Germoglio". Il Germoglio: Gesù. Ciò che fa di questo testo di Zaccaria un testo evangelico è che la rinnovata presenza di Dio nella città fa rifiorire la vita: la longevità di vecchi e vecchie e l'accoglienza di fanciulli e fanciulle, i primi con il loro bastone e i secondi con i loro giochi e le loro voci sulle piazze. Ma la parola di Gesù va alla radice del problema di ogni rinnovamento della vita umana: occorre accogliere il fanciullo che c'è dentro di noi, accogliendo il quale si accoglie Dio; occorre accogliere lo straniero che c'è in mezzo a noi, accogliendo il quale si sdemonizzano i rapporti personali. È sufficiente essere per me per non essere contro, dice il Signore, ed è sufficiente non essere contro per essere per me e per voi. Così dice il Signore: e in tal modo abbatte ogni barriera sociale e religiosa.

Per fare dell'ecumenismo autentico non si comincia con il discutere e il discettare, ma con *l'essere per...* e così si cacciano i demoni. Questo almeno è il pensiero di Gesù a Giovanni che obiettava: "Ma Signore, non sono dei nostri, non sono tuoi discepoli". Ce la dobbiamo fare questa domanda: come possono essere per te, Signore, senza essere come noi, tuoi seguaci?

Io mi sono dato una risposta che desidero proporvi. E credo di averla trovata nella parabola del Semiatore che "uscì a seminare la sua semente" (Lc 8, 5). Facciamo attenzione a quel "sua". Gesù, Parola di Dio in persona, seminando la Parola semina se stesso. Con la sua venuta e con il suo ministero ha "ricapitolato" il mondo dal principio alla fine: il mondo è divenuto quindi un immenso campo seminato, non solo *da* Gesù, ma seminato *di* Gesù. Tutta la coscienza morale umana, la coscienza di tutta l'umanità riflette necessariamente, in qualche misura, la sua Parola; e non chiamiamola "natura" umana. Essa è già un fatto di grazia *esistentivo*. Con questa parola in teologia si intende un fatto esistenziale, ma costitutivo dell'essere.

Il poco tempo concesso al genere omiletico non consente se non brevi ed affrettate considerazioni. Il linguaggio di Gesù è significativo: non dice "strada, sono coloro che...", e neppure "pietra" o "spine" sono coloro che... Ma dice: "semi caduti lungo la strada, sono coloro che...". E così di seguito: "semi caduti sulle pietre e semi caduti tra le spine, sono coloro che...".

Quindi mi sembra che non sia esatto commentare dicendo: noi siamo questo o quel terreno, ma noi siamo Parola seminata in terreno/strada, Parola seminata in terreno/pietra, Parola seminata in terreno/spine. Ossia noi siamo personalmente, per lo più, una certa violenza alla Parola, alla quale solo in percentuali minori permettiamo di fruttificare, quando non glielo impediamo del tutto. Gesù si spreca per noi, dal principio del mondo fino alla fine del mondo, e noi siamo abbondantemente spreconi della Parola. Gesù tende in permanenza a farci diventare Lui e noi, rendendo inutile la sua fatica o per disattenzione o per superficialità o per amore smodato alle nostre molte idolatrie, ostacoliamo il processo di evangelizzazione del nostro mondo umano. Che poi, se ci riflettiamo, è un po' un processo di autocoscienza che stiamo ostacolando. Solo un cuore reso buono e bello accade come grazia dell'autocoscienza di Gesù in noi e di noi in Lui. Parola uscita dal silenzio che parla appunto all'interno del nostro cuore matto.

Abbiamo assistito in questi giorni alla fine proclamata sia della guerra preventiva, sia della esportazione della democrazia sostenuta dal potere militare. Non si tratta di una cosetta da poco ed è un vero peccato che notizie

simili passino sopra un mondo distratto o preoccupato di altre cose pur legittime ed urgenti. Ma sono notizie che meritano maggiore attenzione perché segnalano svolte epocali, purché non siano semplicemente proclamate.

Se ogni uomo è terreno seminato dalla parola di Cristo, questo comporta anche una metodologia di approccio: non abbiamo il dovere di convertire la gente, ma di predicare al mondo la conversione. Conversione a che cosa? A quella parola evangelica che ci costituisce proprio in quanto uomini in questo mondo "terreno seminato che tende a fruttificare" ed è in parte ostacolato proprio dal fatto che presumiamo di disporne a piacimento. Dire che il nome di ogni uomo è "Parola seminata nel terreno del suo cuore" equivale a dire che la nostra vera libertà mette radici su una relazione personale che ci costruisce in profondità. Solo coltivando questa misteriosa relazione interiore noi perveniamo a noi stessi, altrimenti ci si smarrisce. Ma soprattutto avvicineremo ogni uomo e ogni donna, ogni bimbo e ogni vecchio come un fratello e una sorella che inconsciamente attendono venga loro svelato il Nome di Colui che li abita e conferisce loro dignità infinita, libertà e speranza certa di non esistere a caso. Non avremo più nessun nemico da combattere e distruggere, se non la nostra ignoranza del mistero di ogni cuore umano, l'ignoranza di Cristo in noi e della sua Parola che sta fecondando la nostra sterilità.

Sono passati quarantacinque anni dalla conclusione del Concilio con il solenne appello alla dignità dell'uomo, di ogni persona umana. Il dovere che abbiamo di diffondere la verità ricevuta da Cristo, non deve mai legittimare – se non in casi estremamente eccezionali – l'uso di mezzi contrari allo spirito evangelico: così scriveva il Concilio nel 1965 (*Dignitatis humanae*, 2). Personalmente penso che sia in tema di libertà religiosa sia in campo ecumenico abbiamo seminato molto, ma raccolto poco; non so dire se siamo progrediti o regrediti. È certo diminuita la disponibilità al dialogo. Certe sceneggiate televisive esprimono assoluta mancanza di ascolto degli interlocutori e la stessa Chiesa mi pare sbilanciata più sul piano culturale che affidata a un discorso prevalentemente di annuncio e di iniziazione al mistero di Dio e dell'Uomo.

Le severe parole di ieri di san Giacomo apostolo ci devono far riflettere: "Le vostre ricchezze si sono imputridite – la ruggine si leverà a testimonianza contro di voi" (Gc 5,2-3). Non c'è solo bisogno di cultura e moralità, c'è urgente bisogno di saggezza contro ogni forma di insipienza sia personale che collettiva. È il ricordo di don Germano che mi dà il coraggio di parlare di queste cose sommamente ecumeniche, in una omelia eucaristica. In sereno dialogo con Papa Luciani. Sono certo che è così.



DA GESÙ A PAOLO*

Paolo Ricca

Tema affascinante e altamente controverso, nel senso che ha dato luogo alle tesi antitetiche che qui riassumo.

Alcuni sostengono che Paolo abbia trasformato l'*Evangelium Christi*, cioè l'evangelo che Cristo annunciava (sostanzialmente il Regno di Dio è vicino) in un *Evangelium de Christo*, cioè l'evangelo intorno a Cristo, il messaggio che ha come oggetto Cristo morto e risorto. In questo senso Paolo sarebbe il vero fondatore del cristianesimo in quanto avrebbe trasformato un messaggero di Dio - Gesù di Nazareth - in messaggio. Ma il cristianesimo di Paolo sarebbe un'altra cosa rispetto alla "religione di Gesù".

La tesi inversa sostiene, invece, che tra Gesù e Paolo ci sia una sostanziale continuità come può esserci - per fare un esempio - tra un compositore e un direttore d'orchestra o tra un architetto e un costruttore edile. Il direttore d'orchestra non riscrive la composizione musicale, ma la esegue, naturalmente interpretandola e, se necessario, adattandola al suo contesto culturale.

Secondo questa linea interpretativa, quindi, Paolo sarebbe stato nei confronti di Gesù come un interprete che esegue l'opera del Maestro, adattandola al suo contesto culturale molto diverso rispetto a quella in cui ha operato Gesù. Personalmente sono più vicino a questa seconda tesi; ritengo, anzi, che Paolo sia stato il più fedele discepolo di Gesù, più di tutti i dodici, proprio lui che non ha conosciuto il "Cristo secondo la carne" come egli lo chiama, cioè il Gesù storico.

1. Diversità di tempi e ambienti tra Gesù e Paolo

a) Diversità di tempi

Anche se sono quasi contemporanei (Gesù è nato una dozzina di anni prima e quando Paolo si converte è poco più che ventenne, diciamo tra i 23 e i 25 anni), tra Gesù e Paolo c'è una differenza di tempi fondamentale: tutto il ministero di Gesù si svolge, ovviamente, *prima di Pasqua*; tutto il ministero di Paolo si svolge *dopo Pasqua*. La differenza consiste in questo: prima di Pasqua al centro del discorso c'era la fede di Gesù, che determinava la sua vita, il suo insegnamento, le sue opere e alla fine la sua passione e morte, con il grido finale "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"; dopo Pasqua, invece, al centro non c'è più la fede di Gesù, ma la fede *in* Gesù. Quella fede che, nel corso del suo ministero, Gesù aveva qualificato come "poca fede" e che davanti alla croce era del tutto scomparsa ("tutti fuggirono", Mc 14,50) - nessuno rimase accanto a Gesù crocefisso tra due "ladroni", non tra due discepoli - ora è risuscitata insieme a Gesù ed è risuscitata come fede *in* Gesù.

È di questa fede *in* Gesù che Paolo diventa discepolo e araldo. È dopo Pasqua che nasce la fede cristiana in senso proprio. Non è un caso che il termine "cristiano" non sia stato coniato a Gerusalemme, ma ad Antiochia, come leggiamo nel libro degli *Atti*: fu in Antiochia che

"per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani" (11,26). Non è dunque Paolo il fondatore del cristianesimo, ma l'evento di Pasqua, con il quale la fede dei discepoli è resuscitata come fede in Gesù. "Da Gesù a Paolo" passando per il Golgotha e il sepolcro vuoto. Sono il Golgotha e il sepolcro vuoto che hanno rivelato la vera identità di Gesù. Ecco allora la prima grande differenza tra Gesù e Paolo.

Inoltre, nel periodo del suo ministero terreno, l'identità di Gesù è discussa e discutibile. Ricordiamo la domanda di Giovanni Battista dalla prigione: "Sei tu colui che deve venire o ne aspetteremo un altro?" (Mt 11,3) e la domanda che Gesù stesso pone ai discepoli: "Chi dice la gente che io sia?" e poi ai discepoli: "Chi dite che io sia?" (Mc 8,27-30) con tante risposte diverse e quando Pietro dichiara: "Tu sei il Cristo!", Gesù "vietò loro severamente di dire ciò di lui ad alcuno". La sua identità fino alla resurrezione è rimasta nascosta. Si dicevano di Gesù le cose migliori (un profeta, Elia redivivo, Giovanni Battista resuscitato), ma anche le cose peggiori: un mangione e un beone, un amico dei pubblicani e dei peccatori, un indemoniato (Gv 8,48), un Samaritano, cioè un eretico (Gv 8,48).

L'identità di Gesù prima di Pasqua era nascosta. Dopo Pasqua è manifesta, rivelata. La differenza di tempo comporta una diversa conoscenza di Gesù, prima come velata, poi rivelata.

b) Diversità di contesti e ambienti

Gesù e Paolo operano in due contesti culturali molto diversi: Gesù nell'ambiente palestinese, Paolo nel giudaismo della diaspora e nell'ambiente ellenistico nel quale tutta una serie di concetti, categorie e nozioni familiari all'ebraismo palestinese erano sconosciuti ed indecifrabili. L'esempio classico qui è la nozione di Regno di Dio assolutamente centrale nella predicazione di Gesù e, come sappiamo, potenzialmente rivoluzionaria nel settore zelota dell'ebraismo palestinese, ma del tutto sconosciuta e incomprensibile nel mondo ellenistico e anche scarsamente significativa per il giudaismo della diaspora. È per questo che in Paolo il Regno occupa un posto marginale, mentre al centro del suo evangelo c'è il re di questo Regno, cioè Gesù risorto al quale Dio ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, *kyrios* cioè "Signore". Questo era un messaggio accessibile a chiunque, dato che per tutti il *kyrios* era l'imperatore romano. Paolo annunzia, invece, che il *kyrios* non è l'imperatore romano, ma Gesù. Gesù predicava il Regno di Dio, Paolo predica la signoria di Cristo: le categorie sono diverse, la sostanza del messaggio no.

Prendiamo un altro esempio per illustrare il fatto che la diversità di ambiente e contesto spiega in larga misura la diversità dei discorsi: la circoncisione. Gesù non ne parla mai, Paolo invece ne parla spesso, specialmente nella lettera ai Galati. Perché Gesù non ne parla? Perché in Palestina non c'era il problema dei pagani che volessero

entrare a far parte della Comunità d'Israele e che, per questo, dovessero essere circoncisi. Invece il problema era acuto nelle comunità della diaspora, ma soprattutto nelle chiese fondate da Paolo, nelle quali i giudei cristiani sostenevano la tesi secondo cui i pagani che diventavano cristiani dovevano essere circoncisi. Cioè dovevano prima diventare ebrei, essere circoncisi, entrare nel popolo d'Israele e poi diventare cristiani, riconoscendo in Gesù il Messia d'Israele. Questo significava che la fede di Cristo non bastava per diventare cristiani, occorreva anche l'opera della legge per eccellenza, la circoncisione. Paolo si oppone a questa concezione e afferma che la fede basta per introdurci a Cristo: si diventa cristiani credendo in Cristo, non c'è bisogno d'altro. Questa è la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede. I pagani entrano nella Chiesa direttamente, senza passare per la circoncisione. Gesù non parla di giustificazione per grazia mediante la fede, ma la descrive perfettamente nella parabola del fariseo e del pubblicano che tornò a casa "giustificato", come pure nella parabola del Figlio prodigo per il quale il padre allestisce un banchetto e in altri passi analoghi. Non solo, ma Gesù ha preparato la via all'universalismo di Paolo in due modi:

- Egli loda la fede di alcuni pagani, come il centurione di Cafarnao, del quale dice: "In nessuno in Israele ho trovato tanta fede come in questo pagano" (Mt 8,10) e aggiunge una parola che prelude al discorso di Paolo: "In verità vi dico che molti venendo da Levante e da Ponente siederanno a tavola con Abramo, Isacco e Giacobbe nel Regno dei cieli e i figli del Regno saranno buttati nelle tenebre di fuori" (vv 11-12).
- Stranamente Gesù non polemizza mai contro le religioni pagane, diversamente da quanto faceva, ad esempio, Qumran. Non c'è in Gesù né critica né disprezzo né giudizio negativo. I pagani possono, credendo in Cristo, diventare nostri fratelli. Quindi, pur non parlando di circoncisione o di giustificazione, Gesù dice le stesse cose di Paolo.

Un terzo esempio: colpisce il fatto che la vita di Gesù occupi così poco spazio nell'epistolario paolino. Paolo arriva a dire: "Se anche abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così" (2Cor 5,16). Infatti, tutto il suo messaggio ruota intorno a Cristo morto e risorto. Solo *en passant* menziona aspetti, peraltro importanti, del Gesù storico: dice, ad esempio, che proviene dal popolo d'Israele (Rom 9,5); è di discendenza davidica (Rom 1,3); è nato da donna, Gal 4,4, (e non è disceso dal cielo come figura celeste o angelica: era quindi uomo) e nato sotto la legge (cioè nell'ambito dell'Antico Patto). Per amore della verità di Dio è stato fatto "ministro dei circoncisi" (Rom 15,8); non è vissuto per compiacere se stesso, ma, secondo il Salmo 69,10, ha preso su di sé l'ignominia degli altri (Rom 15,3). Si è umiliato, anzi svuotato della sua divinità, ha assunto la forma di schiavo, è stato simile agli uomini e ubbidiente fino alla morte di croce (Fil 2,7-8). Benché ricco si è fatto povero, affinché con la sua povertà fossimo arricchiti (2Cor 8,9). Egli, che non conosceva peccato, è stato fatto peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui

(2Cor 5,21). Fu crocefisso per la debolezza, ma ora vive per la forza di Dio (2Cor 13,4). A procurargli la morte furono gli ebrei (1Tess 2,15). Egli ha istituito la Cena del Signore come memoriale, affinché la sua morte sia annunciata fino al suo ritorno. Perché è vissuto per gli altri Dio lo ha risuscitato. Egli è l'immagine di Dio. La sua esistenza è tipica e modello dell'esistenza cristiana (Fil 2,1-5); la sua croce e risurrezione si ripetono nella vita dei credenti, i quali muoiono, sono seppelliti e risuscitano (Rom 6). Come si vede da questo breve elenco, Paolo è al corrente della vita terrena di Gesù: la sua umanità, la sua ebraicità, la sua vita spesa per gli altri nella condizione di "servo", la sua morte vicaria. Non è poco! Gesù non è per Paolo una figura ideale e idealizzata o trasfigurata; è una figura terrena e storica. Quello che manca formalmente del Gesù storico è solo l'insegnamento e l'attività di guaritore. Come spiegarlo?

- 1) Le lettere di Paolo non dicono tutto, riflettono solo una parte della sua predicazione. Nulla vieta di pensare che egli raccontasse episodi della vita e aspetti dell'insegnamento di Gesù, che non ritenne necessario riportare nelle lettere le quali - non dimentichiamolo - hanno spesso carattere occasionale.
- 2) L'insegnamento, in particolare le parabole, e i miracoli, specie le guarigioni, sono strettamente collegati all'annuncio del Regno vicino, che però, come abbiamo visto, non ha posto nel discorso di Paolo che lo sostituisce con l'annuncio della signoria di Cristo. Non trovando posto in Paolo l'evangelo del Regno, è logico che parabole e miracoli legati a quell'evangelo siano assenti nelle sue lettere. Paolo dunque riferisce i dati essenziali della vita di Gesù, però il baricentro del suo discorso è la croce e la resurrezione. Ora noi vediamo che questo baricentro si trova anche nella vita di Gesù. Prendiamo una delle affermazioni con le quali Gesù ha riassunto la sua missione: "Il Figlio dell'uomo è venuto non per essere servito ma per servire, e dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti" (Mt 20,28); non è venuto per insegnare e neppure per guarire, ma per servire e il suo servizio consiste nel dare la vita per molti. Certo, Gesù ha anche insegnato, ha anche guarito, ma la ragione vera del suo ministero è stata il dono della sua vita. Oppure, prendiamo l'inizio dell'evangelo di Giovanni: il Battista appena vede Gesù esclama: "Ecco l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo". Gesù è anche altre cose: è il Rivelatore del Padre, è colui che fa molti discorsi e dà dei segni relativi alla sua identità (segni che rivelano chi è lui!), ma fondamentalmente è l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo. E quando compie il primo miracolo, quello di Cana, parla già allora, all'inizio del suo ministero, della "sua ora", che è quella del suo "innalzamento" sulla croce e alla destra di Dio. Dunque, anche per Gesù come per Paolo, il baricentro della sua vita è la croce e la risurrezione.

Si può dunque affermare che la diversità dei tempi e dei contesti spiega la diversità dei messaggi tra Gesù e Paolo, mentre l'essenziale, cioè la croce e la resurrezione, è comune.

2. I destini paralleli di Gesù e Paolo

La parola che esprime al meglio questa comunanza è: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20). Su questo, solo alcuni accenni.

- 1) Una vocazione che comincia prima della nascita: "Dio che mi aveva prescelto fin dal seno di mia madre e mi ha chiamato mediante la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il Figlio suo" (Gal 1,15-16). Qualcosa di analogo, se non identico, è successo a Gesù: non identico, perché Gesù è stato concepito di Spirito Santo e Paolo no, ma analogo, nel senso che Dio si occupa di entrambi prima della loro nascita. Potremmo dire che il loro destino è di essere predestinati, la loro vita corrisponde a un disegno di Dio per loro.
- 2) Sono due predicatori itineranti. Questa è una caratteristica comune e singolare, almeno per Gesù, dato che i rabbini non erano itineranti. Ma evidentemente, sia Gesù che Paolo sono mandati: "Come il Padre ha mandato me, così io mando voi" (Gv 20,21). Sono missionari, missionari di Dio nel nostro mondo: hanno un messaggio da portare e lo portano dovunque possono. Si identificano pienamente con il loro mandato: "Guai a me se non evangelizzo" (1Cor 9,16). E Gesù: "Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato" (Gv 4,34).
- 3) Entrambi hanno avuto un periodo di successi seguito da un periodo di crisi. Per Gesù, dopo Cesarea di Filippo, quando comincia ad annunciare la croce, comincia la prima contestazione per bocca di Pietro, decisamente respinta da Gesù con il famoso "*Vade retro, Satana*"; poi c'è l'abbandono delle folle perché diminuisce progressivamente il numero e la frequenza dei miracoli e alla fine c'è il tradimento di Giuda, l'arresto e il processo. Paolo inizia alla grande e diventa il maggiore apostolo fra i pagani. Predica nelle maggiori città dell'impero romano, a parte Roma dove giungerà prigioniero: anche lui processato o, meglio, in attesa di processo, anche lui probabilmente condannato a morte. La maggior parte delle comunità cristiane dell'impero è stata fondata da Paolo, ma alla fine egli non è più stato sponsorizzato dalla Chiesa di Antiochia e si è, per così dire, messo in proprio. E tutti lo hanno abbandonato: "Nella mia prima difesa nessuno si è trovato al mio fianco, ma tutti mi hanno abbandonato; ciò non venga loro imputato! Il Signore però mi ha assistito e mi ha reso forte..." (2Tim 4,16-17). Tutti mi hanno abbandonato. Come Gesù è stato abbandonato da tutti ed è morto tra due ladroni, assolutamente solo; così è successo a Paolo: destini comuni fino alla fine. Perciò quando Paolo dice: "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me", non parla solo di una comunione spirituale di tipo *mistico*, ma di una comunione di vita e di destino di tipo *esistenziale*.

3. Linee di continuità tra Gesù e Paolo

Nella prima parte ho indicato la continuità nelle differenze (di tempi e di contesti), ora vorrei evidenziare le linee di continuità senza differenza. Ne indico quattro: l'universalismo, la grazia, il servizio, l'amore.

- a) L'universalismo. Solo una volta Gesù è uscito dai confini della Palestina, ma il suo atteggiamento verso

i pagani e i Samaritani, come pure verso le donne e i bambini, cioè verso tutti gli esclusi, rivela il carattere inclusivo del suo messaggio. L'inclusività è la porta aperta verso l'universalismo. Così il "molti" di Mc 10,45 non si contrappone a "tutti", ma a "pochi": dare la vita come prezzo di riscatto per "molti" non significa "non per tutti", ma significa "non per pochi"; il "molti" non è esclusivo, ma inclusivo. Perciò quando il Risorto dice: "Andate per tutto il mondo, predicate l'evangelo ad ogni creatura" (Mc 16,15) non fa altro che prolungare le linee dell'atteggiamento inclusivo del Gesù storico. Proprio questa inclusività è il tratto principale della missione di Paolo che appare chiaramente su questi due versanti: la sua concezione della chiesa fatta di ebrei e pagani che vi accedono direttamente senza passare per Mosè; e il suo progetto di recarsi in Spagna, estremo confine dell'impero, ultima terra conosciuta in Occidente. Paolo vuole predicare l'evangelo fino all'estremità della terra, come aveva detto Gesù.

- b) La grazia. È il tema centrale, il cuore dell'evangelo di Paolo - grazia assoluta, senza merito e senza condizioni. Neppure la fede è una condizione, è semplicemente l'unico modo per accoglierla. Gesù ha portato lo stesso identico messaggio: pensiamo all'adultera, perdonata gratuitamente e senza condizioni. Pensiamo a Zaccheo, perdonato anche lui gratuitamente; pensiamo al ladrone sulla croce, al Figliol prodigo. Pensiamo ai lavoratori dell'undicesima ora che ricevono lo stesso salario di quelli della prima, con la domanda finale del padrone a quelli che mormoravano contro di lui: "Non mi è lecito fare del mio ciò che voglio? O vedi tu di mal occhio ch'io sia buono?" (Mt 20,15). Perfetta continuità tra Gesù e Paolo: l'Evangelo è la rivelazione che Dio è buono e questa bontà è la nostra salvezza.
- c) Il servizio. In Fil 2, Gesù è chiamato *doulos*, "servo", e l'apostolo Paolo si dà lo stesso titolo, lo stesso appellativo. Gesù e Paolo si interpretano allo stesso modo, cioè sono "servi" e concepiscono la loro missione allo stesso modo, cioè come servizio. Questa categoria ci riporta all'*Ebed Jhwh* [Servo di Jhwh] di Isaia 53 che è il testo in base al quale Gesù si è "convertito", cioè ha riorientato la sua missione, cammin facendo. Certo, non è stata per Gesù una conversione come quella di Paolo, ma è stata una nuova e più profonda comprensione della sua missione.
- d) L'amore. Gesù ha riassunto la Legge e i Profeti, cioè tutta la rivelazione dell'Antico Testamento, nel doppio comandamento dell'amore: "Ama Dio con tutto il tuo cuore; ama il tuo prossimo come te stesso". Paolo ha riassunto tutta l'esistenza cristiana nella famosa triade fede speranza amore, precisando, però, che l'amore, di queste realtà, è la più grande e lo ribadisce in Rm 13 quando esorta: "non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole" (v. 8). Quindi sia per Gesù sia per Paolo la sostanza del cristianesimo è l'amore di Dio per noi e l'amore nostro per Dio e per il prossimo.

* Testo, gentilmente concesso dall'Autore, della conferenza tenuta il 26 febbraio 2009 presso la Scuola Grande S. Teodoro nell'ambito del corso ecumenico "Paolo apostolo delle genti".

CORSO ECUMENICO 2010

“È necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le genti” (Mc 13,10): è questo il mandato di Gesù ai suoi discepoli, un mandato che da allora ha spinto i cristiani ad annunciare il Vangelo nei quattro angoli del mondo, estendendo la presenza delle comunità cristiane, già dai primi anni dell'era apostolica, presso i più diversi popoli. D'altra parte, testimoniare Cristo agli altri è coesistente alla stessa esperienza di fede: il cristiano non può tenere soltanto per sé la grazia della vita nuova che gli è stata dischiusa, come fin dall'inizio ha chiaramente indicato la prima lettera di Giovanni - “ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi [...] e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...] noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi” (1Gv 1,1.3). Annunciare il Vangelo è dunque non una semplice “attività” della Chiesa, ma una delle dimensioni fondamentali della sua vita, come il Concilio Vaticano II ha chiaramente ribadito.

La “missionarietà” è perciò una connotazione che riguarda tanto la vita “interna” della chiesa, quanto il suo compito di annunciare il Vangelo a chi ancora non lo conosce. Storicamente, questo secondo aspetto è stato specialmente sviluppato in occasione dell'espansione dei contatti commerciali e coloniali della civiltà europea con i popoli di altre regioni del mondo, cosicché nel lessico quotidiano la “missione” è diventata per tutti la presenza e l'attività delle Chiese presso popoli stranieri e nella loro terra.

Tutte le Chiese cristiane hanno svolto un'attività missionaria, intensa soprattutto in occasione dei grandi momenti di colonialismo. In questo modo, però, i cristiani hanno portato agli “stranieri” non soltanto il Vangelo, ma anche le divisioni esistenti tra di loro, mostrando con tale divisione un'immagine “corrotta” della comunità unita in Cristo, che la Chiesa è nella sua essenza. E minando così la credibilità stessa dell'annuncio che essi proponevano. È questo il problema che ha suscitato uno dei primi forti impulsi all'ecumenismo, affrontato nella prima grande conferenza ecumenica di Edimburgo nel 1910, di cui ricorre quindi nel 2010 il primo centenario.

Nel frattempo, però, il mondo è assai cambiato: la globalizzazione ha radicalmente mutato le posizioni e i flussi di movimento dei popoli e delle religioni. Se dunque nel 1910 l'unità tra i cristiani era inquadrata in una prospettiva di cristianizzazione del mondo, quale può essere oggi, nel mondo globalizzato, il significato della missione? È ancora un problema che richiede un impegno ecumenico? È da queste domande che prenderà avvio il corso ecumenico che, come da tradizione ormai consolidata, il Centro Pattaro, le chiese evangeliche Luterana, Valdese e Metodista, il SAE e la rivista “Esodo” proporranno nei prossimi mesi di febbraio e marzo 2010; questo sarà, infatti, il tema: “Un Vangelo da proclamare a tutte le genti. Missione, ecumenismo, dialogo”.

Giovedì 25 febbraio il primo incontro – “La missione sfida all'ecumenismo” in cui sarà relatore il prof. Marco Dal Corso dell'Istituto di Studi Ecumenici “S. Bernardino” di Venezia -, richiamandosi alla conferenza di Edimburgo si proporrà di comprendere in che modo l'ecumenismo sia anche oggi chiamato in causa dall'impegno missionario delle Chiese. Il secondo incontro (giovedì 4 marzo) si chiederà “Che

significa oggi missione?”, nel contesto dell'attuale situazione di globalizzazione in cui i rapporti tra l'Occidente cristiano e il resto del mondo sono profondamente cambiati rispetto all'epoca del colonialismo, all'interno della quale era stato posto il problema a Edimburgo. Non si tratterà però di una relazione, piuttosto di un dialogo, tra p. Paolo Nicelli del PIME e la pastora Elisabetta Ribet della Chiesa Valdese e Metodista di Venezia.

Nel terzo ci si misurerà, invece, con il fatto che i grandi flussi di migrazione ci stanno ponendo una nuova condizione: la grande quantità di stranieri che popolano oggi il nostro Paese ci costringe a interrogarci se noi siamo in grado di annunciare il Vangelo a chi non lo conosce qui, sulle nostre strade e tra le nostre case. Anche questa volta un dialogo presenterà l'esperienza di due “stranieri” che da altri paesi sono giunti a vivere in Italia e che testimonieranno come lo straniero possa incontrare il Vangelo annunciato e testimoniato dalle nostre comunità cristiane - “Lo straniero e l'annuncio del Vangelo”, cui parteciperanno don Alexis Mbwaki dal Congo e il pastore Vivian Wiwoloku dalla Nigeria (giovedì 11 marzo).

Ma nel nostro tempo l'annuncio del Vangelo non può essere rivolto solo agli stranieri e ad altri popoli: il nostro stesso mondo ormai lo ignora quasi del tutto e richiede perciò una “missione” per una ri-evangelizzazione di un mondo che ormai cristiano non lo è più quasi per niente. Il corso si chiuderà perciò con una riflessione del prof. Fulvio Ferrario della Facoltà valdese di teologia di Roma che discuterà su che cosa significhi “Annunciare il Vangelo in un mondo post-cristiano” (giovedì 18 marzo).

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

CORSO ECUMENICO 2010

*Un Vangelo da proclamare a tutte le genti.
Missione, ecumenismo, dialogo*

Tutti gli incontri si svolgono presso il Centro Pattaro

Giovedì 25 febbraio - ore 18.00

“La missione sfida all'ecumenismo”

MARCO DAL CORSO

(I.S.E. “S. Bernardino” - Venezia)

Giovedì 4 marzo - ore 18.00

“Che significa oggi missione?”

P. PAOLO NICELLI (PIME)

PASTORA ELISABETTA RIBET

(Chiesa Valdese e Metodista - Venezia)

Giovedì 11 marzo - ore 18.00

“Lo straniero e l'annuncio del Vangelo”

DON ALEXIS MBWAKI (CONGO)

PASTORE VIVIAN WIWOLOKU

Giovedì 18 marzo - ore 18.00

“Annunciare il Vangelo in un mondo post-cristiano”

PROF. FULVIO FERRARIO

(Facoltà valdese di teologia - Roma)



PROPOSTE DI LETTURA

S. MORANDINI, *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 216.

C'è ancora spazio, nell'epoca moderna così segnata dalla scienza e dalla tecnologia al punto da proporre il paradigma scientifico come una sorta di *koiné* culturale con cui ogni sapere deve relazionarsi e confrontarsi, per l'idea stessa di un Dio creatore?

Perché mai l'uomo, spodestato dal darwinismo da vertice del creato e ricondotto a semplice specie emersa dalla caotica casualità del flusso evolutivo - ma in questo pienamente immersa - dovrebbe portare in sé quell'immagine di Dio tanto cara ai teologi? E ancora: perché mai la legge morale e l'etica, da teologi e filosofi considerate come elementi che richiamano a trascendentali in grado di aprire la riflessione sull'Assoluto, non potrebbero essere altro che il frutto dell'evoluzione di semplici dinamiche relazionali presenti, *in nuce*, in molte altre specie animali?

Se anche il teologo evangelico tedesco Jürgen Moltmann, pur così attento di solito a cogliere nelle sue riflessioni etico-teologiche un positivo confronto con le grandi correnti del pensiero contemporaneo, prende le distanze dalla teoria di Darwin dell'*Evoluzione* vista nei termini di una mera lotta per l'esistenza che attraverserebbe tutta la storia della natura, società umana compresa, è legittimo che Simone Morandini rilevi, nelle pagine iniziali del suo *Darwin e Dio. Fede, evoluzione, etica*, come il rischio sotteso ad ogni tentativo di dialogo tra teologia e scienza risieda essenzialmente nel contrapporre la visione di una natura "darwiniana", cattiva e violenta, alla visione di una natura "ecologica", relazionale e pacifica, compatibile con l'impianto teologico della fede cristiana.

Secondo Morandini, che sottolinea - giustamente - come la teoria di Darwin e la sua "evoluzione" successiva siano molto più complesse del quadro meccanicista che tradizionalmente vi si vuol leggere, è comunque impossibile lo sviluppo di un efficace discorso etico, radicato nell'Evangelo, in assenza di un dialogo articolato con i saperi contemporanei. In particolare, l'Autore si riferisce a quella componente scientifica che ne costituisce una parte così rilevante, evitando al contempo il rischio di voler immaginare una scienza ritagliata sulla misura di una qualsiasi prospettiva teologica.

Seguendo il teologo riformato Paul Ricoeur, Morandini sostiene che è solo nell'attraversamento documentato e analitico dei saperi specialistici che diventa possibile cogliere un senso comune che vada al di là di ogni singolo ambito epistemologico disciplinare, suggerendo l'idea stessa di un rimando a un ambito ulteriore della realtà, irriducibile all'ermeneutica del reale propria di ogni impianto conoscitivo particolare.

Una premessa indispensabile per evitare indebite sovrapposizioni di campo epistemologico, o accampare

pretese di predominanza o subalternità nella comprensione del reale.

Reale che, anche nell'ambito scientifico più rigidamente "ateo" e "chiuso" a qualsiasi prospettiva di dialogo con l'ermeneutica teologico-religiosa, appare troppo articolato e complesso per essere interpretabile solo alla luce del "naturalismo metodologico". Questo è, infatti, un approccio epistemologicamente fondante per l'analisi scientifica della natura, ma carente o ideologicamente compromesso qualora lo si voglia applicare *tout court* a ogni altro dominio dello scibile.

In particolare, nell'ambito del tutto peculiare in cui la facoltà intellettuale umana esplica le sue innate potenzialità relazionali nel campo dell'etica sociale o della spiritualità religiosa.

Ecco allora che si generano immediatamente due correnti principali di pensiero in ambito scientifico.

Da un lato scendono in campo gli autori agnosticamente "puri" - tra gli altri ricordiamo Dawkins, Odifreddi, Pievani per citarne solo alcuni - preoccupati di sottolineare la "darwiniana continuità" tra le facoltà intellettive umane di qualunque tipo e il naturalismo evoluzionista che le inquadra in un processo strettamente materiale, escludendo *a priori* la stessa idea di un qualsiasi possibile rimando all'intervento di un Dio creatore e quindi l'inutilità o il disinteresse per un dialogo costruttivo con i credenti, se non per "convertirli" al darwinismo inteso come ideologia globale.

Dall'altro intervengono scienziati più aperti alla possibilità di una trascendenza, e tra questi la posizione di S. J. Gould appare come una tra le più interessanti e potenzialmente capace di dialogo e confronto.

Entrambe le posizioni muovono però dall'adesione convinta all'impianto scientifico della teoria dell'evoluzione di Darwin, in cui si riconoscono e in cui rivendicano la semplice applicazione dei criteri generali del metodo scientifico sperimentale di galileiana memoria, ormai divenuto giustamente solido fondamento per ogni tipologia di scienza.

Occorre dunque partire da questa base, secondo Morandini, per impostare correttamente i termini del confronto col mondo della scienza, senza rinunciare ovviamente alla specificità cristiana che vede nella rivelazione la chiave per l'interpretazione sia cosmologica che teologica dell'uomo e del mondo.

Rispettare Darwin, dunque, ed anche i darwinisti, riconoscendo nell'evoluzione oramai non più una mera ipotesi ma uno strumento in grado di leggere la storia naturale del mondo dei viventi e dell'uomo su basi scientificamente corrette, fatto salvo l'ovvio corollario che, come ogni altra teoria scientifica, anche quella sull'evoluzione è superabile e migliorabile.

E proprio dall'esposizione delle basi teoriche dell'evoluzionismo darwiniano muove il discorso di Morandini, teso non tanto a individuarne i presunti punti deboli in cui inserire l'intervento di un Dio creatore, magari di

tanti atti di *creazione particolare* - come ingenuamente vorrebbero i *creazionisti fondamentalisti* o quelli raccolti nel movimento dell'*Intelligent Design*, cui Morandini dedica parole di aperto biasimo - quanto a sottolinearne la legittimità e la comprovata attendibilità.

Legittimità che l'autore arriva a riconoscere anche nella pretesa dei "darwinisti ideologici" di leggere la moralità e l'etica umane come il possibile prodotto di una complessa evoluzione delle tendenze istintuali di alcune specie animali: si pensi alle cure parentali in alcune tipologie di primati strettamente vicini, secondo i risultati della moderna biologia molecolare, all'impronta genetica dell'uomo.

Il particolarissimo codice etico dell'umanità si è evoluto nel tempo da questa naturale istintualità relazionale e si è sviluppato così il suo spiritualismo? La legge morale e la fede in un Dio soprannaturale non sarebbero dunque altro che il frutto di una particolare convenienza adattativa della nostra specie nel mare tempestoso e senza posa *del caso e della necessità*? O piuttosto è proprio l'etica umana, in quanto prodotta dall'esercizio della libertà decisionale dell'uomo, il terreno di dialogo più opportuno tra scienza e fede (o, meglio, tra scienza e teologia)?

Morandini individua nell'esercizio consapevole della libertà, attività tipicamente umana e, almeno per quanto è dato sapere al momento, preclusa agli animali, la chiave interpretativa per la differenziazione dell'uomo rispetto al resto della natura: egli appare costitutivamente, ontologicamente, come un essere libero, capace di scegliere coscientemente in quale direzione orientare il suo comportamento, magari anche verso una pluralità di possibili codici etici diversificati, evoluti da comportamenti istintuali ancestrali.

Si potrebbe osservare se, dal punto di vista teologico, non fosse stata opportuna una più marcata sottolineatura sul senso cristiano dell'etica: *è la verità che precede comunque la libertà*, del creato come dell'uomo, e l'una e l'altra si risolvono ultimamente nell'atto liberamente creativo di Dio e compiutamente automanifestato nell'incarnazione di Cristo, punto centrale di ogni ermeneutica cristiana. Ma Morandini stesso afferma di rimandare ad opere più specifiche un approfondimento in questa direzione: il suo è quindi un contributo dedicato piuttosto ad una prospettiva che tenta di comprendere, in un biocentrismo attento alle differenze, un antropocentrismo non esclusivista, evitando gli eccessi sia creazionisti sia specisti.

L'autore sembra individuare proprio nella specificità di quel naturalismo metodologico tanto caro a Darwin e tanto peculiare al mondo della Scienza la non escludibilità aprioristica dell'idea di Dio, *ipotesi forse non più necessaria* nell'ambito strettamente scientifico, ma del tutto legittima per chi voglia ricercare risposte profonde a domande di senso decisive.

È proprio dal sereno confronto con le acquisizioni della scienza moderna, in particolare dell'antropologia biologica, che possono continuamente rinascere, anche ai giorni nostri, quell'ansia di senso e quell'inquieta nostalgia di Dio che interpellano la libertà di ogni uomo in ogni tempo.

Francesco Berengo

Orizzonte virtù. Per una vita buona e felice, a cura di U. SARTORIO, Edizioni Messaggero Padova, 2008, pp. 111. *Scacco matto ai vizi*, a cura di U. SARTORIO, Edizioni Messaggero Padova, 2009, pp. 143.

Quelli di noi che hanno una certa età (purtroppo!) conservano ancora nella loro memoria l'elenco esatto delle sette virtù teologali e cardinali e dei sette vizi capitali, imparato da bambini alla scuola di catechismo. Nel frattempo i metodi didattici sono cambiati, la catechesi dei bambini ha attraversato una vera rivoluzione (per molti aspetti salutare) e l'iniziazione alla vita cristiana non coinvolge più prevalentemente la dimensione cognitiva ma soprattutto quella esperienziale.

Se ci si guarda attorno, però, a volte sorge il sospetto che le virtù, e simmetricamente i vizi, siano concetti ormai irrimediabilmente scomparsi dalla vita quotidiana della nostra società, e perfino dalle attenzioni dei cristiani. Chi si preoccupa più di orientare i ragazzi all'esercizio delle virtù? E chi riflette seriamente sui vizi e sul modo in cui finiscono subdolamente per avvelenare le nostre vite, nel pubblico e nel privato?

A ridestare l'attenzione su questi problemi ci ha pensato il mensile "Il Messaggero di Sant'Antonio", che vi ha dedicato una serie di articolati dossier, ora ristampati in due agili libretti. Ogni tema è stato affrontato con l'abilità comunicativa che contraddistingue il mensile, ma non senza una solida base di dottrina biblica e teologica. Per ogni virtù o vizio, infatti, vengono offerti: il testo di riferimento dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, una "provocazione" che focalizza la questione nella vita di oggi (Umberto Folena), una breve lezione sulla Parola di Dio al riguardo (affidata al vescovo e biblista Luciano Monari in *Orizzonte virtù* e a Enzo Bianchi in *Scacco matto ai vizi*), una nota per la catechesi ai ragazzi (Tonino Lasconi in *Orizzonte virtù*) e un ventaglio di puntualizzazioni capaci di attualizzare la tematica con riferimento alle condizioni sempre più complesse e incerte della vita morale (che sembrerebbe, però, ormai definitivamente *a-morale*) nella società odierna. Ad arricchire il dossier, qualche breve ma preziosa citazione dai grandi scrittori cristiani del passato. I due libretti si leggono senza fatica, ma sono ugualmente in grado di suscitare interrogativi e riflessioni, perché è difficile non ritrovare nelle loro pagine situazioni o problematiche in cui si sia stati coinvolti. Possono anche rappresentare degli utili sussidi per una catechesi un po' più "incarnata" da proporre a giovani e adulti.

Marco Da Ponte

M. ARTIGAS - M. SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano. Storia della Pontificia Commissione di Studio sul Caso Galileo (1981 - 1992)*, con prefazione di G. Ravasi, Marcianum Press, Venezia 2009, pp. 311.

Nel 1979 l'allora pontefice Giovanni Paolo II, in un discorso tenuto alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione del centenario della nascita di Einstein, esprimeva questo desiderio: "teologi, scienziati e

storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione, approfondiscano l'esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano, rimuovano le diffidenze che quel caso tuttora frappona, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo" (p. 66). Da quel desiderio nacque un commissione, composta da studiosi in gran parte appartenenti a quella Accademia.

Il suo compito consisteva nel ripercorrere i diversi fattori che hanno determinato il "caso" Galileo, ossia i motivi che condussero al processo, il suo svolgersi e i torti commessi (come il Papa aveva riconosciuto e come confermò poi all'interno della "famosa" invocazione di perdono, pronunciata durante il Giubileo del 2000). Si trattava anche di sgombrare il campo dal "mito" che vi era stato col tempo sovrapposto, mito in gran parte derivante dall'interpretazione positivista ottocentesca e rafforzata dalla famosa *pièce* teatrale di Bertolt Brecht (come ricorda Ravasi nella sua prefazione).

Il lavoro di tale commissione non fu facile, non solo per una serie di circostanze di fatto che lo rallentarono assai, ma anche "per la complessità della questione, molto più intricata e variegata di quanto supponesse il «mito» cui sopra accennavamo" (Ravasi, p. 4).

Il volume ricostruisce in ogni dettaglio la vita e i testi prodotti dalla commissione, riconoscendo che essa si è esposta ad alcune critiche, soprattutto da parte di chi si sarebbe aspettato una vera e propria "revisione" del processo. Del resto, è saggio ammettere, come fa Ravasi, che "non è possibile tenere aperto in seduta permanente il tribunale della storia quale ultimo e definitivo appello" (p. 6).

In ogni caso, si può affermare che la commissione ha raggiunto un importante obiettivo, cioè quello di "porre fine a svariate speculazioni [... e] ricondurre il problema alle sue vere dimensioni, facendo chiarezza delle incognite e riconoscendo gli errori commessi, al fine di dissipare la sfiducia che il caso Galileo poteva ancora alimentare nei confronti della Chiesa" (p. 237); era questo probabilmente l'obiettivo principale del Papa e "si può dire che venne raggiunto" (ivi). Bisogna inoltre far presente che la richiesta avanzata dalla commissione di permettere la consultazione dell'archivio del Sant'Uffizio per i propri lavori ebbe certamente un influsso sull'apertura di quegli archivi, che avvenne pochi anni dopo nel 1998.

Vale la pena di ricordare ai nostri lettori che tutti gli atti del processo a Galileo del 1633 sono stati già da tempo pubblicati; infatti, sono compresi nell'Edizione Nazionale delle opere di Galileo curata da Antonio Favaro e pubblicata tra il 1890 e il 1909. Non poche delle polemiche che ancora scaldano gli animi a proposito di Galileo e contribuiscono a mantenere in vita il relativo "mito" - nutrite anche di alcune falsità, come le torture cui egli sarebbe stato sottoposto, ricordate anche di recente dall'occhiello di un articolo nell'inserto culturale de "Il sole 24 ore" di domenica 20 settembre - verrebbero sopite o almeno ridimensionate se si avesse la pazienza di leggere con attenzione tali atti; cosa che con tutta evidenza molti, intellettuali "laici" da una parte e apologeti troppo zelanti della Chiesa dall'altra, non hanno fatto, come più volte gli autori del libro ribadiscono.

Marco Da Ponte

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXII, n. 4 - Ottobre-Dicembre 2009 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



pag. 1

ALLA RICERCA DI UN NUOVO LINGUAGGIO
SU DIO. RILETTURA DI ALCUNI TESTI
DI GERMANO PATTARO (2ª parte)
Bruno Forte



pag. 5

DA GESÙ A PAOLO
Paolo Ricca

CORSO ECUMENICO 2010



pag. 3

OMELIA PER IL XXIII ANNIVERSARIO
DELLA MORTE DI DON GERMANO
Don Nini Barbato



pag. 9

PROPOSTE DI LETTURA
Francesco Berengo
Marco Da Ponte

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", S. Marco. 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - CAB 02070 - c/c n° 36243 - IBAN IT70 N 05188 02070 000000036243

presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

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

Direttore
Marco Da Ponte

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

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: graflart@libero.it