

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XIV - n. 1 - Gennaio-Marzo 2001 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

L'ULTIMA CENA



SIGNIFICATO EUCARISTICO DELLA LAVANDA DEI PIEDI\*

Germano Pattaro

*Gesù si fa servo per noi ...*

Il Vangelo secondo Giovanni non parla dell'istituzione dell'eucarestia, come fanno, invece, Matteo Marco e Luca, ma vi accenna indirettamente, oltre che nel capitolo dedicato al tema del "pane di vita" (Gv 6), nel contesto del cap. 13, dove inizia il grande discorso finale di Gesù. Giovanni ci dice che Gesù siede a mensa per celebrare la Pasqua con i suoi; durante la cena si alza, si toglie la veste, si cinge i fianchi con un asciugamano e lava i piedi ai discepoli. Che cosa significa la lavanda dei piedi? Per comprenderlo dobbiamo innanzitutto tener presente che Gesù compie questa azione nel contesto della mensa pasquale, della celebrazione della Pasqua: noi diremmo, dell'eucarestia. Questo rito è, infatti, ripetuto come memoriale durante la nostra liturgia del Giovedì Santo. Non è solo un gesto generoso di Gesù: è un gesto eucaristico, il cui significato si lega a quello della cena pasquale.

Che cosa sta ad indicare? Presso gli Ebrei - e gli orientali in genere - esso ha un preciso significato. Nell'Antico Testamento si legge, per esempio, che, mentre Abramo stava accanto alla sua tenda, assonnato e stanco perché era pomeriggio e faceva caldo, ricevette la visita di tre uomini, tre viandanti; Abramo corse loro incontro e disse: "Si vada a prendere un po' di acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero" (Gen 18, 4).

La lavanda dei piedi, dunque, nella tradizione ebraica è il gesto con cui un padrone di casa accoglie un ospite e gli fa festa, lo mette a suo agio. Gesù non chiama i servi per lavare i piedi, diventa Lui il servo. Noi siamo i invitati e Lui ci lava i piedi. Quante volte nei suoi discorsi Gesù ci ricorda: "Gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi" (cfr. Mt 20,16 e paralleli); e a Pietro dice: "Se dunque io, il Signore e Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi" (Gv 13,14-15).

Al centro dell'eucarestia Gesù pone la lavanda dei piedi, il servizio. È questa l'economia di Dio: egli ci dà qualcosa perché noi, a nostra volta, si dia agli altri. Dio non tiene niente per sé. Il Padre che sta nei cieli aveva un Figlio, e

ce l'ha dato: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Gv 3,16-17). Ce l'ha donato a tempo pieno, senza contropartita, generosamente, fino in fondo. Ad Abramo che sacrificava Isacco ha fermato la mano; ma non ferma la propria mano sulla croce; lascia il Figlio andare a morte per noi, fino in fondo: ce lo dona integralmente.

Nemmeno Gesù tiene il Padre solo per sé: ce lo dona, e lo dichiara dicendo: "Quando pregate, dite così: Padre nostro ...". Paolo meditando afferma che noi ormai non siamo più né estranei né servi, siamo eredi e coeredi, figli e fratelli (cfr. Ef 2,19 e Rm 8,16-17).

Padre e Figlio si amano, ed ecco lo Spirito Santo; ma ci donano anche questo amore. E lo Spirito che cosa fa? Neanche lui tiene per sé il Padre e il Figlio: quando viene e ci ama, li porta a noi. Dio è tutto un dare, senza fine, non tiene nulla per sé. Pensate che san Paolo, nella lettera ai Filippesi, si chiede: questo Cristo chi è, che coscienza ha di sé? Sa di essere Dio e si dichiara tale, ma non gli interessa proprio niente rimanere così; gli interessa invece diventare uomo, obbediente a questo Padre che gli domanda di amarci, così obbediente da annullarsi nella vita umana: "Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre." (Fil 2,5-11).

Gesù è diventato importante, così che Dio gli ha dato il più bel nome del mondo, perché è diventato servo; è diventato carissimo a Dio perché è diventato servo degli uomini. Perciò Cristo deve essere carissimo a noi perché è diventato servo nostro. Noi abbiamo un Dio che è

servo, non un Dio del trono, della potenza; non un Dio di gloria, ma un Dio di servizio. È nell'eucarestia che noi possiamo scoprire tutto questo.

*... perché nell'eucarestia ci facciamo servi per gli altri*

L'eucarestia ci deve insegnare lo stesso agire di Gesù: servire. Chi pratica l'eucarestia deve accettare che Gesù lo serva, e fare con Lui il mestiere del servire: inviato agli altri. Chi non lava i piedi, chi non si mette a servizio degli altri è un fariseo, non ha capito niente dell'eucarestia: ha usato e capitalizzato Dio a proprio vantaggio e basta. Frequentare l'eucarestia e celebrarla significa andare al cuore del servizio e imparare il "mestiere" di Gesù in modo tale da esercitarlo pure noi in mezzo agli altri.

Nessuno può celebrare l'eucarestia chiudendosi in se stesso; l'immagine cui pensare qui è quella di una porta aperta: l'eucarestia deve essere celebrata "tenendo aperta la porta" che ci mette in comunicazione con gli altri, con il mondo. L'eucarestia è l'inizio di un percorso, non il termine; la Messa non comincia e finisce nel rito, ma comincia nel rito e continua nella vita.

In un cristiano che fa nell'eucarestia l'esperienza di Cristo fratello e di Dio che è Padre, sorge il desiderio di andare a cercare altri fratelli, perché questo Fratello e questo Padre li meritano, ne meritano tanti. Allora, amato da questo Dio che gli si è dimostrato fratello e lo ha servito, il cristiano va a servire gli altri per annunciare: c'è un fratello straordinario, dovresti conoscerlo anche tu.

Dio vuole che la sua famiglia cresca, che non sia striminzita. Chi è chiamato in questo modo dice a se stesso: non è giusto che io abbia Dio e l'altro no, non è giusto che io abbia un fratello e l'altro no, che io abbia il Padre e l'altro no. Questa gioia non posso tenermela per me, devo comunicarla. Ma come? Al modo come me l'ha comunicata il mio Signore: non soltanto parlando, ma lavando i piedi e parlando.

Perché posso credere a Gesù? San Giovanni, ormai vecchio, forse quasi novantenne, si sente in dovere di spiegare ai suoi discepoli che cosa lo abbia condotto a credere: ripensando alla sua vita tanto longeva, rivela la sua lunghissima esperienza di Dio in una risposta quanto mai sintetica: "Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi.[...] Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo" (1 Gv 4,16.19). Ecco la risposta: perché mi ha amato per primo; e se mi ha amato per primo, come posso tirarmi indietro? Non posso che amare anch'io per primo gli altri: "Amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amato. Nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,12-13). Se io davvero so che nell'eucarestia godo del servizio di Dio che mi lava i piedi, chi mi ferma più? Vado a lavare i piedi ovunque perché questo Fratello abbia tanti fratelli e perché questo Padre abbia tanti figli. Il cristiano vive l'eucarestia per vivere il servizio: se non è così sta mentendo, è come se sconfessasse con la vita quello che dice con le parole e con il rito.

Cristo ha i due nomi più belli: è l'Emanuele (che vuol dire Dio-con-noi) ed è Gesù (che vuol dire Dio-per-noi); un Dio che non se ne sta più per conto suo, vuole stare con noi e fare qualcosa per noi: "con" e "per". Un cristiano deve fare lo stesso: essere "con" e "per" gli altri. Essere fedeli all'eucarestia è aprire la porta della chiesa ed uscire fuori per stare "con" e "per" gli altri. Alla fine della Messa spesso si dice ancora: "Andate, la Messa è finita". "Messa", di per sé non vuole dir niente, è la

contrazione di un'antica parola latina (*missus*, dal verbo *mittere*) che significa "Andate, siete inviati", piuttosto che "è finito il rito". I francesi hanno tradotto: "Andate, comincia l'eucarestia"; come se si dicesse: "adesso tocca a voi". In un certo senso l'eucarestia comincia sull'altare, ma guai a noi se su quell'altare la facciamo anche finire: è come se non fosse nemmeno cominciata. Bisogna continuare a celebrarla nella vita, nel servizio.

*Saremo giudicati sul servire*

Nel vangelo secondo Matteo (25, 31-46) c'è l'annuncio del giudizio finale. Il Figlio dell'uomo, Gesù il Risorto, viene alla fine del tempo e siede sul suo trono di re; sotto di lui sono riuniti tutti gli uomini: ci saremo anche noi. Egli comincia a giudicare buoni e cattivi per metterli a destra o a sinistra. A destra sono mandati quelli che superano questo giudizio: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi" (vv. 35-36). Costoro dicono allora al re loro giudice: Signore, quando mai ti abbiamo fatto questo? Non ti abbiamo mai incontrato nella nostra vita, non sapevamo che tu esistessi, non sapevamo nemmeno che ci fosse qualcuno come te, che ci fosse un luogo dove rendere conto di questo; abbiamo fatto queste cose nella nostra vita, ma non le abbiamo fatte per te. E il re, che poi è Cristo stesso, risponde: "Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (v. 40).

Andare nel mondo a lavare i piedi agli altri è celebrare l'eucarestia, è fare quello che fa Cristo nell'eucarestia, è essere servi al modo di lui. Quegli uomini - che non sanno nulla di Dio, non ne hanno notizia, non sanno dove stia, lo ignorano e forse perfino lo rifiutano, ma amano l'uomo, servono l'uomo, si donano per l'uomo - anche se non lo sanno, hanno a che fare con Dio. Hanno anche a che fare con l'eucarestia, perché chi tratta un uomo come fratello, in quell'uomo celebra Cristo fratello, anche se non lo sa; e dove un uomo viene trattato da fratello a causa di Cristo fratello, è come se egli venisse servito da figlio del Padre. È come se si celebrasse la paternità di Dio.

L'ideale sarebbe che i cristiani e gli altri uomini fossero uniti, anziché separati nel servire. Per i cristiani dovrebbe essere "naturale" manifestare così la loro fede: frequentando nell'eucarestia Cristo che li visita e godendo di Lui che è fratello, essi sentono il bisogno di emigrare presso gli uomini per dare notizia di questo Fratello, e per servirli come fratelli. Poi i cristiani, servendo gli uomini come fratelli, sentono il bisogno di ritornare a Cristo, in una spola senza fine.

Ecco quindi la sintesi della vita cristiana: se abbiamo fatto nell'eucarestia l'esperienza di essere figli del Padre, andiamo a cercare altri figli di questo Padre; ma, mentre frequentiamo questi figli, sentiamo nostalgia di Lui, che è Padre, e torniamo a tonificarci con il suo amore. Anche qui si instaura una spola continua: dal Padre ai figli, dai figli al Padre; dal Fratello ai fratelli, dai fratelli al Fratello. Un'eucarestia che avesse a cuore questa lucidità, questa chiarezza, un'eucarestia che con pazienza ci portasse a diventare una comunità, si avvierebbe ad essere degna dell'evangelo nel quale Gesù ce la dona.

\* *Trascrizione di una meditazione sul Giovedì Santo non datata.*



## OLTRE LA "GUERRA GIUSTA" LA STAGIONE DEL CONCILIO VATICANO II\*

Giorgio Campanini

### Premessa

È diffusa una lettura del Concilio Vaticano II in termini di misteriosa ed improvvisa irruzione dello Spirito nella vita della Chiesa, e dunque in termini di imprevedibilità e di "sorpresa"<sup>1</sup>. È una tesi, questa, che non manca di alcuni aspetti di verità, ma che pone l'accento sulla discontinuità, indiscutibile ed incontestabile, piuttosto che sulla *continuità*, essa pure evidente (è stato notato che l'autore in assoluto più citato dai padri conciliari è Pio XII); e che inoltre presenta il limite di considerare il Vaticano II quasi esclusivamente in un'ottica "interna" alla Chiesa, trascurando così una specifica ed importante lezione conciliare, quella dei "segni dei tempi". Questa notazione preliminare fonda la riflessione su uno dei temi importanti che hanno formato oggetto dell'attenzione del Vaticano II, e cioè il problema della legittimità della guerra (e, correlativamente, della fondazione di una pace giusta) e, in prospettiva, dell'individuazione delle vie del superamento dell'antica, e in un certo senso tradizionale (ma non unica né univoca) categoria di "guerra giusta", tema, si può dire da sempre, dibattuto dalla coscienza cattolica. In questo senso, riflettere sull'insegnamento conciliare in ordine alla questione della "guerra giusta" significa misurarsi con uno dei nodi fondamentali del rapporto tra fede e storia.

### La lezione degli avvenimenti

Mai come nel caso di questa complessa questione emerge con estrema chiarezza come la riflessione teologica sia sollecitata e in qualche modo dettata dagli avvenimenti. La teoria della "guerra giusta", pur con tutte le limitazioni introdotte contro un uso distorto di questa categoria, poteva essere sostenuta in un mondo all'interno del quale la guerra presentava alcune fondamentali caratteristiche, prima fra tutte quella della sua relativa limitazione ai belligeranti e del suo limitato potere distruttivo; ma cessava di apparire proponibile, almeno nella sua forma tradizionale, nel momento in cui la guerra moderna evidenziava potenzialità e capacità distruttive in altre epoche inimmaginabili. L'evento realmente "epocale" che ha mutato l'orizzonte di comprensione della guerra - e quello che i Padri conciliari avvertivano acutamente come il nuovo grande problema del loro tempo - era stata l'esplosione delle prime bombe atomiche, fatto ritenuto tale da rappresentare una sorta di evento epocale e come tale avvertito dagli interpreti più pensosi della storia europea del Novecento.

Già prima vi era stato il campanello d'allarme rappresentato, in occasione della prima guerra mondiale, dalle stragi di massa, dall'uso dei gas, dal bombardamento di città indifese, temi sui quali si era già soffermata la preoccupata attenzione di Benedetto XV<sup>4</sup>. La consapevolezza del nuovo volto che stava assumendo la guerra era stato anche al centro delle preoccupazioni di Pio XII, a partire dalla sua prima enciclica, *Summi pontificatus*, in

cui si paventava, all'inizio della seconda guerra mondiale, lo scatenamento di un processo distruttivo di cui nessuno avrebbe potuto prevedere le ultime conseguenze.

Già negli anni fra il 1914 e il 1939 - in quel quarto di secolo nel quale, tuttavia, l'elaborazione teologica sul tema della guerra e della pace conosceva soltanto limitati sviluppi - si ponevano le premesse di quella che sarà poi la nuova prospettiva conciliare, prefigurata dalle profetiche denunce di Benedetto XV e di Pio XII ma non seguita da una vera e propria messa in discussione della teoria tradizionale. Dopo gli avvenimenti della seconda guerra mondiale, però, e soprattutto dopo Nagasaki e Hiroshima, quella che nel 1914 e nel 1939 era sembrata soltanto una incombente minaccia diventava la drammatica realtà di una possibile apocalisse con la quale era necessario misurarsi: la guerra perdeva le sue caratteristiche di realtà circoscritta e limitata e diventava una minaccia recata alla sopravvivenza stessa dell'umanità. In questa prospettiva, il magistero conciliare sulla pace ha rappresentato, a livello di Chiesa universale, la presa di coscienza di un dato - la *intollerabilità*, per la coscienza cristiana, della guerra, di ogni guerra - che si era andato imponendo nella coscienza comune, del quale i pontefici si erano già fatti portavoce, ma che tardava ad affermarsi all'interno di una ricerca teologica che rimaneva ancorata alla riproposizione della teoria della "guerra giusta" elaborata in secoli lontani e in un contesto culturale e sociale profondamente diverso.

### Un primo punto di svolta: la "Pacem in terris"

Un primo ed importante punto di svolta - verificatosi durante i lavori stessi del Concilio, ma prima dell'elaborazione della posizione conciliare sul tema della guerra, intervenuta, come noto, soltanto oltre due anni più tardi, con la *Gaudium et Spes* - fu rappresentato dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (11 aprile 1963). Volutamente e dichiaratamente, l'enciclica era tutta incentrata sulla questione della pace e delle condizioni necessarie per instaurarla e mantenerla, a partire dal riconoscimento dei diritti dell'uomo, dall'avvento di un'autentica democrazia, al rispetto dei diritti dei popoli. Volutamente "marginali", ma non per questo meno importanti, erano i riferimenti al problema della guerra; soprattutto in quel centralissimo n. 42 dell'enciclica la cui forza profetica emergeva dall'originario testo latino assai più che dalla impropria, e flessibile, traduzione ufficiale italiana. Aveva infatti affermato l'anziano pontefice, ormai quasi alla vigilia della morte: *"Aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda."*

Nella traduzione italiana questo passo suonava così: "Riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia"<sup>7</sup>.

L'assai più forte condanna della assoluta irrazionalità

della guerra (*alienum est a ratione*) risultava assai più sfumato; la denuncia della folle superbia dell'uomo implicita in quel "gloriatum", che trasforma in titolo di vanto ciò di cui si dovrebbe provare vergogna, veniva ridotto alla pura constatazione dell'ingresso dell'umanità nell'era atomica; la difesa dei diritti violati diventava semplicemente "strumento di giustizia" che la guerra di per sé mai avrebbe potuto diventare. Ma, nonostante questa attenuazione, nella traduzione italiana, di parte della forza profetica del passo dell'enciclica, rimaneva la severa denuncia della guerra e l'implicito invito al superamento della tradizionale teoria della "guerra giusta", almeno nel senso del suo adattamento alla mutata situazione storica.

È appunto in questo senso che si è potuto parlare, a proposito della *Pacem in terris*, di un vero e proprio "punto di svolta"<sup>8</sup>, e sotto un duplice aspetto.

In una prima prospettiva la *Pacem in terris* rappresentava il luogo nel quale, per la prima volta in modo organico e sistematico, nello stile delle encicliche, il magistero della Chiesa affrontava il problema delle ragioni ultime della guerra e le individuava nel mancato rispetto della persona umana e dei suoi diritti ma anche in fenomeni, come la disparità fra i popoli e la corsa agli armamenti, ai quali in precedenza era stata prestata limitata attenzione.

Da un secondo punto di vista, la *Pacem in terris* segnava il passaggio dalle forti e profetiche denunce della guerra operate in particolare da Benedetto XV e da Pio XII ad una lettura in profondità del fenomeno della guerra e delle sue cause, avviando così una vera e propria *revisio-ne dottrinale* della posizione del magistero: non nel senso di un rinnegamento delle precedenti posizioni di pensiero, ma piuttosto in direzione di una sempre più chiara percezione dell'inammissibilità della guerra *moderna* e dunque della incompatibilità radicale fra le categorie di "giustizia" e di "guerra" che sino ad allora si era cercato di mantenere unite, sia pure in circostanze particolari.

#### *Un secondo passaggio: la "Gaudium et Spes"*

Ma un secondo, e decisivo, punto di svolta, era rappresentato dal Vaticano II, e precisamente dalla *Gaudium et Spes*: era qui, infatti, che si ponevano le basi concettuali per una radicale revisione della tradizionale teoria della "guerra giusta", nella linea che la *Pacem in terris* aveva aperto, ma non percorso sino in fondo. Quanto era stato a lungo considerato come un sogno irraggiungibile - e cioè un mondo senza guerra - veniva indicato non solo come via praticabile ma anche come *strada obbligata* per il futuro stesso dell'umanità.

Ancora una volta, alla base di questi sviluppi dottrinali stava la lezione stessa degli avvenimenti. Il persistere della "guerra fredda" e la corsa agli armamenti in atto metteva impietosamente in luce il concetto stesso di "limitazione" della guerra, rivelandone le immani potenzialità distruttive. Nello stesso tempo cresceva - non solo all'interno della Chiesa cattolica, ma in tutte le Chiese cristiane - la consapevolezza che fosse ormai finito il tempo delle mediazioni fra "Stati cristiani" e che occorresse proclamare il messaggio della Beatitudini *sine glossa*, abbandonando quei residui di una cultura veterotestamentaria che in passato era stata spesso alla

base, se non dell'esaltazione della violenza, certo della tesi della "inevitabilità" della guerra e della violenza<sup>10</sup>. La duplice sollecitazione del corso stesso degli avvenimenti e del mutato approccio alla Scrittura diveniva il fondamento della posizione, sotto molti aspetti innovatrice, assunta dal Concilio Vaticano II in tema di guerra e pace<sup>11</sup>.

Dopo aver sottolineato l'impossibilità di costruire un mondo più umano e più giusto per tutti gli uomini senza instaurare e garantire la pace, e riaffermato il fondamento teologico della concezione cristiana della pace fra gli uomini, "immagine ed effetto della pace di Cristo che promana da Dio Padre" (nn. 77-78), la Costituzione pastorale affrontava in un denso passaggio la questione della "guerra giusta".

Muovendo dalla constatazione che la guerra, anche per effetto del peccato degli uomini, non potrà mai essere rimossa del tutto dalla storia, e dopo aver riaffermato il dovere dei credenti di essere sino in fondo e coerentemente uomini di pace, la *Gaudium et Spes*, in un centrale passaggio, così si esprimeva: "Fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa" (*ius legitimae defensionis gubernis denegari non poterit*)<sup>12</sup>. È interessante confrontare questo testo con la posizione "tradizionale" della teologia, espressa in particolare da Tommaso d'Aquino, a sua volta debitore nei confronti di Agostino. In una pagina famosa della *Summa theologiae*<sup>13</sup> l'Aquinate aveva indicato i tre fondamentali requisiti perché si potesse parlare di *iustum bellum* (dove "giusto" non sta ad indicare un giudizio di valore, ma piuttosto di *legittimità*, e dunque di liceità): che la decisione fosse adottata da una autorità legittimamente costituita (*auctoritas principis*, e dunque non un semplice potere di fatto); che la causa fosse "giusta", ed in particolare che avesse oggetto il ripristino di un diritto violato; che l'intenzione dei belligeranti rimanesse retta e fosse orientata, sia pure attraverso il doloroso passaggio della guerra, al finale ripristino della pace (*etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt*)<sup>14</sup>.

La prima condizione tendeva ad escludere dalla categoria di "guerra giusta" tutti i governi illegittimi, come quelli dittatoriali o frutto di usurpazioni e di colpi di Stato; la terza escludeva il ricorso alla guerra come "prosecuzione della politica con altri mezzi", secondo la famosa definizione di Clausewitz, e dunque ogni teorizzazione della guerra come fenomeno fisiologico o addirittura come molla e fattore di progresso<sup>15</sup>. Merita di essere sottolineato, tuttavia, soprattutto il secondo punto, quello che fa riferimento, per la legittimità della guerra, alla "causa giusta" che, nella prospettiva della teologia classica, era essenzialmente il ripristino di un diritto violato. La guerra veniva considerata lecita per riappropriarsi di un bene, e in particolare di un territorio, ingiustamente sottratto; per punire i responsabili di un'aggressione; per assicurare alla giustizia i responsabili di gravi violazioni delle regole della convivenza civile, e così via. Ma tutto questo insieme di possibili legittimazioni della guerra - alle quali si era fatto abbondantemente ricorso nei secoli precedenti - veniva spiaz-

zato dalla nuova posizione conciliare, che restringeva ad una sola, la legittima difesa da un ingiusto aggressore, l'ipotesi in cui la dolorosa realtà della guerra potesse essere alla fine legittimata. Applicando rigidamente questo criterio ben poche delle guerre antiche e moderne - dalle crociate alla guerra dei trent'anni, dalla guerra di Spagna alla seconda guerra mondiale al momento del suo scatenamento da parte di Hitler - avrebbero potuto essere legittimate.

Non solo, ma la stessa guerra di difesa poteva essere considerata legittima, nella prospettiva conciliare, ad altre due precise condizioni: che fosse limitata il più possibile ("per il fatto che la guerra è ormai disgraziatamente scoppiata, non diventa per questo lecita ogni cosa tra le parti in conflitto": n. 79; che non recasse "distruzioni immani e indiscriminate, che superano pertanto, di gran lunga, i limiti di una legittima difesa": n. 80).

E dunque non ogni guerra di legittima difesa comunque condotta avrebbe potuto essere eticamente legittimabile. Netta e chiara è, in questo contesto, non solo la condanna di ogni tendenza aggressiva ed imperialistica ("altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa volere imporre il proprio dominio su altre nazioni": n. 79) ma anche di ogni guerra divenuta, nel suo corso, inumana, e dunque alla fine essa stessa ingiusta, per le troppo gravi distruzioni da essa derivanti. Ed era proprio questo aspetto - la drammatica sproporzione fra il ripristino di una legalità violata dall'ingiusto aggressore e il costo umano ed ambientale di una guerra atomica - che portava i padri conciliari a teorizzare di fatto la improponibilità delle guerra, di ogni guerra, nella sua forma moderna di guerra disumana e distruttiva.

#### *Oltre la teoria della "guerra giusta"*

Un'attenta lettura della *Gaudium et Spes* porta di fatto al superamento della tradizionale categoria di "guerra giusta". Essa era funzionale ad una forte *limitazione della guerra* (se fosse stata correttamente e non strumentalmente applicata, ben poche guerre sarebbero state possibili); mentre la nuova prospettiva era quella di una definitiva *soppressione della guerra*, in nome di una più matura presa di coscienza collettiva dell'umanità e, insieme, di una più radicale lettura della beatitudine della pace.

Questo superamento tendeva ad avvenire in una duplice direzione, attraverso una modificazione profonda tanto del *soggetto legittimato* alla guerra quanto delle sue *modalità di svolgimento*<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda il soggetto legittimato a porre in essere la (ipotetica) "guerra giusta", la posizione conciliare si orientava verso un trasferimento del luogo della soluzione delle controversie dall'ambito nazionale a quello internazionale. Non a caso il sofferto riconoscimento, come *extrema ratio*, della sola guerra di difesa era preceduto da un'affermazione che era insieme una contestazione e un appello: "fintantoché... non vi sarà una autorità internazionale competente, munita di forze efficaci" (*Gaudium et Spes*, n. 79). Nella stessa linea della *Pacem in terris* si affermava la necessità di un supremo arbitrario che potesse avvalersi anche della forza di discussione di una forza internazionale *super partes* in grado di imporre, se necessario, la propria volontà anche alle parti in conflitto tentate di ricorrere alla violenza.

Tendeva in questo modo ad essere superato il limite maggiore della teoria tradizionale, rappresentato dal fatto che la *auctoritas* abilitata a scatenare la guerra - sia pure nel solo caso della risposta ad una ingiusta aggressione - era, nella logica degli Stati nazionali e sovrani, *una delle parti in causa*. La linea che il Vaticano II e la riflessione teologica post-conciliare ha portato avanti è stata invece quella del superamento e comunque della limitazione della sovranità nazionale<sup>17</sup>. Ma un superamento della teoria tradizionale veniva operato anche in ordine alla legittimazione della guerra di difesa. La constatazione degli effetti comunque devastanti della stessa guerra di difesa - soprattutto sullo sfondo delle potenzialità distruttive della guerra moderna, anche al di là del ricorso ad armi, come quelle atomiche, escluse dal concetto di diritto di difesa limitato<sup>18</sup> - induceva i padri conciliari a "scongiurare tutti, in modo particolare i governanti e i supremi comandanti militari, a voler continuamente considerare, davanti a Dio e davanti all'umanità intera, l'enorme peso delle loro responsabilità"<sup>19</sup>. In questo contesto emergeva prepotentemente nella coscienza dell'umanità una forte e vigorosa volontà di pace, assai al di là dei pur importanti e significativi<sup>20</sup> "movimenti pacifisti" del secolo ventesimo. Ciò che a lungo era stato accettato, o subito, come "inevitabile" diventava un dato intollerabile per la più matura coscienza dell'umanità.

Il quadro teologico di insieme che in ambito cattolico si era andato figurando nel triennio 1963-65, e cioè nel periodo che va dalla *Pacem in terris* alla *Gaudium et Spes*, è stato tuttavia rimesso in discussione dagli avvenimenti dei due decenni conclusivi del secolo ventesimo. L'ipotesi drammatica di una "guerra totale" fra Oriente e Occidente si è andata dissolvendo dopo la caduta dei muri e, nell'ambito dei paesi maggiormente sviluppati, la pace non sembra correre seri pericoli. Sono andati tuttavia emergendo nuovi fenomeni - dalla rinascita dei nazionalismi e dei localismi, all'acuirsi delle contrapposizioni etniche e religiose - che hanno riproposto ricorrentemente la realtà della guerra e fatto emergere un nuovo problema: quello della legittimità, o addirittura della doverosità, di un "intervento umanitario" (al limite anche armato) per salvaguardare fondamentali diritti umani pesantemente violati e assicurare la sopravvivenza di intere popolazioni altrimenti condannate alla distruzione. La drammatica scelta che, in determinate situazioni, si è andata ponendo è quella della liceità, se non della doverosità, di *fare la guerra per impedire il genocidio*. È, questa, una realtà in gran parte nuova e che esige un'attenta riflessione anche da parte della teologia morale<sup>21</sup>.

Anche con l'autorevole avallo del più recente magistero pontificio<sup>22</sup>, si sta determinando nell'ambito dell'etica cattolica una posizione di pensiero che per certi aspetti rappresenta un ritorno all'antica teoria tomistica della liceità della guerra per ripristinare un diritto violato; ma con due importanti modificazioni: in primo luogo, perché a porre in essere l'intervento non è la *auctoritas principis*, e cioè il singolo Stato, ma la comunità internazionale, realtà *super partes* e dunque di per sé meno incline ad una lettura strumentale dell'intervento (anche se tale rischio non è del tutto da escludersi, essendo

ipotizzabile anche una sorta di "nuovo imperialismo" per interposta persona); in secondo luogo perché l'intervento avviene non in ordine a generici "diritti violati", né tanto meno in riferimento a questioni di ordine territoriale, ma in vista della salvaguardia di diritti umani gravemente e patentemente violati, sino alla distruzione di intere popolazioni e al vero e proprio genocidio.

"L'intervento umanitario" potrebbe essere pertanto inteso come uno sviluppo dell'approccio "internazionalista" del Vaticano II là dove da un lato aveva auspicato "una autorità internazionale competente, munita di forze efficaci", e dunque in grado di far valere la propria autorità anche con la minaccia ed al limite con l'uso della forza; dall'altro aveva affermato l'esigenza di costruire una comunità di nazioni (*communitas gentium*) capace di risolvere pacificamente le controversie e di "prevenire la guerra sotto qualsiasi forma"<sup>23</sup>. Riemerge dunque, ma in una prospettiva del tutto diversa, la teoria classica della "guerra giusta", in un contesto, tuttavia, profondamente modificato, sia per la più matura coscienza teologica, sia per il mutato contesto storico. In un orizzonte dal quale viene ormai rimossa, nella parte più avvertita dell'umanità, ogni giustificazione o legittimazione "ideologica" della guerra, rimane soltanto spazio per il dramma di coscienza che ogni volta si riaffaccia di fronte allo scatenarsi della violenza: tollerare e subire, nella prospettiva di una "non violenza" assoluta, anche se né codarda né imbelli, oppure "fare fronte"? Trasporre sul piano dei rapporti internazionali il principio evangelico della non resistenza all'aggressore ingiusto o riconoscere ai popoli il diritto all'auto-difesa, ed un diritto che, quando non possa essere esercitato dalle vittime dirette della violazione, possa venire rivendicato da una comunità internazionale diventata voce dei più poveri e degli indifesi? Sarà probabilmente questo, come del resto già preannunziano le vicende della fine del secolo ventesimo, il grande problema del terzo millennio. Ma transita nel nuovo millennio anche il forte auspicio di Giovanni XXIII: "i rapporti fra le Comunità politiche, come quelli fra i singoli esseri umani, vanno regolati non facendo ricorso alla forza delle armi, ma nella luce della ragione; e cioè nella verità, nella giustizia, nella solidarietà operante"<sup>24</sup>.

\* Conferenza tenuta presso il Centro Studi teologici "Germano Pattaro" l' 11 novembre 1999.

<sup>1</sup> Cfr. AA.VV., *Come si è giunti al Concilio Vaticano II*, Massimo, Milano 1988 (ivi G. CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del Concilio Vaticano II*, pp. 84 ss.). Nella vastissima letteratura sul tema ci limitiamo a segnalare AA.VV., a c. di M. GUASCO, E. GUERRIERO, F. TRANIELLO, *La Chiesa del Vaticano II*, S. Paolo, Milano 1994, due volumi (ivi ampie indicazioni bibliografiche). Per una lettura della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* nel contesto degli avvenimenti, cfr. G. CAMPANINI, *La "compagnia" della storia. Il messaggio sociale della "Gaudium et Spes" trent'anni dopo*, Agrilavoro, Roma 1996.

<sup>2</sup> Un vasto affresco di insieme è quello offerto dal *Dizionario di teologia della pace*, a cura di L. LORENZETTI, Dehoniane, Bologna 1997. Ma cfr. anche le sintesi fornite da G. MATTAI, *Pace e pacifismo*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Milano 1990; G. PATTARO, *Pace e giustizia*, in *Dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977; N. M. LOSS, *Pace*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano 1988; S. TANZARELLA, *Pace*, in *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993.

<sup>3</sup> Basterà ricordare le inquiete pagine di un E. MOUNIER, *La petite peur*

*du XXème siècle* (1948) (tr. it. *La paura del Ventesimo secolo*, LEF, Firenze 1951) (in *Oeuvres*, Seuil, Paris 1963, vol. IV) o di un R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1951), tr. it. Morcelliana, Brescia 1979.

<sup>4</sup> Sul ruolo svolto da questo pontefice per la promozione di una cultura di pace, cfr. G. CAMPANINI, *Benedetto XV e l'Italia*, in AA.VV., *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, a c. di E. GUERRIERO, S. Paolo, Milano 1996, pp. 337-358 (in particolare cfr. le pp. 340 ss. su "Benedetto XV e la guerra", ove si richiama la vigorosa denuncia contenuta nella Nota del 17 agosto 1917, in cui compaiono le parole diventate famose, la "inutile strage").

<sup>5</sup> Sull'impegno di Pio XII per la pace cfr. AA.VV., a c. di A. RICCARDI, *Pio XII*, Laterza, Bari 1984 (si veda in particolare il saggio di G. MALGERI, *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, pp. 93 ss.). "Invano il papa - nota fra l'altro questo autore - fin dai suoi primi messaggi aveva richiamato i potenti della terra ad evitare una nuova "inutile strage" (ibid., p. 101). Sul tema si veda anche P. SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII*, in *La Chiesa in Italia dall'Unità ai nostri giorni*, op. cit., in particolare alle pp. 375 ss., "Pio XII e la seconda guerra mondiale".

<sup>6</sup> Una vicenda esemplare, sotto questo profilo, è rappresentata dal tentativo di legittimazione della guerra spagnola operata dai teologi cattolici in termini di ripristino del diritto violato (dalla Repubblica, in quanto responsabile della persecuzione religiosa). Il vivace dibattito di quegli anni mise tuttavia in evidenza anche la posizione critica di altri pensatori: fra questi teologi, per così dire, non professionali, vanno ricordati L. STURZO, *Le droit de révolte et ses limites* (1937), ripreso in *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 163-78 e J. MARITAIN, *De la guerre sainte* (1937), riproposto in Id., *Scritti e manifesti politici, 1933-1939*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 75-110. Sulla questione cfr. G. CAMPANINI (a c. di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Morcelliana, Brescia 1987.

<sup>7</sup> Cfr. R. SPIAZZI, a c. di, *I documenti sociali della Chiesa*, Massimo, Milano 1983, p. 767. Sull'improprietà, a dir poco, della traduzione italiana ha richiamato l'attenzione, sulla scia di alcune preoccupate notazioni di E. Chiavacci, la ricerca di G. MATTAI - B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI, Torino 1994, p. 63; rinviando a quest'opera per ulteriori approfondimenti.

<sup>8</sup> Così F. TRANIELLO, *La Chiesa e la politica*, in *La Chiesa del Vaticano II*, op. cit., vol. II, p. 340.

<sup>9</sup> Sugli elementi di forte novità dell'enciclica ha attirato l'attenzione uno dei più ascoltati consiglieri di Giovanni XXIII ed egli stesso commentatore della *Pacem in terris*, e cioè Pietro Pavan (cfr. *Scritti*, in 4 voll. a cura di F. BIFFI, Città Nuova, Roma 1992, ed in particolare il vol. IV, pp. 52-112 che riporta lo scritto *L'Enciclica "Pacem in terris" a 25 anni dalla sua pubblicazione*). Sul pensiero del cardinale cfr. F. BIFFI, *Il cantico dell'uomo. Introduzione al pensiero sociale del Card. Pietro Pavan*, Città Nuova, Roma 1990, in particolare alle pp. 264 ss. Cfr. inoltre AA.VV. *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Agrilavoro, Roma 1999.

<sup>10</sup> Quanto la revisione dell'esegesi abbia influito sulla nuova posizione dei Padri conciliari in ordine alla guerra è tema che ancora attende, ci sembra, di essere adeguatamente esplorato. Cfr. comunque N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985, nonché B. HAERING, *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1990: colui che era stato uno dei teologi più ascoltati dai Padri del Vaticano II riprendeva le sue precedenti posizioni di pensiero, sintetizzandole nell'affermazione secondo cui "la pace dovrà essere lo scopo supremo e il criterio decisivo per la politica interna e internazionale" (op. cit., p. 138).

<sup>11</sup> Per il testo della costituzione conciliare, con introduzione e commento, cfr. G. CAMPANINI, *Gaudium et Spes*, Piemme, Casale M. 1986. Fra i vari commenti vanno ricordati quelli di D. TETTAMANZI (Massimo, Milano 1967), di S. QUADRI (Borla, Torino 1966) e soprattutto di E. CHIAVACCI (Studium, Roma 1967). Sulla storia della costituzione pastorale cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e pensiero, Milano 1979, pp. 194 ss.

<sup>12</sup> *Gaudium et Spes*, n. 79 (ediz. Piemme, p. 188).

<sup>13</sup> Facciamo riferimento al testo latino delle Edizioni Paoline, Alba 1967, II - II, q. 40. Ma cfr. anche una silloge di questi testi in TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a c. di L. A. PEROTTO, Massimo, Milano 1985, pp. 284 ss.

<sup>14</sup> *Summa theologica*, q. 40, art. 3, ediz. cit., p. 1267.

<sup>15</sup> Per un'analisi delle diverse ideologie della *Guerra* cfr. V. POSSENTI, *Guerra*, in *Dizionario delle idee politiche*, op. cit., pp. 374 ss.; ma cfr. anche N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, nonché *Dizionario di teologia della pace*, cit.

<sup>16</sup> Su questi vari punti cfr. *Dizionario di teologia della pace*, op. cit., nonché, per una serie di riflessioni in chiave soprattutto pedagogica, E. BUTTURINI, *La pace giusta. Testimoni e maestri fra '800 e '900*, Mazziana, Verona 1993.

<sup>17</sup> Si spiega, in questa linea, l'intensa attività svolta dalla S. Sede, dopo la seconda guerra mondiale, negli organismi internazionali, considerati come il vero "luogo" nel quale operare per una concreta e fattiva politica di pace. Sul tema cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma 1996, in particolare dal cap. su "Chiesa e comunità internazionale", pp. 193 ss.

<sup>18</sup> Si veda, in particolare l'affermazione di cui al n. 79 della *Gaudium et Spes*: "Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato". Ma proprio l'impossibilità di "discriminare" fra militari e civili rappresenta l'essenza stessa delle armi atomiche.

<sup>19</sup> *Gaudium et Spes*, n. 80.

<sup>20</sup> Sulla presenza di questi fermenti all'indomani della seconda guerra mondiale, con tematiche che poi il Vaticano II avrebbe in parte

ripreso, cfr. G. VECCHIO, *Pacifisti e obiettori nell'Italia di De Gasperi (1948 - 1953)*, Studium, Roma 1993. Fra le voci profetiche che si levarono in quegli anni va ricordata quella di P. MAZZOLARI, *Tu non uccidere*, La Locusta, Vicenza 1955.

<sup>21</sup> Una puntualizzazione della questione in G. MATTAI - B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, op. cit.; ma il tema è ampiamente trattato in varie voci del citato *Dizionario di teologia della pace* (cfr. in particolare i contributi di A. PAPISCA e G. TRENTIN su *Ingerenza*, op. cit. pp. 487-93). Secondo Papisca in presenza di gravissime violazioni dei diritti umani "la comunità internazionale ha il diritto-dovere-potere di penetrare, ove necessario anche mediante l'uso della coercizione materiale, nello spazio domestico di uno Stato, a prescindere dal consenso di questo" (*ibid.*, p. 488). Dal punto di vista teologico morale, G. TRENTIN ritiene che si possa distinguere "l'intervento armato" dalla "guerra" propriamente detta e considera sostanzialmente ammissibile, anche in prospettiva etica la "ingerenza umanitaria" (*ibid.*, p. 491).

<sup>22</sup> Numerosi sono i discorsi nei quali la Chiesa, nella sua più alta espressione (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, Libreria Editrice Vaticana, 1981 ss.) si è espressa a favore di atti di ingerenza umanitaria. Sul punto, oltre al citato volume di G. MATTAI - B. MARRA, cfr. AA.VV., *Educare la vita. Studi sulla "Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II*, a c. di M. Toso, LAS, Roma 1996.

<sup>23</sup> *Gaudium et Spes*, ediz. cit., n. 79 (Sottolineatura nostra) e n. 84.

<sup>24</sup> *Pacem in terris*, n. 39 (ediz. SPIAZZI, cit., p. 764).

## ECUMENISMO



### LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI\*

#### OMELIA DEL PATRIARCA MARCO CÈ

1. Fratelli e sorelle nel Signore, prima di ogni considerazione sul testo che è stato proclamato, invociamo lo Spirito Santo, perché ci apra il cuore a intendere ciò che Dio vuole dirci: solo nella grazia noi intenderemo la Parola di Dio.

2. Sono state proclamate le parole di Gesù nell'ultima cena (Gv 17,5-8), prima della rivelazione suprema del Padre e del Figlio che avverrà nella passione e morte in croce.

Gesù prega: "alzati gli occhi al cielo, disse...". Molte volte i Vangeli ci parlano della preghiera di Gesù: lo fa soprattutto Luca, ma anche Marco e Giovanni. Cito tre testi.

*Mt 1,35-38*. Gesù guarisce la suocera di Pietro e molti ammalati e posseduti dal demonio e si dilunga fino a sera...

"Il giorno dopo, si alzò molto presto, quando ancora era notte fonda, e uscì fuori. Se ne andò in un luogo isolato, e là pregava". Simone e i suoi compagni si misero a cercarlo e quando lo trovarono gli dissero: "Tutti ti cercano!" Gesù rispose: "Andiamo da un'altra parte, nei villaggi vicini, perché voglio portare il mio messaggio anche là. Per questo infatti sono uscito dal Padre".

*Lc 11,1-2*. Un giorno Gesù andò in un luogo a pregare. Quando ebbe finito, uno dei suoi discepoli disse. "Signore, insegnaci a pregare..." Allora Gesù disse. "Quando pregate dite così: Abbà...". E insegnò loro il "Padre nostro".

*Gv 11,34-42*. Quando Gesù vide Maria che piangeva, e vide piangere anche quelli che erano venuti con lei, fu scosso dalla tristezza e dall'emozione e domandò: "Dove l'avete sepolto?" Risposero: "Signore, vieni a vedere". Gesù si mise a piangere. Allora la gente disse: "Guarda come gli voleva bene!" Ma altri dissero: "Lui che ha aperto gli occhi al cieco non poteva fare in modo che Lazzaro non morisse?"

Gesù ebbe un nuovo fremito di tristezza e giunse alla tomba. Era scavata nella roccia e chiusa con una pietra. Egli disse. "Togliete la pietra!" Marta, sorella del morto, osservò. "Signore, da quattro giorni è lì dentro, ormai puzza!" Gesù replicò: "Non ti ho detto che se credi vedrai la gloriosa potenza di Dio?" Allora spostarono la pietra. Gesù alzò lo sguardo al cielo e disse: "Padre, ti ringrazio perché mi hai ascoltato. Lo sapevo che mi ascolti sempre..."

Ho richiamato questi tre testi per sottolineare l'assiduità di Gesù nella preghiera, anche nei momenti più faticosi; per richiamare che l'interlocutore di Gesù è sempre il Padre, l'Abbà, che lo ascolta sempre; e che la preghiera di Gesù è sempre segnata dalla sua umanità: è gioiosa, affaticata, sofferta, commossa, teneramente fiduciosa...

3. Il brano che abbiamo proclamato (Gv 17,5-8) non va astratto da queste coordinate: siamo al termine dell'ultima cena, dopo la lavanda dei piedi, l'annuncio e la consumazione del tradimento di Giuda, le parole di addio; Gesù è profondamente commosso.

Il maestro alza gli occhi al cielo e prega: "Abbà, glorificami, ora, davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse".

La "gloria" di Gesù è la sua filiazione divina; essa nella vita umana di Gesù si è "incarnata" nel suo amore al Padre e ai fratelli: un unico amore, indissolubilmente filiale e fraterno. In san Giovanni la glorificazione di Gesù, il suo "innalzamento" è sempre legato alla croce: questa è l'espressione suprema di amore filiale e fraterno di Gesù ed è rivelazione suprema dell'amore del Padre per noi.

Solo in questa luce noi possiamo in qualche modo comprendere la determinazione con cui Gesù affronta la passione. La sua forza è l'amore.

4. "Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini" (Gv 17,6). Qual è il nome che Gesù ha fatto conoscere agli uomini? Ai piedi del Sinai, Mosè chiese al Dio misterioso che lo chiamava dal rovetto, di dirgli il suo nome: "Io sono", rispose Dio. La *Bibbia in lingua corrente* traduce: "Io sarò sempre quello che sono" (Es 3,14). A Mosè si rivela un Dio che adempirà la promessa fatta ai patriarchi.

Gesù adempiendo in modo definitivo tutte le promesse fatte da Dio, ci rivela che Dio è l'Abbà, è il Padre: un nome che è la gioia di Gesù e riempie tutta la sua vita: "Voi mi lasciate solo, ma io non sono solo, perché il Padre è con me" (Gv 16,32). Anzi: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10,30). Questo nome di Dio, che è la sua felicità, Gesù l'ha rivelato anche a noi; un nome che ci fa figli, ma ci fa anche fratelli, ci fa una cosa sola fra noi e con Gesù, come Gesù è una cosa sola col Padre, come dirà nel seguito di questa preghiera (Gv 17,21-23) e ci fa felici: in questo nome la nostra gioia sarà piena (Gv 17,13).

Gesù dice: "Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che tu mi hai dato dal mondo". Tutti noi siamo stati pensati da Dio in Gesù e creati guardando a Lui in vista di Lui (cfr Col 1,16). Siamo amati e salvati dalla sua croce: salvati nel mondo e dal mondo. (Gv 17,15)

Continua Gesù: "Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola" (Gv 17,6).

Noi siamo tutti del Padre e il Padre ci ama, ci ama in Gesù. E proprio perché ci ama, ci dona a Gesù, perché la filiazione di Gesù sia anche nostra. Gesù ci sente talmente suoi da dare la vita per salvarci.

Poi Gesù dice: "Essi hanno osservato la tua parola. Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro; essi le hanno accolte e sanno veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato" (Gv 17, 6-9).

E noi diciamo: Gesù, come fai a dire così? Non vedi le nostre miserie, i nostri peccati, le nostre divisioni? Gesù non vedi che neanche la memoria del bimillenario della tua nascita è riuscita ad unirci, ma ci ha ancor più lacerati? Veramente le molte acque dei nostri peccati non hanno potuto estinguere l'amore di Gesù: come fiume che scende dal Padre, esso passa dal cuore umano di Cristo, ci immerge, ci avvolge, ci lava dai nostri peccati, li brucia col fuoco dello Spirito Santo. Sì Gesù, tu solo sei la nostra unità, perché tu sei la remissione "per grazia" di tutti i nostri peccati.

O Padre, guardaci rivestiti di Cristo: nella fede in Lui noi ci presentiamo davanti a te; brucia i nostri peccati, le nostre divisioni con il fuoco dello Spirito Santo. Apri i nostri occhi, perché vediamo che lui è la via, la verità e la vita.

Pellegrini in cerca della verità, guidaci a Lui, che è pane di verità, l'unico che sazia, che salva e dona la vita.

#### SERMONE DELLA PASTORA LAURA LEONE

L'Esodo è il libro della salvezza e delle liberazioni di Dio nel mondo, in cui l'elezione del popolo di Israele si realizza in un modo che farà da punto di riferimento per tutti i successivi momenti in cui la grazia di Dio stesso si esprimerà in tutta la sua potenza.

In questo capitolo (Es 3,1-15) inizia l'esodo vero e proprio dell'Antico Testamento, quell'esodo che, più ancora che

dall'uscita dall'Egitto, è marchiato dalla rivelazione del nome di Dio. Noi sappiamo che per gli antichi il nome era tutto: siamo dunque in presenza della rivelazione di Dio stesso. Dio si presenta in questo brano biblico come un *Dio liberatore*. Egli ha veduto l'afflizione del suo popolo, ha udito il grido di chi era oppresso, ha conosciuto i suoi affanni, e per questo ha deciso di liberare il suo popolo.

Il racconto del pruno ardente è un racconto di vocazione. Dio chiama i suoi servitori, se li sceglie. Così Dio decide di suscitare in Mosè un profeta, una persona che parli a nome suo, che agisca per conto suo.

Guardate alla scelta di Dio: non sceglie un uomo imbevuto di tradizioni, un uomo già consacrato e pio; sceglie Mosè, un uomo che a occhi umani era un peccatore. Dio sceglie donne e uomini che a vista umana sono da emarginare, da condannare. Ma le scelte di Dio non sono le nostre, i piani di Dio non sono i nostri. Dio non ha riguardi personali; sceglie liberamente, lo Spirito di Dio soffia dove vuole, e poi trasforma, a modo suo, il suo strumento. Dio vuole donne e uomini che sappiano di essere indegni, di non avere dignità o forza per se stessi, ma solo in virtù di chi li manda. Mosè a tal punto è cosciente di non essere all'altezza del compito, come sempre avviene, in presenza di una vocazione divina, si spaventa, nasconde la faccia perché ha paura di guardare Dio. E si chiede "Chi sono io per andare da Faraone e per trarre i figlioli d'Israele dall'Egitto?" Il suo timore, la sua esitazione sono comprensibili.

Dio, però, non chiama invano, e non chiama per nulla. Dietro ad ogni vocazione c'è un compito. C'è qualcosa da fare, che di solito è al di là delle nostre possibilità, superiore alle nostre forze.

Mosè ha paura, Mosè esita perché conosce se stesso, la sua piccolezza, la sua fragilità, i suoi limiti e comprende la vastità del suo compito, ma Mosè ha coscientemente capito di essere credente: non una presa di coscienza entusiasta, superficiale che dura dall'alba al tramonto. E la fiducia in Dio si nota nella domanda di Mosè: "Chi sono io?"

Le risposte avrebbero potuto essere diverse: tu sei colui che conosce la cultura egiziana, tu sai cosa fare per portare a compimento questo progetto, sei un capo perché hai avuto il coraggio di protestare, tu sei ricco..., tu sei il figlio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e l'elenco potrebbe continuare... Ma questa identità di Mosè non è evidenziata nella risposta di Dio. A Mosè che chiede: "Chi sono io", Dio risponde: "Io sarò con te". La tua identità è di essere accompagnato da Dio.

"Dio con noi" è la nostra identità: Emmanuele, cioè Gesù Cristo.

Dio con Mosè è un Dio che ordina, che spinge il dubbioso, il pauroso. Dio con Mosè significa che le iniziative o la non iniziativa di Mosè non contano nulla, perché Dio prenderà le iniziative. Il Dio di Mosè è il Dio che accompagna, che dona fiducia in ogni cammino di liberazione o redenzione. Mosè ha anche la presa di coscienza dell'identità di Dio. Dio rivela il suo nome, cioè rivela se stesso: "Io sono colui che sono" o, come possiamo anche tradurre: "Io sono il vivente", o ancora, "Sono colui che manda in esecuzione i suoi progetti, non i vostri".

"Se ti dico che devi andare, dice Dio a Mosè, non illuderti che rinunci al progetto, solo perché tu trovi delle scuse; se anche metti tutti gli ostacoli possibili sul tuo cammino, tu



vai perché quello che ho deciso di fare, lo faccio, e lo faccio anche se tu non sei d'accordo."

Il Dio che si rivela così a Mosè e che ci rivela così la nostra identità è quello in cui noi tutti crediamo. È l'Iddio di Gesù Cristo.

Care sorelle e fratelli, se questa sera siamo ancora insieme in questa splendida basilica a testimoniare della nostra fede comune nelle Scritture, se condividiamo il battesimo, è certamente opera di Dio; la nostra vocazione all'ecumenismo è stata ed è molto debole e vacillante. Le paure di perdere le rispettive identità, le tradizioni, il potere di cui ogni chiesa dispone, sia piccolo che grande, ci hanno accompagnato, ci accompagnano e ci accompagneranno ancora, ma Dio in Cristo ha deciso diversamente: "Vai, e io sarò con te". Questo "vai" lo rivolge ad ognuno di noi, in ogni chiesa in cui testimoniamo la fede nel Risorto. *Vai* e testimonia, perché "io sono la via, la verità, e la vita", come dice Gesù nel Vangelo di Giovanni.

Se crediamo in questo Dio, se crediamo che l'esodo è il paradigma della salvezza, se crediamo, in una parola, che

Cristo è risuscitato dai morti, allora possiamo anche aspettarci che da un momento all'altro Dio in Gesù Cristo ci scuota dalle nostre sicurezze, dal nostro torpore ecclesiastico e che come suo popolo ci conduca sulla strada da lui indicata, strada di conversione a Gesù Cristo.

Io sono certa che non saremo abbandonati su questa strada della fraternità, perché sono convinta che l'amore che riusciremo ad esprimere in questo cammino insieme, sarà un segno della benedizione di Dio. Il coraggio che non abbiamo ci sarà dato e potremo essere messaggeri di un mondo nuovo, il Regno di Dio, un mondo di giustizia e pace, di speranza e amore, perché Cristo ci ha preceduti e ci invita a seguirlo, oggi e non domani.

Andiamo, allora, sorelle e fratelli, siamo il popolo di Dio in cammino e Dio ci accompagna se lo invociamo e lo riconosciamo, come il solo Signore delle nostre vite, e delle nostre chiese.

*\*Testo degli interventi pronunciati nel corso della celebrazione ecumenica tenutasi nella Basilica di San Marco il 18 gennaio 2001.*

## EVENTI



### MEMORIA DI DOM BENEDETTO CALATI

Maria Cristina Bartolomei

Nel monastero di Camaldoli, all'alba del 21 novembre 2000, memoria liturgica della Presentazione di Maria al Tempio, dom Benedetto Calati<sup>1</sup> concludeva il proprio cammino terreno, "andandosene in pace", come lui stesso ripeteva gli ultimi giorni, tra le braccia di dom Emanuele Bargellini, attuale Priore Generale della Congregazione Camaldolese dell'ordine di san Benedetto. I suoi funerali sono stati una intensa liturgia "della resurrezione" e chi lo ha anche veduto dopo la morte ha visto in lui, che nella malattia aveva piuttosto rappresentato la *kenosi*<sup>2</sup> di Cristo, una icona di trasfigurazione, tanto era solenne la serenità del suo volto e della sua persona, non più curvata dal male, che l'aveva progressivamente segnato a partire dall'*ictus* sopravvenuto nel luglio del 1995, mentre era in viaggio per conferenze, bensì "raddrizzata"<sup>3</sup>, come la donna del Vangelo (Lc 13,18): nella morte lo aveva raggiunto, per grazia, la salvezza (per i veneziani, impossibile non pensare che il 21 era anche la ricorrenza della Madonna della Salute). Come un profeta, dom Benedetto effettuava così l'annuncio pasquale: con se stesso. Ricordarlo è ricordare un maestro caro a molti lettori e un grande amico ed estimatore di don Germano.

Come certi dipinti in cui il soggetto viene raffigurato come oltrepasante i limiti di una cornice in cui è collocato, così la vita di dom Benedetto ebbe una dilatazione molto eccedente gli ambienti e prospettive ecclesiali e monastiche in cui fu radicata. Pur restando lontano dalle ribalte ("un monaco deve tacere", ripeteva; e, pur avendo molto parlato, lo seppe fare mantenendo tale silenzio), p. Calati fu un riferimento importante per tanti, al di là di confini ecclesiali e di fedi religiose, ed è stata una delle figure più incisive per la vita della Chiesa italiana alla ricerca del rinnovamento conciliare; alla ricerca della riscoperta della Scrittura; alla ricerca di un vero, fontale, spirito ecumenico: a tale riguardo basti ricordare, ad esempio, come fu a Camaldoli che

vennero ospitate tra il '68 e il '70 le prime tre sessioni dei Colloqui del Sae e come lì dal 1980 si svolgano i Colloqui ebraico-cristiani.

#### *Una peculiare visione del monachesimo*

Lo stemma di Camaldoli, che reca due colombe che bevono alla stessa coppa, rappresenta la peculiarità della congregazione, che unisce la vita eremitica e quella cenobitica. Le colombe dovrebbero essere tre, giacché, secondo l'ispirazione originaria di Romualdo (che p. Calati e p. Giabbani rimisero in luce), anche la chiamata alla vita missionaria, anche a rischio del martirio, è iscritta nel carisma camaldolese. Dom Benedetto, che, tranne il periodo del noviziato, trascorso obbligatoriamente all'eremo, scelse sempre di vivere nel cenobio (nel quale volle, nel 1969, la costituzione di una vera e propria comunità) e mai fu missionario, visse però profondamente il "triplex bonum" della sua famiglia monastica. Il suo Eremo fu non solo la sua "cella del cuore", ma, fisicamente, la sua stanza: stracolma di libri, in cui passò ore e giorni e anni in colloquio con la Scrittura e con i Padri, ma anche nella lettura di testi di poesia, di teologia, di filosofia, di letteratura, di attualità politica, fasciato da un silenzio che, negli ultimi anni, divenne anche sensibilmente musica, nella quale viveva immerso. Il suo cenobio, oltre quello camaldolese, fu il concepire e praticare la vita come una vita in comune con i tantissimi che incontrò, uno stare a mensa con molti (l'invito a sedersi a tavola insieme era un momento alto di gioia e di comunione) e, potenzialmente, con tutti: mai dimenticando quelli che dalle nostre mense (sociali, economiche, politiche, ecclesiali, culturali) sono esclusi, anticipando in questo stile l'annuncio escatologico del banchetto finale nel Regno di Dio. In "missione" andò all'interno del proprio ordine; nella concreta realtà istituzionale della Chiesa (anche a rischio del martirio, che infatti non mancò!); in

territori non comuni per i cristiani, almeno di un tempo, accompagnando ad esempio la ricerca dei cosiddetti "cristiani comunisti" (Balbo, Rodano e altri) negli anni '50; andando, già anziano, in tutta Italia a parlare di ciò che gli urgeva dentro e di cui ardeva senza bruciare.

Non fu, invece, "missione" il colloquio di amicizia da lui condotto con tanti non credenti, anche dai nomi illustri (Pietro Ingrao, Rossana Rossanda, Mario Tronti: per menzionarne solo alcuni) o lo spirito degli incontri di Monte Giove di anni recenti, rivolti a persone in ricerca, senza limiti confessionali, e ai quali diede una forte impronta il suo contributo. In questi casi si realizzava un altro significato dello stemma camaldolese: due (o più), dei diversi, che bevono, ognuno dalla propria posizione, alla medesima coppa e che, nel loro colloquiare, entrano in comune colloquio con la dimensione profonda della vita, con la verità della propria umanità; detto da credenti: con lo Spirito che soffia dove vuole.

#### *Valorizzazione della laicità e apertura al dialogo*

La passione per il Vangelo e per lo Spirito, il riconoscimento della indisponibile alterità di Dio preservava dom Benedetto dall'atteggiamento di chi si crede in possesso della verità, lo rendeva appassionato interlocutore e ascoltatore degli altri e lo portava ad una ricerca umile e continua, tesa a discernere i segni dei tempi nei drammi e nelle tragedie e insieme nei barlumi di speranza e di novità che segnano i giorni di ognuno e di tutti; ad aprire l'orecchio a ciò che lo Spirito dice a chi e tramite chi non ha autorità costituita: seguace anche in questo della *Regula Benedicti*, che al cap. 3 prescrive di convocare tutti i fratelli a consiglio "perché spesso il Signore ispira al più giovane il partito migliore". La preghiera liturgica e la lettura della Scrittura furono intensamente vissute da dom Benedetto alla luce della incarnazione del Verbo di Dio e nella prospettiva della storia della salvezza.

La mistica sfociava così in una dimensione di autentica e radicale laicità e prendeva corpo in un fortissimo impegno nella storia: nella storia della Chiesa, nella storia dell'umanità in cerca di liberazione; nelle emergenze, provocazioni, ricchezze, contraddizioni e arretramenti del tempo presente. Dom Benedetto non si limitò ad "apprezzare" e "incoraggiare" i laici, anche se lo fece con forza, arrivando a dire che questo è il loro tempo e che essi debbono far esplodere il mondo. Tale apertura si radicava per lui nella natura stessa del mistero: che in quanto tale non separa sacro e profano, costituito in laicità in forza della modalità stessa dell'opera di creazione e di salvezza. Rispetto alla poderosità sconfinata e all'immenso dono di grazia del mistero dell'incarnazione nella storia, che investe della sua luce tutta l'umanità, i tempi, le genti; rispetto alla sovrabbondanza del "segno di Giona" della misericordia di Dio per tutti gli uomini e le donne, al di là di ogni barriera religiosa<sup>4</sup>, la Chiesa che confessa e annuncia il Signore, confessa e annuncia proprio che il mistero del Signore la sorpassa. Essa non lo detiene, poiché esso sfugge alle logiche umane, fa parte della "poesia della storia". Anche il dialogo interreligioso va radicato in questa prospettiva. La spinta ecumenica, nel senso più stretto, acquista in urgenza ma anche in apertura: oltre i limiti delle iniziative di cui i cristiani sono capaci, prende il respiro della comune preghiera. In ambito cattolico, senza nulla togliere al carisma della gerarchia, anche la differenza

tra clero e laicato, nella visione di dom Benedetto, veniva liberata dal pericolo mortale del peccato del potere (clericale) e, ridimensionata, tornava, torna ad essere quel che ha da essere: una differenza di servizi nel corpo della Chiesa, che non solo consente, ma ha bisogno di continuo scambio dialogico.

#### *La passione per la Bibbia e per la Chiesa*

Su questa strada si incontrano le grandi passioni di dom Benedetto, tra loro intrecciate.

La Scrittura, innanzitutto, la cui lettura era da lui vista alla luce del modello di Giacobbe: un combattimento spirituale, una lotta con Dio, una ricerca infinita. In un gioco di rimando reciproco con la passione per la Scrittura (ben prima del Concilio, p. Calati parlava già di *lectio biblica* comunitaria come componente di base della vita della comunità) sta quella per Gregorio Magno<sup>5</sup>. Un Padre della Chiesa del quale egli colse e sottolineò la coscienza profetica, capace di confrontarsi coi drammatici tempi in cui il modello di Chiesa imperiale, innestata sul mondo romano, tramontava irrimediabilmente; un interprete della Scrittura cui si deve la formula *Divina eloquia cum legente crescunt*: la Parola di Dio cresce con chi la legge; un papa che cercava continuamente il dialogo con la sua comunità, il comune confronto sulla Scrittura, nella consapevolezza che ogni fedele ne è prezioso interprete.

Se Gregorio Magno costituisce una fonte e uno specchio privilegiato per leggere l'intreccio tra Scrittura e storia e per rintracciare il modello di una Chiesa "esiliaca", ossia purificata dalla liberazione dal segno del potere e possesso, il Concilio Vaticano II rappresentò per dom Benedetto il grande evento attuale in cui tutto viene rimesso in asse: la Chiesa come popolo di Dio, come comunione, nel suo centrale rapporto con la liturgia; il primato della Parola di Dio e della Scrittura; la consapevolezza della storicità della salvezza, l'attenzione ai segni dei tempi. Sul fatto che il Concilio fosse inattuato, disatteso, contraddetto e dimenticato si accalorava, p. Calati, con una passione rovente, vibrante e intransigente.

Del Concilio amava in modo tutto speciale una pagina: il paragrafo 8 del capitolo II della Costituzione Conciliare *Dei Verbum*, là dove in un breve, denso passaggio, la libertà della azione dello Spirito che assiste nella comprensione della Scrittura veniva richiamata con forza, attribuendole un carattere storico progressivo e riconoscendo che la Chiesa cresce nel tempo col crescere di tale comprensione da parte di tutti<sup>6</sup>. Battevano, con un sorriso, sul triplice *tum* ("sia"), che scandisce il testo, la voce e il pugno di dom Benedetto: che non mancava di sottolineare come il carisma episcopale fosse menzionato al terzo posto, né di raccontare come tale paragrafo sia stato omissivo in una recente edizione italiana della Bibbia che reca, all'inizio, il testo della *Dei Verbum*.

Al centro del pensiero di Calati<sup>7</sup> c'è il tema del primato dell'amore (autentico) su ogni legge; a questo si collegano il senso della libertà e della responsabilità personale, da rispettare: per questo, dom Benedetto, al quale tanti ricorrevano per consiglio, rifiutò sempre di farsi "direttore" di coscienze, rifuggì da atteggiamenti di "guida" spirituale. Fu, certo, maestro e padre: nel senso di rinfrancare la individuale e personale coscienza e compiere le proprie scelte in libertà e responsabilità.

### *Una sapienza che insegnava a pensare*

La sapienza di p. Calati non fu quella di un erudito, piuttosto quella dello spirituale, dell'uomo dalle folgoranti intuizioni: "io, le cose, le fiuto", diceva di sé, con umiltà; ma, come è stato osservato, l'odorato pare, dei sensi, il più immediatamente prossimo all'intelligenza, al *nous*, nel senso greco: e nella vivace dialettica della sua intelligenza vi era una percepibile coloritura di quella greicità sedimentata nel patrimonio culturale e genetico della Puglia da cui veniva. Ma questa sottolineatura non deve trarre in inganno. Certo lontano dagli stili scientifici dell'accademia, dom Benedetto, però, lesse, studiò e soprattutto si impegnò a pensare, con apertura e rischio, sempre; non disprezzava il sapere (al quale spronava, invece, soprattutto i giovani) né credeva di poterne fare a meno; né la sua intuizione fu opposta al raziocinio né la sua ispirazione spirituale fu contraria alla teologia e alla sua ricerca, alle quali incoraggiò i laici e, in particolare le donne, per le quali ebbe amicizia, ma più: stima. Seguì con attenzione e dedizione il monachesimo femminile; sostenne il servizio delle donne nelle Chiese, richiamando con forza la originaria appartenenza delle donne al discepolato e il ruolo di testimoni e annunciatrici della Pasqua; riconobbe e valorizzò, in generale, il peculiare dono che dal femminile viene alla umanità. Voleva scrivere di Benedetto e di Scolastica, come grande simbolo di colloquio tra maschile e femminile. "Di Scolastica, per timore, la leggenda ha fatto la sorella di Benedetto!", diceva, "ma Scolastica rappresenta la necessità e la grazia dell'armonia col femminile, della presenza delle donne, del loro vincere nell'amore. Nel monachesimo, nella Chiesa, nell'umanità!".

Così come la sua sapienza non fu contraria allo sforzo della ragione e della intelligenza, non lo fu la sua mistica all'amore per la terra. Dom Benedetto amava la vita e non nascondeva di temere la malattia e soprattutto la morte, anche se alla fine, per grazia, si riconciliò anche con esse. Dopo una vita trascorsa a Camaldoli, ne soffriva ancora il grigiore degli inverni, lui che portava dentro il calore e i colori della sua terra: "io vengo dal sud, sono pugliese, mi manca il sole", diceva. E se dom Benedetto, alla fine della sua vita, condensava la sua esperienza di Dio col dire "Dio è un bacio", questo non voleva dire rendere superflui o evanescenti i baci e gli abbracci che ci si scambia, corporeamente, da umani o i sentimenti di tenerezza e vicinanza, di cui dom Benedetto godeva intensamente, con freschezza e discrezione: anzi, significa valorizzarli. Secondo la legge della incarnazione di Dio.

I richiami qui fatti sono sia incompleti sia riduttivi rispetto alla intensità con cui tali temi erano comunicati nel vivo della parola e dell'incontro con dom Benedetto, la cui persona li rispecchiava e li incarnava. La prima cosa che si ricorda di lui non è quel che diceva, ma i suoi occhi: accesi dalla gioia dell'incontro amicale così come da scatti di ira profetica; la profondità del suo sguardo in cui luceva l'intelligenza dell'amore. Uno sguardo rivolto all'"altro" interno e, inseparabilmente, all'altro esterno e, per questo, trasparente testimonianza dello sguardo stesso, sempre benevolo e sanante, capace di conoscere e riconoscere, e mai irrispettoso, di Dio.

Per questo incontro, non c'è più tempo terreno. Ma c'è tempo, "ancora, ancora!" - come insisteva a salutare un gruppo di amici, nel maggio 2000 - per proseguire sulla

strada da lui battuta, sulla quale si incontrano la Scrittura, la storia, l'amicizia, l'ecumenismo, la laicità, la libertà, la ricerca di una Chiesa profetica e conciliare. Si starà così, nello Spirito, ancora a mensa insieme. E il nome e la memoria di Benedetto saranno in benedizione.

<sup>1</sup> Luigi (Gigino) Calati, era nato a Pulsano (Taranto), il 12 marzo 1914 (allora, memoria di s. Gregorio Magno) da una famiglia umile e povera ma ricca di umanità, di intelligenza e di spirito di preghiera. Nel 1926 entrò nel seminario carmelitano di Mesagne (Brindisi), donde fuggì nella notte dell'11 luglio 1930 per recarsi a Camaldoli, in cerca della radicalità della vita contemplativa, iniziando quindi nel 1931 il noviziato nel Sacro Eremo e assumendo il nome di Benedetto. Emessa la professione monastica nel 1932, completò gli studi teologici e ricevette l'ordinazione presbiterale nel 1937. Nel 1939 fu inviato al monastero di Fonte Avellana come maestro dei giovani chierici e lì iniziò a dedicarsi allo studio intenso delle fonti originarie della congregazione camaldolese (alla ricerca di un rinnovato richiamo alla ispirazione originaria, d'intesa in particolare con dom Anselmo Giabbani) e dei Padri della Chiesa (Gregorio Magno, in particolare). Dal 1951 al 1969 fu superiore del monastero di s. Gregorio al Celio, a Roma, e procuratore della congregazione presso la Santa Sede. In un periodo di travagliati rapporti della congregazione camaldolese colle autorità ecclesiastiche, nel 1969 fu eletto Priore Generale svolgendo tale servizio per 18 anni e dando un impulso decisivo al profondo rinnovamento della vita monastica. Dal 1951 fino ad anni recenti fu docente di Spiritualità monastica medioevale presso l'Istituto monastico del Pontificio Ateneo s. Anselmo e, negli anni ottanta, assunse anche l'insegnamento di Egesi Patristica presso il Pontificio Istituto Biblico.

<sup>2</sup> Il testo della *Lettera ai Filippesi* (2, 6-8) fu costantemente richiamato e meditato da dom Benedetto nei giorni che seguirono all'*ictus* che lo colpì nel luglio del 1995, in viaggio per conferenze, e, da allora, nella malattia che ne conseguì.

<sup>3</sup> Il verbo greco, *anorthoo*, suggerisce non solo la correzione di una postura, ma una sanazione radicale, un ripristino di integrità.

<sup>4</sup> Cfr. R. LUISE, *La visione di un monaco. Il futuro della fede e della chiesa nel colloquio con Benedetto Calati*, Cittadella, Assisi 2001 (3a ed.), pp. 63 ssg..

<sup>5</sup> Cfr. B. CALATI, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, (Studia Anselmiana n. 117), Roma 1994, pp. 173-222: "Il primato della Parola".

<sup>6</sup> Il passo è collocato nel capitolo che parla della trasmissione della divina rivelazione; all'inizio del § 8 si parla della predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati e che doveva essere conservata fino alla fine dei tempi e che, nel trasmettere (*tradere*, donde *traditio*), gli apostoli esortano i fedeli a conservare. Il testo continua così: "Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia (in latino: *tum*) con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2, 19.51), sia (*tum*) con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia (*tum*) con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio" (*Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione "Dei Verbum"*, cap. II, § 8, in *Enchiridion Vaticanum*, I, EDB, Bologna 1971, n. 883).

<sup>7</sup> Per conoscere il pensiero di p. Calati, disseminato in una grande quantità di articoli e contributi, si può fare riferimento a due pubblicazioni principali: CALATI, *Sapienza monastica*, citato; LUISE, *La visione di un monaco* citato. Sono inoltre disponibili, registrati su cassetta e pubblicati dalle Edizioni Camaldoli, numerosi corsi di esercizi spirituali da lui tenuti.

Il 12 gennaio, alle prime luci dell'alba, è deceduta all'età di 85 anni Giulia Fogolari, dopo la durissima prova di una lunga malattia. E' giusto ricordarla qui come umile e attiva testimone di fede nella Chiesa e nella società e quale amica del Centro Pattaro.

Donna gentile e colta, fin dalla giovinezza consacrò la sua esistenza alla professione dei consigli evangelici nell'istituto secolare delle Figlie della Regina degli Apostoli: la consacrazione a Dio non l'avulse dal mondo ma la tenne impegnata nel secolo in un intenso lavoro, sostenuto e animato sempre da una profonda spiritualità. Laureatasi nella facoltà di lettere dell'Università di Padova nel 1938 con il celebre Carlo Anti, entrò poco dopo nella Soprintendenza Archeologica del Veneto di cui tenne poi per diciassette anni la direzione. Così ne rammentò lo stile di azione Bianca Maria Scarfi, che collaborò a lungo con lei e le succedette nell'incarico: "ricordano tutti che non si lavorava 'alle dipendenze' ma si lavorava insieme a Giulia Fogolari, grazie alla sua pronta disponibilità affettuosa nel comprendere i nostri problemi di studio e di lavoro e nell'aiutarci a superarli grazie al suo costante, sincero e trascinate entusiasmo per i molti e vari impegni propri di ogni Soprintendenza, in verità non sempre gratificanti, ma da lei sempre affrontati con ammirevole spirito di servizio".

Della sua passione di archeologa rimangono i risultati delle imprese di scavo e di salvaguardia condotte in varie zone del Veneto, l'impegno, in particolare, per Aquileia e per Altino (dove allestì e diresse i nuovi musei) e la ricca bibliografia di studi specialmente sugli antichi veneti e sugli etruschi. L'attività scientifica, che sostenne il suo insegnamento all'università di Trieste e poi di Padova, fu significativamente riconosciuta con l'ammissione alla prestigiosa Accademia dei Lincei.

Oltre all'amore per lo studio e la disponibilità a collaborare con i colleghi d'università e a far crescere culturalmente gli studenti, di lei si possono ricordare altri aspetti ancora: la sua serietà, la sua devozione alla famiglia, la

povertà come stile di vita e mezzo per poter soccorrere i poveri, la partecipazione assidua e sempre discreta alla vita della parrocchia.

Decisiva per la sua formazione giovanile era stata l'esperienza in Fuci che la condusse a continuare il servizio culturale tra i Laureati Cattolici e poi nel Meic. Negli anni grigi succeduti alla contestazione del Sessantotto si dedicò con coraggio alla ripresa proprio del Movimento Laureati di cui assunse la presidenza diocesana, frequentando con entusiasmo i settimanali gruppi biblici che si cominciarono allora a organizzare. Collaborò, poi, allo Studium Cattolico Veneziano, alla Scuola Biblica e al Centro Pattaro che contribuì a sostenere generosamente. Accettò di porre la propria competenza scientifica anche a disposizione della Procuratoria di San Marco per l'opera di salvaguardia e valorizzazione della basilica, accogliendo l'invito del Patriarca a far parte del ristretto numero dei procuratori. Pure in queste sedi furono apprezzate la sua gentilezza e la sua finezza ma anche la forza, pur disarmata, con cui sosteneva le sue convinzioni.

Ciò che, però, colpì quanti l'avvicinarono negli ultimi anni, fu la lunga via dolorosa da lei percorsa nella fase più grave della malattia che le tolse la vista e la ridusse all'immobilità. Non le venne risparmiata la terribile esperienza della notte, la notte dello spirito: proprio lei, che aveva sempre candidamente e responsabilmente agito nella sua esistenza alla luce della fede cristiana, ne sperimentò alla fine le intermittenti eclissi. Consumò anche lei il calice dell'amaro, rivivendo l'abissale dolore di Gesù in croce: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" E tuttavia sempre superava le periodiche crisi con una rinnovata professione di fede. Anche in questo come Gesù crocifisso: "Nelle tue mani, o Padre, affido il mio spirito".

Su queste ombre e su queste luci della passione di Gesù Cristo riflettevano gli amici, preti e laici, che andavano a visitarla. Ora la pensiamo tutti nella luce della resurrezione.



LETTORI IN DIALOGO

## ANCORA SUGLI ANNI DI PAPA GIOVANNI

*Riceviamo e volentieri pubblichiamo la continuazione (già annunciata) della risposta di don Bruno Bertoli alla lettera di Enrico Zaninotto.*

1. Nella lettera pubblicata nel numero 4/2000 di "Appunti", Enrico Zaninotto chiedeva ulteriori ragguagli sulla concezione che il patriarca Roncalli aveva della politica e, in particolare, sul suo rapporto con la dottrina sturziana di democrazia laica.

Per quanto riguarda quest'ultimo argomento, va ricordato, innanzitutto, che, presentandosi alle elezioni del 1924 il listone fascista al quale avevano aderito vari personaggi del mondo cattolico e stavano per dare il loro voto molti cattolici, Roncalli scrisse alla famiglia: "Votare per i fascisti io non me la sento in coscienza di cristiano e di sacerdote. Padroni tutti di pensarla come credono. Vedremo in fine chi ha ragione; voi fate come vi pare. Il mio avviso sarebbe questo: dare il voto alla lista popola-

re" (GIOVANNI XXIII, *Lettere ai familiari 1901-1902*, a c. di L. F. Capovilla vol. I, Roma 1968, p. 98). Ciò, tuttavia, se esprimeva avversione al fascismo, non significava, però, condivisione dei principi ispiratori del Partito Popolare Italiano di don Sturzo. Basta ricordare l'entusiasmo per la Conciliazione del 1929, manifestato più volte durante il suo ministero veneziano: non solo per il Trattato che aveva chiuso l'anacronistica Questione Romana e perciò poteva essere positivamente salutato pure da Sturzo e da De Gasperi, ma anche per il Concordato che in loro aveva suscitato preoccupazioni e riserve. Il patriarca nel decennale dell'evento continuò a salutarlo come "garanzia di rispetto, a parole e a fatti, per quei principi immutabili di fede in Dio, di libertà religiosa e civile, di insegnamento della dottrina cattolica, di nozze sacre e inviolabili e di quanto altro costituì nei secoli la base più solida dell'ordine civico e sociale" (A. G. RONCALLI, *Scritti e discorsi* [SD], vol. I, Roma 1959, pp. 167-168). Su un piano diverso si collocava don Sturzo che poneva certi valori - quali, ad esempio, l'effettiva e piena libertà della Chiesa e il riconoscimento delle scuole "private" - non come rivendicazioni cattoliche di privilegi da ottenere dallo Stato ma come semplici valori civili da perseguire con metodo democratico in una società democratica.

E proprio l'adesione piena e convinta alla democrazia mantenne don Sturzo sempre contrario al fascismo e gli ispirò la preoccupazione che i Patti Lateranensi significassero conciliazione della Chiesa con il regime fascista. L'avversione di Roncalli, invece, si attenuò, sempre per le conseguenze positive derivate dai Patti, fino al punto da scrivere ai familiari: "c'è una mano che guida il Duce per il bene degli italiani" (*Lettere cit.*, p. 489). Roncalli, infatti, condivideva l'aspirazione diffusissima allora nel mondo cattolico alla ricostituzione della "società cristiana" di cui aveva parlato esplicitamente anche un suo, peraltro degnissimo, predecessore a Venezia, il patriarca La Fontaine che aveva salutato i Patti Lateranensi come l'avvio "di un'epoca novella arieggiante a quella di Costantino" (*Bollettino Diocesano del Patriarcato di Venezia*, 14 (1929), n.3, p. 44).

Sotto un altro profilo il patriarca Roncalli dimostrò di non essere "*filius temporis*", figlio del proprio tempo. Pur intervenendo su certi fatti politici e, come era usuale per i vescovi italiani dell'epoca, alla vigilia delle consultazioni popolari, lo fece con maggiore discrezione, raccomandando sì di votare per il partito dei cattolici ma conservando sempre il rispetto per gli altri partiti e specialmente avendo chiara la missione della Chiesa: "La santa Chiesa - disse nel 1957 - non è ordinata a procurare il benessere terreno e a dare esatte indicazioni circa gli ordinamenti umani [...] ma è stata istituita perché si avveri il voto contenuto nella prima pagina del vangelo di san Giovanni: "*Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*" (SD, III, pp. 251-252).

2. Enrico Zaninotto desidera, poi, sapere qualcosa di più

sulle ragioni che portarono la Chiesa veneziana a sottovalutare l'importanza della famosa lettera pastorale con cui il patriarca Roncalli nel 1956 invitò alla lettura della Bibbia. Motivo principale: il digiuno biblico. "Ignoti nulla cupido": non si desidera ciò che non si conosce. E non si prese in considerazione l'invito, perché esso proveniva da un patriarca da tutti apprezzato per la sua bontà e dolcezza, ma ritenuto lontano dalla realtà quasi fosse privo di senso pratico: altri erano i problemi importanti per il clero di allora.

Ancor oggi siamo lontani dall'accogliere quei suggerimenti che mettono ordine nella vita spirituale del cristiano e nelle attività pastorali della Chiesa: la familiarità con le sante Scritture non deve essere oggetto di una delle tante pratiche devote o di una delle varie iniziative pastorali. Ancora più che mai attuali sono le parole scritte dal nostro santo patriarca nel 1954: "noi credenti abbiamo a disposizione due grandi libri per comprendere tutto ciò che riguarda la vita dell'uomo: l'Antico e il Nuovo Testamento" (SD, II, p. 204). Da qui occorre ripartire, con lo studio serio che deve precedere ogni meditazione e ogni ispirazione pastorale, sempre che queste non cerchino nelle Scritture una comoda conferma alle scelte già effettuate. A "forti studi" biblici il patriarca sollecitò il clero nella pastorale del '56 (SD, II, p. 349): la Bibbia, infatti, aveva spiegato in altra occasione, era un libro "mai abbastanza conosciuto e scrutato" (SD, I, p. 142-143). Ma alla lettura dei due Testamenti invitò "ogni cristiano che si rispetta e ogni giovane che si apre alla vita" (SD, III, p. 411) e anche gli sportivi del CSI (SD, I, p. 365). Ed è interessante il fatto che lo dicesse anche ai vescovi della CEI di allora, come confidava con leggera ironia ai predicatori quaresimalisti veneziani: "Il ritornello dell'umile patriarca di Venezia nel consesso dei cardinali e degli arcivescovi è [...] il ritorno alla Scrittura" (SD, II, p. 26). Si corre il rischio di ritenerlo ancora un ritornello da non prendere troppo sul serio. Nonostante apprezzabili, ma pur sempre timide, iniziative per rendere le Scritture familiari al popolo cristiano, non si è ancora chiarita e attuata nei fatti la gerarchia tra le attività pastorali; si è ancora lontani dalla mobilitazione dei presbiteri perché studino, meditino, preghino su tutto l'Antico e su tutto il Nuovo Testamento e siano instancabili nel predicare la Parola di Dio e renderla familiare al popolo cristiano.

Il richiamo alle fonti bibliche è il lascito più importante dell'eredità spirituale roncalliana.

Ci sono pure altre novità annunziate dal card. Roncalli che attendono di essere scoperte e tradotte nel vissuto personale ed ecclesiale del nostro tempo: la frequentazione dei Padri della Chiesa e la lettura della storia. Ne tratterà - insieme con una ricerca sull'uso della Bibbia nel suo magistero di patriarca - un agile volume che verrà pubblicato dalle Edizioni Studium Cattolico Veneziano.

*Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, a cura di A. MOLINARO e E. SALMANN, (Studia anselmiana), Roma 1997, pp. 340, £. 60.000.

Secondo l'opinione più diffusa, il nostro ambiente culturale europeo è fortemente condizionato da un pregiudizio razionalistico, retaggio dell'età moderna e dell'Illuminismo; non ne è esente nemmeno il pensiero cristiano, o almeno una certa sua parte che su di esso si è fondata e si fonda ancora, con conseguenze contraddittorie, come rivendicare da un lato il primato della fede sulla filosofia (giudicata colpevole di eccessivo razionalismo), e dall'altro trascurare il valore della mistica rimproverandole una totale mancanza di razionalità.

Il problema è stato certamente riproposto dall'enciclica *Fides et ratio*, però già da qualche tempo cominciava ad essere discusso sia tra i teologi sia tra alcuni filosofi più "illuminati", come è testimoniato da questo volume, pubblicato, infatti, poco prima dell'enciclica. Esso ha l'intenzione di delineare la cornice culturale, teologica e filosofica, che fonda il corso di licenza in "Filosofia e mistica" del Pontificio Ateneo S. Anselmo; i saggi, in gran parte scritti da docenti di quell'Ateneo, si muovono nella consapevolezza di percorrere una via inusuale, circondata da un ambiente in cui i rapporti tra filosofia e mistica sono quanto mai variegati e contraddittori, raggiungendo spesso un "contrasto insanabile" (Salmann nell'Introduzione, p. 7). Tuttavia il progetto si affida alla "scommessa" (p. 7) che tra le due vi possa essere una corrispondenza che implichi una critica e un arricchimento reciproci.

I saggi che compongono la prima sezione (*Orizzonti teoretici*) sono accomunati dall'intenzione di argomentare come sia possibile il superamento della tradizionale contrapposizione e di fondare teoricamente il rapporto tra filosofia e mistica. Nel primo di questi, Adriano Fabris conduce un'analisi fenomenologica dell'esperienza mistica, evidenziando che essa si snoda attraverso una continua interazione di immediatezza e mediazione, proprio come avviene per il passaggio dall'esperienza al pensiero filosofico riflesso.

Elmar Salmann sostiene che "filosofia e mistica s'incontrano, anzi, coincidono, in quanto sono esperienza e riflessione dell'unità fondante di tutto l'essere" (p. 32). Una tesi radicale (e quanto meno discutibile, perché sembra trascurare le pur vistose differenze tra le due) che riconosce l'esistenza di un "fondo comune di esperienza" (p. 35), in grado di stabilire un rapporto di "affinità fisiologiche" (p. 34) che, in particolari momenti storici, è potuto diventare "sposalizio voluto e riflettuto, costellazione feconda" (p. 34). Salmann ne riconosce i segni nel Trecento tedesco, nel Cinquecento spagnolo, nel Seicento francese e nella filosofia postromantica. Ma l'esempio più chiaro è costituito da Anselmo d'Aosta e dalla logica dell'illuminazione che pervade il suo argomento ontologico. Tutto questo conduce a chiarire che il pensiero razionale non è per niente autosufficiente e autofondato, come professa la modernità, ma si configura esso stesso come risposta ad un appello immediato che lo apre, costitutivamente, a ciò che è altro da sé.

Aniceto Molinaro, pur riconoscendo che filosofia e mistica

costituiscono "due figure formalmente parallele" (p. 62), ammette che sono comunque forme differenti aventi, però, un analogo punto di riferimento: "il pensiero è affermazione e attingimento dell'Assoluto; la mistica è attingimento unitivo, esperienziale, di Dio; ossia: *l'Assoluto affermato e attinto nel pensiero* al massimo della sua intensità; *Dio attinto nella fede* all'apice di se stessa e come suo superamento" (p. 64). Ciò che all'interno dell'orizzonte concettuale dell'una è l'Assoluto è il medesimo di cui, nell'orizzonte dell'altra, si fa esperienza come Dio. Questa diversità non genera contrapposizione; o meglio: genera una contrapposizione dialettica che è il riflesso della stessa struttura complessa e dialettica del loro oggetto: l'Uno-Tutto, che è insieme l'origine da cui il tutto si articola e il punto verso cui tutto converge. In questo modo, filosofia e mistica rispondono entrambe a quell'esigenza di coniugare teologia positiva e teologia negativa che da sempre è problema cruciale del pensiero cristiano.

Con un esordio originale, Pier Angelo Sequeri rileva che la "cattiva reputazione", di cui gode la mistica nella cultura contemporanea, potrebbe essere attribuita all'"indotto politico" (p. 130) che conduce ad associarla alle idee di fanatismo, crociata e guerra religiosa. Fortunatamente sono in atto anche due linee di controtendenza, che potrebbero sfatare questi pregiudizi: una crescente insofferenza verso l'egemonia della ragione calcolante può apprezzare la mistica come "modello formale di un sapere alternativo" (p. 131); inoltre, la rivalutazione della religione come esperienza del sacro può trovarvi il fascino di un rapporto affettivo e diretto con il divino. Nella nostra epoca, dunque, la mistica può produttivamente far valere la sua istanza di "rivendicazione di un nuovo inizio affettivo (libero e credente) del sapere, oltre la separazione della ragione e della fede" (p. 155), anzi, essa è "l'espressione di una radicale obiezione di coscienza nei confronti di quella separazione" (p. 156).

Che ci si trovi di fronte a una questione di rilevante densità teorica è testimoniato anche dal saggio di Sergio Rostagno: egli intravede che filosofia e mistica si incontrano su un dilemma, presente tanto nel pensiero cristiano (sia filosofico sia teologico) quanto nella filosofia classica (per esempio in Platone): "Possiamo compiacerci della perfezione dell'essere in se stesso identico, uno e tutto, ma non possiamo pensarlo. Se lo potessimo in qualche modo pensare, sarebbe attraverso le differenze. E in che modo allora saremmo ancora certi di pensare l'uno?" (p. 289). È un dilemma che si ritrova nel pensiero dei grandi teologi protestanti: Lutero, Calvino e, nel nostro secolo, Emil Brunner e Karl Barth. Ma, al di sotto di tutto questo, sta un problema ancora più fondamentale, che Rostagno formula icasticamente: "Dio è più razionale o più irrazionale?" (p. 301). E ancora: Dio si può certo identificare con l'unità, "ma nessuno ci assicura che Dio corrisponda a questa metafisica o mistica dell'unità: chi ci impedisce di pensare che Dio è appunto Dio in quanto sopporta la dualità che a noi crea incessanti difficoltà?" (p. 302). La chiave per intendere in modo nuovo la (impossibile?) complementarità tra mistica e dialettica potrebbe stare racchiusa nell'accettare la sfida che "l'ultimo segreto divino non sarebbe proprio la dualità?" (p. 302).

Infine, Andrea Grillo ritiene che per risolvere il problema sia preziosa la prospettiva aperta dalla cosiddetta "svolta linguistica", introdotta dagli ultimi scritti di Wittgenstein, perché finalmente il pensiero filosofico sembra essersi aperto a una prospettiva meno rigida.

La seconda sezione (*Figure storiche*) è aperta da un contributo di Luigi Gentile, il quale, ritornando sulla figura di Anselmo d'Aosta, puntualizza che, al contrario di quanti alternativamente l'hanno interpretato come razionalista o come fideista, non trova in lui alcun contrasto tra il fervore del mistico e l'esattezza del teologo o la profondità del filosofo. Un certo equilibrio tra filosofia e mistica viene trovato da Gennaro Auletta perfino in Spinoza, che usualmente è considerato un campione del razionalismo. C'è poi tutto il vasto panorama della mistica ebraica, di cui si

occupa Emilio Baccharini.

Anche importanti figure del pensiero filosofico contemporaneo hanno mostrato il bisogno di integrare tra loro le due prospettive: tra le altre, le due discepoli di Husserl, Edith Stein e Gerda Walther, come fa notare Angela Ales Bello nel suo breve ma esauriente saggio. Nel pensiero contemporaneo, tuttavia, rimangono avversioni profonde verso la mistica anche presso pensatori che pure si staccano dal razionalismo: ne è un esempio Rosenzweig; tuttavia, Francesco Paolo Ciglia ritrova anche in questo caso i segni di una possibile riabilitazione.

Un ultimo saggio, quello di Bartolomeo Pirone, apre l'orizzonte verso l'esperienza mistica dell'Islam, documentata con esempi di mistici e *sufi* di diverse epoche.

Marco Da Ponte



## VITA DEL CENTRO

Nei mesi di ottobre e novembre, il Centro ha organizzato due serie di incontri di Teologia.

Nella prima, dedicata al tema *Il laicato nella Chiesa*, si sono succeduti all'Ateneo San Basso: il 12 ottobre, Antonio Acerbi, dell'Università Cattolica di Milano, con una conferenza su *La teologia del laicato. Nella stagione del Concilio Vaticano II*; il 19 ottobre, Dario Vivian, del Seminario Vescovile di Vicenza, con una relazione su *Quali laici? Un bilancio a 35 anni dalla conclusione del Concilio*.

La seconda serie di tre incontri, intitolata *L'esperienza dell'infinito. Figure di grandi mistici*, si è svolta nella sede del Centro Pattaro e sono intervenuti rispettivamente: il 9 novembre Claudio Leonardi, dell'Università di Firenze, su *Caterina da Siena*; il 17 novembre, Giuseppe Toffanello, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, su *Teresa d'Avila*; il 23 novembre, Gianni Bernardi, del Seminario Patriarcale di Venezia, su *Charles de Foucauld*.

Di entrambe le serie sono disponibili le registrazioni presso la segreteria del Centro.

Nei giorni 6, 7 e 8 febbraio si è tenuto il Corso di teologia liturgico-pastorale, organizzato in collaborazione con il Collegio Urbano dei Parroci e con l'Ufficio Liturgico Diocesano. Il primo incontro, dal titolo *La liturgia:*

*azione di Cristo e azione della Chiesa*, è stato tenuto da Andrea Grillo; il secondo, sul tema *Il rito nella vita dell'uomo*, è stato tenuto da Giorgio Bonaccorso; il terzo, dal titolo *I sacrifici e il sacrificio di Cristo*, è stato tenuto da Adele Colombo. Un saggio di Adele Colombo, dedicato a questi temi, sarà pubblicato su "Appunti".

Venerdì 16 febbraio, Maria Cristina Bartolomei, dell'Università Statale di Milano, ha tenuto una conferenza sul tema *La teologia al femminile e la lettura femminista della Bibbia*. Su queste pagine sarà prossimamente pubblicato il testo, rivisto dalla relatrice.

Nel mese di marzo si è svolto il Corso Ecumenico, organizzato in collaborazione con la Chiesa Luterana, la Chiesa Valdese e Metodista e il Segretariato Attività Ecumeniche di Venezia. Daniele Garrone ha trattato il tema *Accoglietevi l'un l'altro. L'accoglienza nella Scrittura*; Jurg Kleeman e Giuliano Pavon hanno dialogato su *Venezia: per comunità accoglienti*; Luca Negro ha trattato il tema *Chiese in Europa, davanti all'immigrazione*; Giovanni Cereti ha presentato *L'ecumenismo come accoglienza reciproca*; Gianni Colzani ha parlato su *Una teologia che accoglie la diversità*.

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XIV, n. 1 - gennaio-marzo 2001 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
SIGNIFICATO EUCARISTICO  
DELLA LAVANDA DEI PIEDI  
*Germano Pattaro*



\_\_\_\_\_ pag. 3  
OLTRE LA "GUERRA GIUSTA"  
LA STAGIONE DEL CONCILIO VATICANO II  
*Giorgio Campanini*



\_\_\_\_\_ pag. 7  
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI  
*Marco Cè*  
*Laura Leone*



\_\_\_\_\_ pag. 9  
MEMORIA DI DOM BENEDETTO CALATI  
*Maria Cristina Bartolomei*  
MEMORIA DI GIULIA FOGOLARI  
*Bruno Bertoli*



\_\_\_\_\_ pag. 12  
LETTORI IN DIALOGO



\_\_\_\_\_ pag. 14  
DALLA BIBLIOTECA



\_\_\_\_\_ pag. 15  
VITA DEL CENTRO

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

Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.02.1998  
Sped. in AP art. 2 comma 20/c  
legge 662/96 - Filiale di Venezia

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

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

Segretario di redazione  
*Nicola Penzo*

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Direttore  
*Marco Da Ponte*

Redazione  
San Marco 2760  
30124 Venezia  
Tel. e Fax 041.52.38.673

Impaginazione & stampa:  
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.  
Cannaregio 5104/b - Venezia  
Tel. e Fax 041.52.85.667  
e-mail: [grafart@libero.it](mailto:grafart@libero.it)





## L'ANNUNCIO DELLA SALVEZZA NEL VANGELO SECONDO LUCA\*

Piero Rattin

## 1. La salvezza: aspirazione dell'uomo

Qualche anno fa, visitando - nel corso di un pellegrinaggio - il Museo di Antiochia, ho ammirato con sorpresa un mosaico del primo secolo d.C. che raffigurava *Soteria*, la salvezza, nelle sembianze di una donna. Un mosaico pavimentale che proveniva non da un Tempio, o da chissà quale altro luogo sacro, ma da una villa, un'antica casa di abitazione. Non penso che il padrone di quella casa fosse un tipo eccentrico, che amava circondarsi di raffigurazioni originali e desuete; molto probabilmente era persona sufficientemente colta da condividere molte aspirazioni, molti motivi ampiamente diffusi nella cultura di allora. Tale cultura abitualmente si definisce greco-romana, ma dietro questa denominazione (in Oriente soprattutto) vi è un grande eclettismo di visuali filosofiche e religiose, condivise non solo dalle élites intellettuali dell'epoca ma anche dal popolo.

Se la tensione, l'ansia di salvezza - comunque fosse intesa - trova addirittura espressione in raffigurazioni musive all'interno delle dimore domestiche, ciò vuol dire che quell'ansia, quella tensione, è molto diffusa: la si respira nell'aria, in altre parole.

Cos'era più propriamente *la salvezza*? Cos'era sottinteso alla parola *soteria* nella cultura greco-romana del primo secolo?

Le parole sono come i recipienti: certuni si utilizzano solo per certi contenuti specifici; certi altri, invece, sono multiuso: vanno bene per contenuti diversi. "Salvare" - già nell'epoca classica della cultura greca - ha il senso di "liberare" o "preservare" da un male, da un pericolo incombente, ma anche quello di procurare, o garantire un bene, una situazione di benessere. *Soteria* - in chiave individuale - è scampare un pericolo, guarire da una malattia, ma - in chiave collettiva - è anche prosperità, benessere che un sovrano ellenistico deve procurare ai suoi sudditi. Non solo: oggetto di salvezza è anche l'essenza stessa dell'uomo, intesa nel senso di dignità umana, di grandezza d'animo; conservarla, accrescerla, è salvezza. E' di Epitteto la famosa affermazione secondo cui il saggio "*Socrate si salva morendo, non scappando*". Anche la coerenza a prezzo della vita è salvezza. Nell'epoca greco-romana la fiducia tradizionale negli dèi s'indebolisce a tutto vantaggio di una credenza nel fato, nel destino: la religiosità, allora, si mescola all'angoscia, alla paura. "Salvezza", in quel contesto, è poter sfuggire a quel condizionamento ineluttabile, la cui ultima espressione è la morte: il raggiungimento di una vita più forte della morte, capace di andare oltre la morte, è la forma più elevata di *soteria* che si arrivò ad ipotizzare in quell'epoca. Fenomeni quali "gnosi" e "religioni misteriche" hanno esattamente questo scopo: fornire, rendere accessibile una salvezza che ha un marchio di fabbrica tipicamente divino.

I motivi per cui mi diffondo in questi accenni, anche se rapidi, penso siano facilmente intuibili: nulla accomuna così profondamente gli uomini - aldilà delle appartenen-

ze razziali, religiose, culturali - quanto le loro stesse esigenze tipicamente umane, che vanno dal bisogno di salute, di sicurezza dai pericoli, su su fino al bisogno di senso, di vita, di infinito, oltre gli abituali limiti creaturali. Non poche intuizioni del mondo cosiddetto pagano di allora - pur rivedute e corrette - costituiscono quello spazio di recettività che consentirà all'annuncio cristiano di presentarsi come offerta, come proposta di salvezza degna di esser presa in considerazione.

E' ad un ambiente culturale caratterizzato da queste aspirazioni che si rivolge Luca con il suo Vangelo; le comunità cristiane per le quali scrive, si trovano collocate esattamente in un ambiente di questo genere ed è ovvio che ne condividano aspirazioni e istanze culturali. Utilizzando con discreta frequenza un certo tipo di vocabolario, parlando cioè di *soteria* (salvezza), di *sotèr* (salvatore), di *sòzein* (salvare), di *sotèrion* (salvamento), Luca sa in anticipo di trovare un uditorio sufficientemente attento e interessato. (Forse si potrebbe dire che ogni uditorio - anche ai nostri giorni - è attento e interessato, se chi annuncia si premura di conoscere in anticipo le attese di chi ascolta e il linguaggio con il quale quelle attese vengono formulate).

## 2. La salvezza in Luca

Se le statistiche hanno un valore, ce l'hanno anche in riferimento alle parole del vocabolario: il verbo *sòzein* (salvare) ricorre in Luca con frequenza maggiore che negli altri vangeli; il termine *Sotèr* (salvatore) per indicare Gesù Cristo, lo adopera soltanto lui; così pure *soteria* (fatta eccezione per Giovanni, nel cui vangelo ricorre solo una volta, per il resto ricorre unicamente in Luca); stessa cosa per *sotèrion*, termine neutro ancora più solenne, che significa "opera di salvezza", salvamento. Anche il vocabolario, insomma, conferma che Luca ha una predilezione per *l'annuncio della salvezza*.

Non che questo significhi monopolio esclusivo di quel linguaggio e di quel vocabolario: in certa misura è utilizzato da tutti e tre i sinottici. Anzi, per valutare la tipicità del terzo evangelista su questo punto, è opportuno cominciare col notare le somiglianze prima che le differenze. Nei tre sinottici si parla, ad esempio, di una salvezza "escatologica", cioè sperata e contemplata oltre il traguardo *ultimo* della storia. In quella disquisizione sui ricchi che non possono entrare nel Regno, i discepoli domandano: "Ma allora, chi potrà essere *salvo*?". La domanda ricorre nei tre sinottici, Luca compreso (Mt 19,25; Mc 10,26; Lc 18,26). "Chi perderà la sua vita, la *salverà*" afferma Gesù in un altro passo: è il traguardo ultimo di ognuno ciò cui allude e anche quest'affermazione ricorre tale e quale nei tre vangeli sinottici (cfr. Mt 10,39; Mc 8,35; Lc 17,33).

In ognuno di essi, tutto l'annuncio e l'insegnamento da parte del Signore si conclude con quello che gli studiosi hanno chiamato il grande "discorso escatologico": cioè l'annuncio sugli ultimi tempi (sulla "fine del mondo",

direbbe un certo linguaggio popolare). Per Matteo e Marco, l'attenzione a quegli ultimi tempi è molto marcata: tutto l'interesse del Signore è puntato su quel traguardo della storia e sul fatto di poterci arrivare sani e salvi; "salvi" soprattutto: "Chi persevererà fino alla fine, sarà salvo". Per Luca è un po' diverso; non che per lui quel traguardo scompaia: rimane tale e quale, ma il terzo evangelista evita di descriverlo con toni troppo marcati; quel traguardo non deve monopolizzare tutta l'attenzione dei credenti, distogliendola dal presente. In riferimento a quella fine - e diversamente da Matteo e da Marco - Luca non usa il linguaggio della salvezza; ne adopera un altro: "Con la vostra perseveranza, *guadagnerete la vostra vita*" (21,19); e di fronte alla domanda dei discepoli "Sono tanti o pochi quelli che si salvano?" fa rispondere a Gesù così: "Sforzatevi di entrare per la porta stretta..." (13,23.24); equivale a dire: il risultato non dipenderà da come andranno le cose in quel giorno ultimo, dipende piuttosto dall'impegno che mettete in atto adesso, oggi stesso.

Altra occasione in cui tutti e tre i sinottici utilizzano il linguaggio della salvezza è quella dei miracoli, le guarigioni operate da Gesù: "La tua fede ti ha *salvato*" afferma Gesù di fronte alla donna emorroissa che ha appena guarito dal suo male (Mt 9,22; Mc 5,34; Lc 8,48). La guarigione, come risultato prodigioso di un intervento, ha senz'altro a che vedere con la salvezza. A più riprese Luca condivide questa visuale con gli altri sinottici, anzi, in alcuni casi è solo lui a parlare di salvezza, mentre gli altri due parlano semplicemente di guarigione (7,3; 8,36; 23,37.39).

Rimane solo da verificare se la salvezza si esaurisce semplicemente in questo, o addirittura *se richiede questo* come credenziale irrinunciabile, o se invece non vada oltre, molto aldilà di un risultato di guarigione.

Ed ecco allora la specificità di Luca: egli adopera il vocabolario della salvezza anche là dove si tratta di interventi divini che nulla hanno a che vedere con l'infermità fisica delle persone, ma che raggiungono queste stesse persone nel più profondo della loro vita e del loro essere.

La peccatrice che entra in casa di Simone mentre Gesù è là a pranzo e si mette a piangere, lavando i piedi del Signore con le sue lacrime, non è malata fisicamente; ha bisogno di essere ricuperata alla dignità, alla relazione vera con Dio: "I tuoi peccati ti sono perdonati - le dice Gesù, e poi aggiunge - *la tua fede ti ha salvato*" (7,48.50). Salvezza, qui, è perdono, è possibilità di cominciare finalmente a vivere di nuovo, nella fede e nell'amore.

I dieci lebbrosi che gridano al Signore da lontano, si ritrovano guariti tutti e dieci mentre si recano dai sacerdoti (come Gesù aveva loro ordinato); uno di essi allora - un samaritano - torna a ringraziare, e si sente dire da Gesù: "*La tua fede ti ha salvato*" (17,11-17). Ma, e gli altri nove? Gli altri sono stati soltanto guariti. La salvezza la sperimenta solo quel tale che vede in quella guarigione un dono di Dio e torna da Gesù in atteggiamento di fede. Il fatto più emblematico, da questo punto di vista, è la conversione di Zaccheo. La vicenda è nota: alla presenza di Gesù nella sua casa, egli reagisce dicendo: "Signore, io dò la metà dei miei beni ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, gli restituisco quattro volte tanto". Al che Gesù conclude: "Oggi *la salvezza* è entrata in questa casa... Il

Figlio dell'uomo è venuto a cercare e *salvare* ciò che era perduto" (19,1-10). Qui è evidente che non si tratta di una salvezza nel futuro, ma nel presente: "Oggi...". Ed è altrettanto evidente che non ha nulla a che fare con lo stato di salute di Zaccheo, ma con il suo modo di essere e di rapportarsi a Dio e agli altri; salvezza è esattamente *un nuovo modo di essere*, cioè possibilità di essere un altro, e i sintomi sono le opere di giustizia e di carità che d'ora in poi quell'uomo saprà mettere in atto.

*Salvezza*, insomma, per Luca è realtà già presente fin d'ora: una realtà che prende la persona in profondità, anche a prescindere dalla componente fisica della malattia e della guarigione. Gli *Atti degli Apostoli* - se solo potessimo prenderli in considerazione per esteso - confermerebbero questa prima conclusione. "Chiunque invocherà il nome del Signore, *sarà salvato*" afferma Pietro il giorno di Pentecoste, citando i profeti (At 2,21). Ma per Luca - negli *Atti* - è la Chiesa, la comunità dei discepoli, l'ambito in cui s'invoca in modo adeguato il nome del Signore; è quello pertanto *lo spazio della salvezza*, in cui si fa esperienza di salvezza: "Il Signore aggiungeva ogni giorno alla comunità *coloro che erano salvati*" (2,47).

### 3. Quale salvezza?

Quale esperienza di salvezza si fa in quella comunità? Quali sono i sintomi che la esprimono? *Conversione*, come risposta all'ascolto della Parola; accoglienza del dono dello Spirito santo; perdono dei peccati; una vita nuova e diversa da prima vissuta in comunione di fede, di carità e di preghiera con altri, considerati ormai a tutti gli effetti "fratelli". Ecco come si sperimenta la salvezza, ecco *i sintomi della salvezza* secondo Luca. Si tratta di un intervento divino che raggiunge la persona nelle profondità del suo essere; se in ciò Luca si distingue nettamente dagli altri due sinottici, si avvicina invece - almeno dal punto di vista contenutistico - a Paolo e Giovanni. Quest'ultimo, soprattutto, parla spesso, anziché di salvezza, di *vita eterna*: esattamente come la salvezza in Luca, la vita eterna di cui parla Giovanni è una realtà che ha un inizio, uno sviluppo e un compimento nel futuro, ma quell'inizio è accordato già fin d'ora a chi crede in Gesù: "Chi crede *ha* la vita eterna..." (6,47); con linguaggio un po' paradossale, si potrebbe dire che la vita eterna o comincia fin da ora o non comincerà mai: è la vita di adesso che si amplia a misura degli orizzonti di Dio, e assume i colori e il tono della vita stessa di Dio.

Anche l'insistenza di Luca va in questa direzione; essa è più sulla decisione da prendere ora, di fronte all'annuncio di salvezza, che non sul quando si compirà pienamente tale salvezza. Ecco perché gli studiosi di Luca, quando confrontano la visuale di futuro, di compimento, che ha il terzo evangelista, con quella che emerge da Matteo e da Marco, parlano frequentemente di "*escatologia sfumata*": in Gesù Cristo non si ha un compimento immediato della storia, ma l'inizio di un compimento, di un progetto che si va attuando nella storia, fino alla sua piena realizzazione. Mi pare che l'icona che esprime tutto questo siano i discepoli riuniti sul monte degli Ulivi, tutti con gli occhi puntati verso il cielo dove Gesù è asceso; ed ecco che due messaggeri celesti li interpellano dicendo: "Perché state qui con gli occhi puntati verso il cielo? Quel Gesù ritornerà, non preoccupatevi. Preoccupatevi piut-

tosto del presente, di portare il suo annuncio di salvezza agli uomini di oggi..." (cfr. Atti 1,9-11).

Sia chiaro che non si tratta di una realtà indifferenziata e uguale per tutti: *salvezza* è realtà personale, anzi, personalizzata. Del resto, occorre aggiungere che Luca parla di salvezza soprattutto nei momenti più importanti della sua opera; è un tema che emerge nei punti nevralgici, quelli più decisivi: la passione, la morte e la risurrezione di Gesù è uno di questi, anzi, il più decisivo tra tutti. Narrando di quel giorno al Calvario, Luca ha dei particolari originali e, nel raccontarli, adopera a profusione la terminologia della salvezza:

*Il popolo stava a vedere, i capi invece lo schernivano dicendo: "Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il suo eletto". Anche i soldati lo schernivano, e gli si accostavano per porgergli dell'aceto, e dicevano: "Se tu sei il re dei Giudei, salva te stesso". C'era anche una scritta, sopra il suo capo: Questi è il re dei Giudei. Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava: "Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e anche noi!". Ma l'altro lo rimproverava: "Neanche tu hai timore di Dio e sei dannato alla stessa pena? Noi giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male". E aggiunse: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno". Gli rispose: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso" (23,35-43).*

Gesù non risponde nulla al triplice invito a manifestarsi come Cristo *salvando se stesso*. Ha invece una risposta per un disgraziato che non chiede una liberazione immediata, ma una salvezza futura. Gesù risponde con sovrana autorità, promettendo al ladrone la salvezza *oggi*, una salvezza che consiste in un rapporto di comunione interpersonale: "*sarai con me*".

Allo stesso tempo qui si fa chiara l'idea che tale salvezza non consiste nello sfuggire alla sofferenza e alla morte, ma si realizza *attraverso* la sofferenza e la morte: quella di Gesù è una salvezza *nella* sofferenza, *nella* morte. Qualcuno l'ha caratterizzata come "esperienza dialogica". Tale è infatti: rapporto interpersonale, punto d'incontro tra uomo e Dio. Ma proprio questo carattere dialogico e interpersonale fa sì che non si riduca a esperienza esclusivamente soggettiva o, peggio ancora, individualistica; al contrario, essa possiede una essenziale dimensione comunitaria: ha la potenzialità, la capacità di raccogliere in un solo luogo, in una sola comunità coloro che da essa sono raggiunti e toccati. Saranno gli *Atti degli Apostoli* - cioè l'altra opera lucana - a mettere in luce questa essenziale dimensione.

A questo punto apparirà logica un'altra conclusione, che era sottesa a tutte queste considerazioni come una sensazione: la salvezza è dono, essenzialmente dono. A metà vangelo (cap. 15) e a metà degli *Atti* (anche là al cap. 15) Luca tratta - in maniera diversa - la medesima problematica, e la trattazione, sia in un caso che nell'altro, porta a questa conclusione: la salvezza è *dono*. Luca 15 è il cuore del vangelo (così l'ha definito qualcuno): le parabole della misericordia, che Gesù racconta all'indirizzo di scribi e farisei, cioè di coloro che non volevano

accettare una salvezza divina offerta come dono a tutti, pubblicani e peccatori compresi; la gioia del trovare ciò che era perduto (la dracma, la pecorella smarrita, il figlio prodigo) è la riprova più o meno diretta che la salvezza è dono del Padre. In *Atti* 15 si parla di una situazione diversa, ma simile per contenuto: alcuni cristiani provenienti dall'ebraismo - i cosiddetti *giudaizzanti* - vogliono convincere i nuovi cristiani di Antiochia (ignari della cultura giudaica) che non vi è salvezza se non si accetta la circoncisione e tutta la legislazione di Mosè. Il Concilio di Gerusalemme, che segue a tale controversia, darà torto a quei giudaizzanti, proclamando a chiare lettere che basta credere in Gesù per essere salvi: la salvezza è dono di Dio, non risultato di prestazioni da parte degli uomini. Accolta che sia, oppure rifiutata dagli uomini, essa non cessa di essere dono dall'alto; è come dire che da parte di Dio vi è disponibilità totale e incondizionata ad essere salvatore, oggi, per ogni uomo e per ogni donna della terra. A quell'insopprimibile disponibilità fa quasi da contrappeso l'universalità dei destinatari; Luca adopera per due volte un termine particolarmente evocativo e solenne: *sotèrion*, l'opera di salvezza considerata in tutta la sua vastità di orizzonti. E' un termine che Luca desume da Isaia: "Ogni carne - dice il profeta - vedrà la salvezza di Dio" (40,5). All'inizio del vangelo - prima che si apra per Gesù il vasto campo dell'annuncio - Luca riprende quella citazione del profeta: "Ogni carne vedrà *to sotèrion toù Theoù*, l'opera di salvezza di Dio" (3,6). Alla fine degli *Atti*, torna questa stessa parola sulle labbra di Paolo: "Sia noto che questo *sotèrion toù Theoù* ora viene rivolto ai pagani ed essi lo ascolteranno" (28,28).

L'orizzonte di Dio è il mondo degli uomini: tutti sono destinatari di quella salvezza che è dono.

#### 4. L'evento Gesù, centro della storia

A questo punto, mancherebbe ancora un tassello importante in queste considerazioni se non si accennasse all'elemento *concretezza*, che è data da due riferimenti particolari, geografia e storia.

Universalità è termine, tutto sommato, abbastanza astratto: ha bisogno di concretizzarsi in parametri geografici. La salvezza in Luca segue un itinerario significativo che conosce due poli geografici ben precisi: Gerusalemme e Roma. Dapprima, nel vangelo, tutto converge su Gerusalemme: Gesù ne è attratto come al naturale traguardo di tutta la sua missione (ci va dodicenne e ci torna per quell'epilogo finale che sarà la sua Pasqua di morte e risurrezione), ma l'itinerario della salvezza parte poi da Gerusalemme per andare oltre i confini della Giudea, verso il mondo pagano, di cui Roma è il centro simbolico; l'opera lucana si conclude infatti - negli *Atti* - con l'arrivo di Paolo a Roma: "questa salvezza ora è rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno" (28,28).

L'altro riferimento - alla storia - è decisamente più caratteristico nell'opera di Luca. La salvezza è realtà che si attua dentro la storia del mondo, e fa sì che questa non sia più soltanto *storia del mondo* ma diventi *storia di salvezza*. Di Luca si parla come dello storico e del teologo della storia della salvezza.

Qui, però, è necessario un chiarimento: l'idea biblica di tempo e di storia è diversa da quella che ha la cultura occidentale. Per questa cultura, tempo e storia sono

realtà quantitative, alle quali dà valore colui che le osserva (dal suo punto di vista, ovviamente): l'uomo si pone in un punto del tempo e da quel punto egli considera ciò che è presente, ciò che precede il presente (il passato) e ciò che lo seguirà (il futuro): tutto valuta in termini numerici (anni, secoli, giorni) a partire da quel suo punto di osservazione. Per la mentalità biblica invece il tempo è prima di tutto una realtà qualitativa: certi tempi, certe stagioni della storia, valgono più di certe altre; perché? Perché Dio è presente ed opera in essi. E' Dio che qualifica i tempi della storia, con la sua presenza e operosità. Questo per la mentalità biblica è tanto vero che anche le stagioni in cui Dio è, o sembra, inattivo, assente, sono come catalizzate, orientate, protese, verso quel tempo in cui Dio si renderà presente e dinamico tra gli uomini; ecco perché nei vangeli e negli scritti degli apostoli si parla di *pienezza dei tempi*, o di *tempo* che è *compiuto* ("Il tempo è compiuto" comincia a dire Gesù all'inizio del suo ministero). E' come un recipiente che si deve riempire, una misura che si deve colmare: al colmo di quella misura c'è l'intervento di Dio. Quell'intervento, nella coscienza degli scrittori del Nuovo Testamento, è un evento: Gesù. L'evento di Gesù è il centro del tempo e della storia; tempo e storia prendono senso unicamente in rapporto a quell'evento. Quell'evento è salvezza per gli uomini: dire *centro della storia* equivale a dire *salvezza*.

Per i Giudei, il centro della storia - cioè il momento della salvezza - era nell'avvenire, quell'avvenire che i profeti avevano preso a chiamare *il giorno di Dio*: quello sarebbe stato il momento della salvezza. Per il cristianesimo, invece, quel centro, quel momento della salvezza si identifica con l'evento di Gesù.

Che Luca condivida una tale visuale lo confermano, tra il resto, i cantici che egli pone proprio all'inizio del suo vangelo, allorché quell'evento sta iniziando ad accadere: Maria esulta in Dio e lo chiama "*mio salvatore*"; di lui dice che ha spiegato la potenza... ha disperso i superbi... ha rovesciato i potenti... ha innalzato gli umili... ha saziato gli affamati, in una parola: *si è manifestato come Salvatore*. Zaccaria lo benedice perché "ha suscitato una *salvezza potente* nella casa di David ..." e perché suo figlio, Giovanni, "darà al popolo la *conoscenza* - cioè l'esperienza - *della salvezza*". Gli angeli di Betlemme annunceranno ai pastori che è nato per loro un *sotèr*, un salvatore: Cristo Signore, che per il momento giace in una mangiatoia. Simeone al tempio, accogliendo tra le braccia quel piccolo Gesù, proclamerà di "aver visto finalmente *la salvezza*, preparata per tutti i popoli". L'evento di Gesù è quella salvezza: questo è per Luca il centro della storia. Tanto è vero questo che nel corso del terzo vangelo torna con notevole insistenza l'avverbio "*oggi*" (*sémeron*, in greco) in stretta connessione con il tema *salvezza*: "Oggi, nella città di David, vi è nato un Salvatore" (2,11); "Oggi si compie per voi questa parola" annuncia Gesù nella sinagoga del suo paese (4,21); "Oggi abbiamo visto cose meravigliose" commenta la gente dopo che Gesù ha perdonato e guarito il paralitico (5,26); "Zaccheo, oggi devo fermarmi a casa tua... Oggi la salvezza è entrata in questa casa" (19,9); "Oggi sarai con me nel paradiso" (23,43). Questo *oggi* non ha solo un significato cronologico, è soteriologico prima di tutto: è un *oggi* di salvezza.

In un certo senso è come se l'evento di Gesù, in tutta la sua durata (da Betlemme al monte dell'ascensione) fosse un grande e lungo giorno di salvezza, un unico "*oggi*". Quell'*oggi*, quel tempo, per Luca è il punto di convergenza della storia: lì approdano le stagioni, le epoche precedenti, quelle della profezia e dell'attesa; e da lì si dipartono le successive, quelle nella quali si attuerà progressivamente quella salvezza nella storia degli uomini, compresa la nostra, quella dei nostri giorni. Per ogni epoca, infatti, l'*oggi* di Gesù è il punto di convergenza, che illumina, motiva e dà senso.

### 5. Le fasi storiche della salvezza

In questa grandiosa visuale della storia in cui - dietro gli accadimenti umani - Dio va dispiegando e attuando il suo disegno di salvezza, pare che Luca distingua delle epoche, delle fasi storiche. La prima è quella dell'attesa, l'Antico Testamento: Gesù stesso ne sanziona la conclusione nei giorni di Giovanni Battista: "La legge e i profeti: fino a Giovanni; da allora in poi è il Regno di Dio" (16,16).

La seconda fase è l'evento di Gesù, l'*oggi* della salvezza che si fa presente con Gesù: esso ha il suo apice in quell'avvenimento che Giovanni chiama "*l'ora*" di Gesù, la Pasqua di morte e risurrezione, e la sua esaltazione nella gloria. Da allora, secondo l'interpretazione di alcuni, sarebbe iniziata la terza fase (l'ultima): il tempo della Chiesa. Fase caratterizzata dalla missionarietà (il vangelo deve esser fatto conoscere fino ai confini della terra), dalla pazienza e dalla sopportazione, ma anche dalla *paràklesis*, cioè dalla consolazione, dello Spirito santo. E' una visuale, però, che forse non è del tutto esatta.

E' proprio vero che l'evento di Gesù è finito, passato? Che quell'*oggi* è tramontato per sempre? E perché mai Luca fa seguire al vangelo un'altra opera: gli *Atti degli apostoli*? Solo per darci una specie di diario della Chiesa primitiva?

Troppi particolari, negli *Atti*, richiamano direttamente l'operosità salvifica di Gesù, anzi, l'agire, gli atteggiamenti, i comportamenti stessi di Gesù! Pietro, Paolo, Giovanni e tutti gli apostoli operano prodigi e guarigioni alla pari di Gesù... Nell'annuncio della Parola, incontrano accoglienza e rifiuto esattamente come Gesù... Stefano, mentre muore lapidato, incarna gli stessi atteggiamenti di Gesù morente, anzi dice addirittura le stesse sue parole. Perché tutto questo? Che senso ha? Luca sembra insinuare l'idea, anzi la certezza, che il tempo della Chiesa non è un'altra fase, magari un'appendice un po' slavata dell'evento di Gesù (sempre più slavata via via che passano i secoli e ci allontanano da quell'evento...). Nel tempo della Chiesa continua a tutti gli effetti il grande giorno della salvezza, l'*oggi* di Gesù, pieno della sua presenza e della sua operosità. I cristiani di tutte le epoche possono dire giustamente: noi viviamo nel giorno di Gesù, il suo *oggi* di salvezza continua nei nostri giorni; non tramonterà mai, fino alla pienezza, fino al suo ritorno.