

# APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXVI - n. 3 - Luglio-Settembre 2013 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Una contestazione  
di Dio  
sulla nostra vita*

EVENTI



DIO PARLA ANCHE COSÌ

† Germano Pattaro

*Sono trascorsi trentacinque anni dalla morte improvvisa di papa Luciani il 28 settembre del 1978. In quell'occasione, don Germano scrisse un articolo, che apparve a distanza di pochi giorni nell'Osservatore Romano e in Gente Veneta (nel numero del 5 ottobre 1978 del quotidiano vaticano e nel numero 38 in uscita il 7 ottobre del settimanale diocesano). Dell'articolo ci era finora nota solo la pubblicazione in Gente Veneta; circostanze del tutto fortuite (provvidenziali?) ci hanno permesso nei mesi scorsi di "scoprire" che era apparso anche nel quotidiano vaticano.*

*In questo articolo don Germano ci lascia una bellissima e profonda lezione di spirito di Chiesa e soprattutto di fede nella provvidenza di Dio, che guida la sua Chiesa e parla agli uomini nei modi più imprevedibili e tramite gli "ultimi". Una lezione sempre attuale, che ci ricorda quanto egli sapesse cogliere in profondità il significato teologale della realtà, non solo ben oltre i facili giudizi frettolosi, dettati più dall'ideologia che dalla fede, ma anche oltre le proprie emozioni e i propri sentimenti, per quanto giustificati potessero essere.*

*È da notare, anche, che l'Osservatore Romano ospita nella stessa pagina tre testimonianze da Venezia su papa Luciani: dell'allora sindaco Longo, di don Mario Senigaglia, che del patriarca Luciani fu il segretario per alcuni anni (in entrambi i casi si tratta, in un certo senso, di una scelta scontata, quasi un atto dovuto) e di don Germano; appare quindi significativo che l'Osservatore Romano abbia voluto chiedere a don Germano una testimonianza (oppure abbia ripreso quella preparata per Gente Veneta), perché lascia capire che la direzione del giornale vaticano la riteneva degna e appropriata e valutava, perciò, favorevolmente il rapporto fra i due.*

Giovanni Paolo I. Un Papa fuori schema. Sotto il segno del non previsto. La sua elezione: una smentita dei calcoli. La sua morte: la rottura di ogni logica. 30 giorni: un'immagine esile, rapidissima per la memoria. Tante domande, ormai senza risposte. Un interrogativo lasciato cadere da Dio sulla Chiesa e sul mondo: sospeso, coperto dalla sua volontà, disegnata su vie che non sono le nostre. Una sorpresa intensa, anche intensissima, misurabile solo sul silenzio della grazia. Un fatto, però, che è accaduto, che ci riguarda, che ci turba. Da accogliere con cuore libero, aperto ai segni dello spirito. Per accettare senza riserve la contestazione di Dio sulla nostra vita. I pensieri sono molti e ci raggiungono da ogni parte, dentro e fuori. Si spezzano. I giornali hanno scritto commenti a non finire, ripiegati, ripetuti, ormai esauriti. Ciò che si poteva dire di Papa Giovanni Paolo I non aveva precedenti. Per parlarne bisognava uscire dai discorsi mille volte collaudati sul governo della Chiesa

e dei suoi protagonisti. I commentatori hanno tentato tutte le interpretazioni.

Si pensi al modo del suo parlare: forma e contenuto. Un parlare inusuale, perché il più usuale: quello di tutti i giorni sulla misura della povera gente, consumata da troppe cose e da troppe preoccupazioni per poter pensare e riflettere. Pensare e riflettere è una cosa essenziale: un bene che dà dignità. Ma la società stringe da ogni parte l'uomo della strada e glielo toglie: un lusso che non può prendersi. Papa Giovanni Paolo I aveva fatto la sua scelta, quest'uomo era il suo interlocutore. Con un realismo che ha confuso l'uomo della città, della scuola, del libro, delle decisioni. L'altro uomo, quello a cui parlava, abita la periferia immensa del mondo. L'ottanta per cento dell'umanità. Una scelta sulla sua misura che è rimasta tale, anche se prete, vescovo, papa. Una misura umile, pulita, non complicata. Senza finzioni raffinate o mediazioni sottili. È venuto moralmente, cristianamente, intellettualmente, dalla parte del mondo: quella della terra avara, del pane sudato, dei soli fatti, dei sentimenti trattenuti. Dove conta Dio, la famiglia, i pochi amici e il resto è lavoro e fatica. Un'origine assidua, fedele, compatta. Portata a Roma come avventura misteriosa di quel "povero cristiano" di cui ci ha parlato in maniera intensa e commossa in cuore. Il cuore tribolato di Ignazio Silone.

Canale d'Agordo: un niente della geografia del mondo. Un tutto per ogni suo abitante: Papa Giovanni Paolo ha creduto e vissuto di questo tutto, anche nella Roma che è l'opposto del paese sperduto e ignoto della montagna veneta. Parroco di Canale d'Agordo<sup>1</sup>. È contro il Vangelo rimanere tale? Quanti cristiani<sup>2</sup> di qualità, di razza e di governo hanno mai saputo che l'ottanta per cento del mondo è costruito sulla geografia ignota e abbandonata dei piccoli paesi che non contano? Papa Giovanni Paolo ha violato questo silenzio e ha rotto questa omertà.

È possibile fare il Papa in queste condizioni? La domanda ci riguarda tutti, e ha un prezzo alto e pieno di conflittualità. Il problema, però, è ormai aperto e senza ritorno. Che significa il desiderio di avere un Papa solo pastore e niente altro? Le parole sono come spie della storia: "Pastore" vuol dire questo o altre cose ancora? È come per la bontà: quando si aggiungono aggettivi si entra nella spirale della furbizia e non più della bontà si parla, ma di altro. Lo smarrimento di questa morte è dolore, ma, e più, una domanda forte di Dio sulla sua Chiesa.

Le risposte le conosce solo lui. Che egli aiuti la sua Chiesa a non lasciar nulla di intentato per stare in questo ascolto. Papa Giovanni Paolo è un'indicazione, anche se pagata con il prezzo della morte. Dio parla anche così e, forse, soprattutto così.

<sup>1</sup> In realtà Luciani non fu mai parroco a Canale d'Agordo. È curioso che questa "svista" sia sfuggita a don Germano e ai redattori delle due riviste. A meno che non si tratti di una "licenza poetica" con la quale egli intendeva sottolineare il "modello di prete" con cui Luciani si identificava (come alcuni dicevano benevolmente, altri malevolmente), fondendolo nell'immagine da una parte del semplice parroco e dall'altra del piccolo paese della montagna bellunese che gli aveva dato i natali. In effetti, non stupirebbe che si trattasse di questo, perché richiamerebbe lo "stile" di don Germano, ricco di espressioni sintetiche e accostamenti a volte sconcertanti ma efficaci: il senso della frase, infatti, è chiarissimo [N.d.R.].

<sup>2</sup> Le due versioni dell'articolo differiscono unicamente in questo sostantivo: in *Gente Veneta* appare "ecclesiastici" anziché "cristiani"; la differenza non è abissale, ma nemmeno trascurabile. Esce dalla penna di don Germano oppure è stata suggerita (o richiesta) da altri? Forse il termine usato nell'*Osservatore Romano* è stato indotto dal timore di urtare la suscettibilità di qualche personaggio della Curia vaticana, fin da subito oggetto di insinuazioni malevole? Oppure si è voluto rendere il discorso ancora più ampio, e quindi inevitabilmente un po' più generico? Naturalmente non troveremo mai la risposta, ma l'affermazione di don Germano nel settimanale veneziano, "ecclesiastici", è secca e provocatoria e richiama all'ordine la sufficienza (la superbia?) con cui Luciani fu trattato da molti [N.d.R.].



INEDITI DI DON GERMANO

## COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (3<sup>a</sup> parte)

† Germano Pattaro

*Proseguiamo la pubblicazione di una conversazione di don Germano per le Suore di Maria Bambina. Le prime due parti sono state pubblicate nei due numeri precedenti.*

Le due riflessioni su comunione e riconciliazione vanno qui riprese per essere tra loro rapportate, per sapere come si legano e come l'una e l'altra si richiamano in quanto modi della stessa realtà. È necessario, per capire con esattezza ciò che se ne dovrà derivare, recuperare alcune tra le cose che sono già state dette e che possono essere così riesprese.

### *Ancora sulla comunione*

Quando Dio viene all'uomo, sta presso di lui e lo incontra, il movimento che egli innesta è profondo e radicale. Non si ferma nei pressi dell'uomo, arrestandosi davanti a lui,

così da essergli di fronte. È più determinante: va a lui per coinvolgerlo nella propria vita, cambiandone l'esistenza, facendolo rinascere, nella e per la forza del suo Spirito d'amore. Va all'uomo, dunque, raggiungendone il cuore, così da possederlo da dentro l'intimità della sua vita. Stupito, sant'Agostino dirà, infatti, che "in Cristo e per il suo Spirito" Dio è nell'uomo più di quanto l'uomo sia di e in se stesso. La "prossimità" di Dio diventa totale. L'uomo ne resta conquistato e si dovrà dire che egli appartiene totalmente a Dio, che gli cambia nome ed identità, con la potenza del suo amore liberante. Lo fa, appunto, "rinascere dall'alto": "una creatura nuova". L'uomo, perciò, come dice con estrema delicatezza l'intera tradizione della Chiesa Orientale, viene "divinizzato". Passando dunque dalla parte di Dio l'uomo entra nella comunione di vita con lui e in lui in comunione di vita

con tutti i fratelli rigenerati dallo e nello Spirito, “buoni” o “cattivi” che essi siano per loro stessi. Raggiunti, però, da Dio e accreditati in e per questa comunione, gli uni gli altri. Sfidati, quindi, da Dio che li incontra, a incontrarsi tra di loro e a mostrare, incontrandosi, che Dio li ha incontrati e che continuamente li incontra, divenendo, dunque, una comunità che annuncia la “buona notizia” di Dio che fa comunione con gli uomini. La comunione che viene da Dio è di lui ed è dono della sua grazia, genera la comunità chiamata a diventarne il segno certo e la parabola vivente.

All’amore, perciò, con cui Dio *fa comunione* con gli uomini, gli uomini di questa comunione rispondono diventando *comunità*.

#### *Ancora sulla riconciliazione*

Si permetta di insistere con qualche sottolineatura ulteriore sul significato di riconciliazione. Per precisarne la portata, così da meglio tradurla poi in progetto di vita. Ci chiediamo che cosa essa sia a partire dall’uso corrente della parola nel linguaggio di ogni giorno. In generale essa indica l’atto con cui si ricompone tra due o più persone una relazione interrotta o annullata. Tale atto può esprimersi in tre ambiti diversi, con relativo significato proprio.

Il primo riguarda la “legge” ed assume significato giuridico. È l’atto con cui un giudice ricompone un contenzioso tra le “parti” e si appella alla legge per riportare le “parti” ad un consenso reciproco. In questo caso la riconciliazione è un atto esterno, legale appunto. Non è necessario coinvolgere i sentimenti. Ciò che è in gioco sono solo degli interessi. La riconciliazione è, infatti, l’azione con cui le parti si accordano o per non subire danno o per averne un vantaggio.

Il secondo significato riguarda la legge morale ed assume - come si dice - un valore etico. Esso è un atto con cui le parti superano una condizione di inimicizia per la quale si rifiutano reciprocamente. Si dice, in questo caso, che la riconciliazione è pacificazione del cuore, con la quale due o più persone si riaccolgono perdonandosi e pentendosi. Il terzo significato riguarda la realtà psicologica delle persone. Esso accade quando si ricompone una situazione di incomprensione, dove due o più persone non si intendono o per difficoltà di carattere o per sfasatura di sensibilità. L’atto di pacificazione aiuta a trovare la possibilità di comprensione pur nella diversità dei modi e dello stile degli interessati. In questo caso esso ricompone, spiegando e riconoscendo, questioni di fragilità emotiva e di sentimento.

La triplice esperienza, pur nella differenziazione delle sue forme, permette di evidenziare una serie precisa di connotazioni. Si può constatare, come minimo, quanto segue. La riconciliazione suppone sempre una distanza tra due persone, che prende la figura concreta della separazione. Essa innesta in questa situazione un movimento che ne inverte la tendenza; crea, perciò, le condizioni perché chi si è allontanato si avvicini, così da venirsi incontro reciprocamente e, quindi, accogliersi. Dalla opposizione che separa, alla disponibilità che chiama verso lo stare nuovamente insieme. La riconciliazione, cioè, è un giudizio con cui si definisce egoistico e non

umano stare nell’isolamento che allontana e fa stare a distanza. Provoca, di conseguenza, un bisogno dove l’*io* e il *tu* escono dalla solitudine reciproca del rifiuto e ricominciano a dire *noi*.

Insistendo: la riconciliazione fa passare dal non saper stare insieme allo stare insieme. Di più: allo star bene insieme, con la sottolineatura posta su “bene”. La precisazione applicata alla storia di Caino fa da schema puntuale della rottura avvenuta tra l’uomo e Dio e tra l’uomo e l’uomo.

La distanza provocata dalla ribellione dei progenitori si evidenzia netta nella vicenda tra i due fratelli. Quando l’uomo volta le spalle a Dio e se ne va da lui, volta pure le spalle all’uomo e da lui si allontana. Si instaura una distanza che, in questo caso, diventa radicale e irreparabile. Fra Dio e l’uomo e fra l’uomo e gli uomini non si dà più possibilità di incontro. Ne è inaridita la fonte e la radice. Non c’è più possibilità di pace, perché l’uomo ha spezzato la via dalla quale viene l’amore. Con una conseguenza precisa: l’uomo non solo non è più capace di amare, ma, peggio, diventa *non-amabile*. Che non sia capace di amare è una constatazione su cui facilmente si conviene. Che sia *non-amabile* è più difficile a crederlo, ma è proprio questo il processo generato dal rifiuto. Qui e non altrove sta la radice di ogni distanza. Non si considera mai abbastanza questo fatto. Soprattutto nei confronti di Dio. L’uomo è davvero *non-amabile*. Dice con esattezza l’apostolo Paolo, dove egli parla dell’amore di Dio per l’uomo, che questo amore va verso l’uomo che è esattamente il suo contrario (cfr. Rm 5,6). Egli è, sulla misura di Dio, *non-amore*.

#### *L’amore di comunione è amore di riconciliazione*

All’interno di questa logica, possiamo fare una ulteriore precisazione. Quando due persone si allontanano una dall’altra, per rincontrarsi devono domandarsi reciprocamente perdono. Sempre che, naturalmente, la decisione dell’una diventi, almeno di fatto, la decisione anche dell’altra. Si dice, infatti e concretamente, che quando due persone si oppongono nessuna delle due è buona.

Nel caso, invece, della lontananza dell’uomo da Dio, notiamo con precisione che Dio non ha nulla da farsi perdonare dall’uomo. Non solo perché è Dio, quanto, e soprattutto, perché egli non si è mai allontanato dall’uomo. Si vuol dire che quando l’uomo si è deciso contro Dio, Dio non si è deciso in alcun modo contro l’uomo. Anzi: il giorno stesso del rifiuto dell’uomo, Dio gli ha ridato speranza. Dalla lontananza del no della sua creatura Dio ha fatto venire a lei la certezza giurata, non smentibile, che egli le sarebbe venuto incontro, comunque. Con una nota in più: speranza certa e promessa, ma senza imposizioni. Garantita, ma nel massimo rispetto dell’uomo che la riceve, lasciato libero e responsabile di fronte all’impegno di Dio, libero oltre che nella fatica e nella pena, anche nell’errore. Dio resta fedele, anche se l’uomo se ne va da lui e la sua ira è appena un cenno, perché subito rientra.

Israele è, infatti, infedele, ma più forte di questa infedeltà è la fedeltà di Dio al suo *patto*. Gesù ne è la dimostrazione ultima e definitiva. Si pensi, emblematicamente, alla vicenda di lui con Pietro. Nell’incontro di Pietro con il

Maestro dopo il triplice tradimento Gesù non chiede al discepolo di domandargli perdono e di rendergli conto dello spergiuro. Non lo inquisisce né lo giudica. Gli chiede con intensità solo di amarlo. Il resto non conta. È come se fosse un incidente di percorso. È questo l'atteggiamento del padre nei confronti del figlio prodigo (cfr. Lc 15,20-32). Tutto l'Evangelo filtra su questa linea di amore e di fedeltà incondizionate. Il venire di Dio all'uomo è, dunque, sempre e solo iniziativa. Dice puntualmente l'apostolo Paolo: "mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito". E commenta: "a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; [...] ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (Rm 5,6-8). Con una conclusione: "Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita. Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, dal quale ora abbiamo ottenuto la riconciliazione" (5,10-11).

Ne derivano due conseguenze. La prima ci avverte che Dio ci ha amati quando non solo noi non lo sapevamo, ma anche quando abbiamo rifiutato il suo amore, giudicandolo insignificante. Peggio: sospetto. Qui va sottolineato il fatto che noi, a causa della ribellione, non eravamo in alcun modo "amabili". Il "non amabili" va inteso nel senso radicale con cui ne parla il Vangelo. Cristo sente ripugnanza totale e onniavvolgente di fronte all'uomo peccatore. Egli è il "Santo" e la vita dell'uomo ne è l'esatta negazione. Luce e tenebra, trasparenza e ambiguità, innocenza e corruzione, bontà e cattiveria. Divaricate senza nessuna misura di compatibilità. L'altezza amante di Dio e l'abisso insopportabile del male del mondo. Cristo ne è così "turbato" da averne paura; una paura cupa e insopportabile, tanto da chiedersi se dire al Padre suo: "salvami da quest'ora" (Gv 12,27). Come nella sofferenza tragica del Getsemani, secondo la dolorosissima testimonianza dell'evangelista (cfr. Lc 22,41-44): il "sudare sangue" è la reazione di fronte al doversi inoltrare nel territorio infamante del peccato, per divenire lui, il vanto del Padre, "peccato", così che noi potessimo diventare "giustizia" (2Cor 5,21). Con una decisione di cui non sappiamo in alcun modo valutare il prezzo. Questa allora è la certezza: l'amore di Dio è più grande del non amore dell'uomo e lo sfida senza arrestarsi. Secondo, appunto, l'espressione di Paolo: Cristo ama per uno, per due, per tutti. Ama il Padre suo per noi: tutti e senza eccezione.

La seconda conseguenza ci avverte che l'amore di Dio ci è così donato che possiamo e dobbiamo vantarcene. Si capisca bene: noi possiamo non amarlo, lui non può non amarci. Ciò va affermato non per una qualche sfrontatezza o per orgoglio irresponsabile, quanto con lo stupore di fronte alla immensità insperabile del suo dono. Egli viene, infatti, come amico dall'interno della nostra inimicizia. Vanto per noi non è il poterlo amare, ma e soprattutto, l'essere da lui amati. Per questo l'apostolo Paolo confesserà con estrema chiarezza che il nostro vanto è Cristo e Cristo Crocifisso (cfr. Gal 6,14). *La comunione è, perciò, riconciliazione.*

#### *Una comunità di riconciliazione*

L'atto d'amore, dunque, con cui Dio fa "comunione" con gli uomini è atto di perdono e di misericordia. Con una precisazione, per capire con esattezza. Dio amandoci nel suo e nostro Cristo ama e desidera l'amore con cui l'uomo, rispondendogli, lo ama. In prima istanza, però e tassativamente, egli sta dentro un amore che nulla chiede per essere tale. Un amore senza contropartita e a fondo perduto. Di iniziativa e non di risposta. Libero, quindi, ed incondizionato. La controprova è verificata con la parabola del "figlio prodigo". La sofferenza del padre non è data dal fatto che il figlio se ne va e lo tradisce. Non è cioè sofferenza da offesa e da umiliazione. Essa si instaura e cresce nel cuore di lui, perché il figlio non gli permette di amarlo. Gli sottrae la sua gioia di padre. Quando, infatti, ritornerà il prodigo si dichiarerà "servo", mentre il padre lo chiamerà sempre "figlio". "Servo", tra l'altro, con il prodigo anche il fratello rimasto. Nessuno dei due ha capito chi era il padre loro. Allora: se la comunione genera una comunità, questa starà sotto la logica della riconciliazione.

Essa nasce dal perdono e vive nel e per il perdono: comunità di uomini che, perdonati, offrono perdono e continuamente ne hanno bisogno. Fondata, di conseguenza, non sul proprio, ma sull'amore di Dio: lo implora, lo attende, vi si prepara. Non conta, perciò, sulla propria capacità di amare, ma sulla forza sanante con cui Dio ama. Lo riceve, dunque, adorandolo e se ne lascia guarire. La sua fede crede con certezza che è questo amore e non il suo che la fa essere comunità di Dio in mezzo agli uomini. Essa, cioè, non produce amore. Ciò che essa è chiamata a mostrare è sempre e solo l'amore del Crocifisso. L'amore con cui essa risponde deve, infatti, continuamente convertirsi a quell'altro amore, rimanendo nella misura povera della sua propria condizione umana. "Segno", dunque, della realtà che è "in noi" e "per noi", ma che viene a noi da "fuori di noi": da Dio e solo da lui. L'amore, di conseguenza, che la comunità pratica, stando nella economia vissuta della riconciliazione, è la parabola che la narra veniente da Dio e dono suo e mai proprietà. Ne ha coscienza e ne vive con una conversione permanente, che non è mai a termine. Essa sa ancora di essere irrimediabilmente povera e infedele. Senza però mai arrendersi, perché in Cristo, dal quale essa viene, vede che il male non è più invincibile e che il peccato può essere affrontato e vinto. Esso non è più né fatalità né condanna. Lo affronta, quindi, senza pessimismi, sicura del perdono sempre rinnovato dal suo Signore. Porta a lui la sua propria pochezza senza mai stancarsi, umile ma non umiliata, confidando nel suo amore totalmente liberante e forte. Si meraviglia, perciò, non del proprio negativo, ma del positivo che Dio fa crescere nel suo interno: va inerme presso gli uomini e dichiara non la propria virtù, ma la propria pochezza, perché essi sappiano che Dio ama l'uomo povero e fallito e lo guarisce come ha guarito lei per prima. Al modo del "pubblicano" che loda Dio da dentro il suo fallimento morale, esaltandone la misericordia. Il peccatore, infatti, porta se stesso davanti a Dio e rimette a lui il giudizio. Gli interessa Dio e non la propria virtù o la propria infedeltà. È di lui che

parla e non di se stesso, sicuro che la guarigione viene dalla potenza sanante di Dio e non dal proprio progetto morale. Si abbandona inerme a lui e confida in questa resa tutta la speranza. Una resa che cambia il cuore e lo fa divenire luogo di misericordia ricevuta e, quindi,

vitalizzante. Occupandosi di Dio, si dis-occupa di sé. Si perde, uscendo dalla preoccupazione di sé, per donarsi al perdono di Dio e a quello dei fratelli. Così e non altrimenti vive la *comunità ecclesiale* e, quindi, come suo “segno” privilegiato, una *comunità religiosa*.

## VITA DEL CENTRO



### XXVII ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

**Venerdì 27 settembre alle ore 19.00**

ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano a Venezia  
per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano  
che sarà presieduta da mons. Gianni Bernardi.

#### ECUMENISMO

Durante lo scorso anno, non si è svolto il tradizionale corso ecumenico, che da anni era diventato un appuntamento fisso dei giovedì di Quaresima: la scelta è nata dalla convinzione, espressa da una parte delle diverse realtà che lo avevano promosso, che la formula fosse ormai obsoleta e non fosse in grado di raggiungere se non sempre lo stesso gruppo di persone, che per di più andava di anno in anno assottigliandosi; d'altra parte, l'esiguità delle risorse e delle energie che potevano essere messe in campo, ci costringeva a chiederci se l'onere fosse ancora sostenibile.

La questione è stata a lungo discussa, poi si è arrivati a decidere che per l'anno 2012-13 il corso venisse sospeso. Tuttavia, una delle constatazioni più frequenti, cioè che negli incontri ecumenici scarseggiassero i giovani, è stata fondamentale per dar vita a un progetto nuovo: raccogliere un gruppo di giovani interessati a un itinerario di “alfabetizzazione ecumenica”, per cercare di colmare quel “buco” generazionale che rischia di interrompere la continuità dell'esperienza. Questo itinerario ha coinvolto 15 giovani, per lo più studenti universitari, provenienti da esperienze ecclesiali diverse. Durante l'anno 2012-13 il gruppo ha incontrato la Chiesa valdese, la Chiesa ortodossa rumena, la Chiesa luterana e ha svolto due incontri di riflessione, a partire dal saggio di don Germano *Ecumenismo e tensioni nella vita della Chiesa e nel mondo* (in G. PATTARO, *Dove stanno gli uomini. Scritti di un “teologo itinerante”*, a c. di M. Da Ponte, Marcianum Press, Venezia 2012).

Mentre non è ancora stabilito se il tradizionale corso ecumenico sarà riattivato, sono in via di progettazione due altre iniziative ecumeniche. La prima si ricollegherà all'esperienza del dialogo “Cittadini credenti”, svoltosi nel mese di novembre 2012 e proporrà un dialogo tra i cristiani delle diverse confessioni che vivono nel territorio di Mestre e un rappresentante della società civile su come sia possibile ritrovare il fondamento autenticamente umano della vita in comune. La seconda, ricollegandosi a sua volta all'esperienza di lettura continua “Bibbia senza sosta”, vuole proporre delle occasioni di meditazione e

di preghiera ecumenica a partire dalla lettura di un libro della Bibbia.

#### TEOLOGIA

*Parole che dividono - parole che uniscono*  
*Dialoghi per la convivenza civile*

Nella nostra società, alcune parole sembrano destinate a produrre lacerazioni nelle coscienze e divisioni all'interno della vita civile, perché il loro significato è spesso deformato dalle ideologie o gravato del peso di un passato che le ha viste coinvolte in conflitti culturali e civili. Eppure, se intese in maniera corretta e soprattutto spassionata, prestando ascolto alle esigenze e alle problematiche esistenziali e culturali entro cui esse hanno preso forma, sarebbero in grado di delineare un terreno comune di esperienza in cui gli esseri umani potrebbero intendersi e perciò unirsi per collaborare a rendere più umana la società.

È possibile costruire attorno ad esse un dialogo sincero e profondo, in cui i “dialoganti” siano disposti a cercare insieme quel terreno comune di esperienza e trovare il filo che ridoni a quelle parole la capacità di unire gli uomini nella loro vita insieme?

Convinti che ciò sia possibile, abbiamo delineato alcune coppie di parole-chiave e chiederemo a persone di diverso orientamento culturale, unite però dalla disponibilità a “pensare insieme”, di offrire il loro dialogo come occasione di riflessione per il pubblico.

L'iniziativa si inquadra nel percorso che la diocesi di Venezia affronterà nell'anno pastorale 2013-14, dedicato alla conoscenza della Dottrina Sociale della Chiesa. Per questo motivo, la scelta delle parole-chiave e i periodi di realizzazione si ricollegano direttamente alle lezioni che saranno tenute dal Patriarca per la diocesi, rispetto alle quali questi “dialoghi” vogliono essere una proposta per indicare delle mediazioni culturali riguardo ai rispettivi temi. L'iniziativa è progettata e realizzata dal Centro di studi teologici “Germano Pattaro” in collaborazione con l'Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro e la Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale “S. Caterina d'Alessandria”.

Prima serie

**Giovedì 14 novembre - ore 18.00**  
**Auditorium dello Studium generale Marcianum**  
*Corpo / persona*  
 Paolo Pagani (Università Ca' Foscari Venezia)  
 Salvatore Natoli (Università Milano-Bicocca)

**Giovedì 5 dicembre - ore 18.00**  
**Auditorium dello Studium generale Marcianum**  
*Desiderio / diritto*  
 Francesco D'Agostino (Università Roma 2 "Tor Vergata")  
 Dino Cofrancesco (Università Genova)

Seconda serie: temi e relatori non ancora confermati.



TEOLOGIA OGGI

## LIBERTÀ E DIGNITÀ DELL'UOMO. IL "CASO SERIO" DELLA LIBERTÀ DI RELIGIONE FONDAMENTI ANTROPOLOGICI DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA NELLA *DIGNITATIS HUMANAЕ*\*

Nicola Petrovich

Il 7 dicembre 1965 il Concilio Vaticano II approvava la dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, uno dei documenti più discussi e più innovativi dell'intera storia bimillenaria della Chiesa.

In questa breve panoramica si cercherà di presentare i principali contenuti di questo documento conciliare e soprattutto di sottolineare i fondamenti antropologici che ne stanno alla base. Il testo, infatti, presenta alcuni presupposti circa l'idea di uomo, dai quali scaturiscono molte delle convinzioni che vengono espresse.

### *L'uomo come cercatore della verità*

Il primo e fondamentale presupposto antropologico è la convinzione che l'uomo sia un essere che ha bisogno di un *sensu* nella vita. Dotato di intelligenza e libertà, l'uomo è costitutivamente aperto alla verità e per tale motivo si può definire come un "cercatore della verità". Da questo deriva la responsabilità per ogni persona di mettersi in ricerca della verità e il dovere di aderire alla verità scoperta. L'uomo in tutta la sua vita deve rispondere a questa primaria chiamata a cercare e a servire la verità scoperta. Nietzsche affermava che "servire la verità è il più duro dei servizi"<sup>1</sup>. Un secondo aspetto circa questa ricerca del significato dell'esistenza risiede nel fatto che l'uomo esiste sempre profondamente inserito nello scorrere del *tempo*. La temporalità è una dimensione costitutiva e intrinseca ad ogni essere umano. L'uomo non nasce già de-finito, non è mai dato una volta per sempre, ma tende continuamente verso il suo compimento che giungerà a pienezza solo alla fine dei tempi. In un certo senso non si "è" uomini, ma si "diventa" uomini, giorno dopo giorno. Questo presenta come decisiva conseguenza che anche la ricerca della verità non è mai data una volta per tutte, ma continuamente l'uomo deve cercare il senso della propria vita. La ricerca della verità si dà dentro il tempo ed è una scoperta continua nei sentieri dell'esistenza. L'uomo non è mai arrivato, non conoscerà mai *tutta* la verità. Uno dei rischi più grandi invece è quello di pensarsi non come dei "cercatori", ma dei "possessori" della verità. Quando l'uomo crede di essere il proprietario di una verità assoluta, allora si considera come già giunto alla fine, smettendo

di cercare e di approfondire il significato dell'esistenza. Inoltre ritenendo di dominare il sapere, tende a diventare fondamentalista e intransigente nei confronti degli altri. In ultima analisi il fondamentalista è colui che, convinto di possedere tutta la verità, cerca di imporla agli altri, limitandone la libertà religiosa. Chi invece cerca la verità e sa di non possederla tutta si pone più facilmente in dialogo con gli altri uomini in una ricerca comune<sup>2</sup>.

### *Libertà religiosa e dignità dell'uomo*

Se l'uomo è fondamentalmente un cercatore della verità, egli ha il diritto di investigarla e di esprimerla nella propria vita. Quando la verità trovata si configura attraverso alcune convinzioni religiose, l'uomo ha il diritto di godere della libertà religiosa. La *Dignitatis humanae* in un decisivo passo afferma che

il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. (DH 2).

Il diritto alla libertà religiosa è addirittura considerato da alcuni il primo dei diritti della persona che precede perfino quello del diritto alla vita. Il professare e l'essere fedeli alle proprie convinzioni religiose è ancora più importante della conservazione della vita fisica. La figura del martire è testimone di colui che preferisce sacrificare l'esistenza pur di rimanere fedele a Dio, è colui che mette la verità al di sopra di ogni altro valore, è colui che paga con la vita pur di difendere la propria libertà religiosa.

Il diritto alla libertà religiosa trova il suo fondamento ultimo nella *dignità dell'uomo*. Il documento conciliare dichiara che

il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società (DH 2).

Quello della dignità dell'uomo è un concetto base nel documento, tanto che è posto nel titolo stesso (*Dignitatis humanae*) e indica la prospettiva centrale di tutto il testo. Ogni uomo è portatore di un valore e di un'importanza sacra che ne chiedono un rispetto assoluto. Dalla dignità dell'uomo deriva il dovere di salvaguardare i suoi diritti che non possono mai essere calpestati. Questo valore insopprimibile di ogni uomo deve portare a rispettare anche la sua ricerca e la sua espressione della libertà religiosa. Anzi quello della libertà religiosa diventa il "caso serio" del rispetto della dignità dell'uomo, cioè l'ambito dove si misura la difesa della dignità dell'uomo. La libertà di religione è il primo dei diritti e, laddove non è rispettato, emerge un non riconoscimento del valore dell'uomo *tout court*. Si potrebbe considerare il rispetto della libertà di religione una specie di "termometro" che permette di misurare e far emergere quanto in una determinata società sia rispettata e difesa la dignità dell'uomo.

#### *La dimensione pubblica e comunitaria della libertà di religione*

L'uomo possiede il diritto non solo a ricercare la verità individualmente, ma anche a professarla pubblicamente e comunitariamente. Così, infatti, si esprime il Concilio:

La libertà religiosa che compete alle singole persone, compete ovviamente ad esse anche quando agiscono in forma comunitaria. I gruppi religiosi, infatti, sono postulati dalla natura sociale tanto degli esseri umani, quanto della stessa religione (DH 4).

Questo diritto si basa su due presupposti antropologici decisivi. Il primo è che l'uomo vive costitutivamente dentro una polarità di anima e corpo. L'uomo non è fatto di due parti separate, quella interiore e quella esteriore, ma è uno di anima e corpo<sup>3</sup>. L'uomo si relaziona con il prossimo e con Dio sempre attraverso delle parole e dei gesti. La religiosità non è solo questione di anima, ma l'uomo si relaziona con Dio anche con il corpo, anche attraverso alcune forme esteriori. La dimensione religiosa si esprime sempre attraverso dei simboli, dei riti, delle celebrazioni, delle preghiere. Questo porta come conseguenza che la libertà di religione si traduce anche con gesti e parole concrete pubblicamente riconoscibili. Il rispetto della libertà religiosa deve dunque garantire anche il diritto di professare la fede con gesti esteriori pubblici.

Inoltre l'uomo, come ricorda il documento conciliare, è un essere per sua natura sociale, vive dentro la polarità antropologica io/comunità. L'uomo nasce sempre da una relazione ed è costitutivamente fatto per la relazione. Esiste un'insopprimibile dimensione comunione dell'essere umano. Anche la libertà di religione comporta il vivere la ricerca e l'espressione delle proprie convinzioni in una modalità comunitaria. Da tale presupposto deriva il diritto di professare la propria fede all'interno del gruppo religioso di appartenenza. L'uomo ha il diritto di esprimere la sua religiosità non solo individualmente, ma dentro una comunità, con dei riti e delle forme esteriori comuni.

La *Dignitatis humanae* denuncia la disonestà dei sistemi sociali che attraverso varie modalità minano la libertà di espressione pubblica e comunitaria della religione. A volte ci sono delle misure coercitive dell'autorità civile

che pongono degli espliciti limiti alla libertà religiosa, che sono una grave lesione della libertà d'azione e quindi della dignità umana. In altre società l'azione di inibire la libertà di religione si configura attraverso il tentativo più sottile di sminuirne relegandola alla mera sfera privata e individuale. In nome di una laicità malamente interpretata, si pretende che la religiosità non abbia alcuno spazio pubblico, nella convinzione che si possa professare la propria religiosità, ma in modo "invisibile". Lo Stato è concepito come uno spazio neutrale che deve essere svuotato di ogni forma religiosa<sup>4</sup>. L'uomo invece ha il diritto di manifestare le proprie convinzioni pubblicamente e anche di "vivificare ogni attività umana" con le proprie opinioni. Pur nel rispetto delle convinzioni altrui, proprie della società plurale, l'uomo ha il diritto di cercare di diffondere i valori, i principi, le convinzioni in cui crede nella comunità civile in cui vive. I soggetti religiosi sono parte della società civile che devono, insieme a tutti gli altri corpi sociali, portare il proprio contributo per la costruzione di una "vita buona"<sup>5</sup>. È in questa linea che sembra si possa interpretare il documento conciliare quando afferma che il potere civile deve non solo vigilare perché i diritti non vengano violati, ma anche favorire il pieno riconoscimento della libertà religiosa. Lo Stato deve assicurare e

creare condizioni propizie allo sviluppo della vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti attinenti la religione e adempiere i rispettivi doveri, e la società goda dei beni di giustizia e di pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio e verso la sua santa volontà (DH 6).

Il compito dell'autorità civile non deve pertanto limitarsi ad un minimale rispetto della libertà religiosa, ma deve in positivo favorire tutte quelle condizioni per cui i singoli possano ricercare ed esprimere le proprie convinzioni religiose. È un ruolo attivo che, nella linea del principio di sussidiarietà, non si sostituisce, ma favorisce e valorizza tutte le componenti della società civile.

#### *Il diritto di educare dei genitori*

Il Concilio Vaticano II ricorda inoltre il dovere di rispettare il diritto dei genitori di educare la prole secondo le proprie convinzioni religiose.

Ad ogni famiglia - società che gode di un diritto proprio e primordiale - compete il diritto di ordinare liberamente la propria vita religiosa domestica sotto la direzione dei genitori (DH 5).

I genitori hanno il diritto e il dovere di educare i figli e di introdurli al senso della vita. Giovanni Paolo II definisce questo compito di educare dei genitori come "essenziale", "originale-primario", "insostituibile e inalienabile"<sup>6</sup>. È *essenziale* perché connesso con il compito della trasmissione della vita umana. I genitori sono sempre inscindibilmente procreatori ed educatori del figlio. Il compito dei genitori di formare inoltre è *originale e primario* rispetto al compito educativo di altri, in forza del rapporto d'amore unico che sussiste tra genitori e figli. Le altre agenzie educative sono sempre di sostegno e di supporto rispetto al lavoro primario educativo dei genitori. Infine il diritto del padre e della madre è *insostituibile ed inalienabile* e pertanto non può essere mai totalmente

delegato ad altri. Molti soggetti sono chiamati a collaborare al compito educativo dei genitori, ma non possono mai sostituirli. È un compito inalienabile che non può mai essere usurpato. Per questo chi non rispetta il diritto del padre e della madre di trasmettere le proprie convinzioni religiose ai figli causa una grave lesione della loro dignità e libertà religiosa.

### *I limiti della libertà religiosa*

Il documento conciliare menziona anche l'esistenza di alcuni limiti della libertà religiosa (cfr. DH 7). Il potere civile ha il dovere di salvaguardare la libertà religiosa, ma anche di regolare il suo esercizio con alcune norme. Il primo limite della libertà religiosa è che deve tenere conto dei diritti altrui. Una manifestazione della propria libertà religiosa non può violare i diritti degli altri singoli o gruppi. Non qualsiasi comportamento è tollerabile in nome delle convinzioni personali se nuoce gravemente al prossimo. In secondo luogo la libertà religiosa deve tenere conto dei doveri morali verso gli altri e verso il bene comune. Nel caso in cui l'espressione della libertà religiosa minacci il bene comune e i diritti altrui, il potere civile ha il diritto e il dovere di difendersi. Ha il compito di garantire i diritti di tutti e di proteggere le persone minacciate, garantendo l'ordine pubblico. In questo senso la *Dignitatis humanae* invita a non confondere la libertà religiosa con l'arbitrio. Questo è un ulteriore presupposto antropologico fondamentale: il genuino concetto di libertà. La modernità ha distorto il concetto di libertà in un'esaltazione del soggetto e della sua capacità di scelta sganciandola da ogni riferimento veritativo e oggettivo. L'autentica libertà non va intesa come "fare quello che si vuole" o come l'assenza da ogni condizionamento. Il diritto di libertà religiosa non va quindi interpretato come il diritto a fare e a credere quello che si voglia. Qui si intuisce perché in passato il Magistero sia stato molto perplesso di fronte al concetto di "libertà religiosa", animato dalla paura che la si confondesse con un relativismo assoluto dove ognuno può pensare e fare quello che vuole. L'uomo invece deve cercare una verità che gli viene offerta e alla quale deve aderire. Il soggetto nella sua vita non produce la verità, ma è tenuto moralmente a seguire la verità scoperta. Il Concilio Vaticano II afferma, con una bella espressione, che bisogna "educarsi alla genuina libertà" che non va intesa come il capriccio arbitrario, ma come la ricerca sincera del vero, del buono e del bello. Libertà è che questa verità non può essere imposta. Libertà è che l'uomo deve porsi in cammino nella scoperta del volto della verità. Libertà è che il soggetto deve dare il suo libero assenso alla verità che gli viene incontro. In questa ricerca bisogna coltivare atteggiamenti di umiltà, di dialogo, di collaborazione con ogni uomo e donna di buona volontà, di disponibilità a convertirsi e a pagare per la fedeltà alla verità religiosa scoperta.

### *La libertà religiosa alla luce della rivelazione*

L'ultima parte del documento cerca di indagare la libertà religiosa più direttamente alla luce della rivelazione e in una prospettiva teologica.

Un presupposto fondamentale è che nella Sacra Scrittura

la verità non è un concetto razionale, ma è *una persona storica e vivente*. Cristo si auto-presenta come "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6). In particolare nel Vangelo di Giovanni Cristo è la verità in quanto è il rivelatore dell'amore del Padre. In tutta la sua vita, e soprattutto nell'evento pasquale, Cristo mostra che l'uomo è amato dal Padre e svela il prestabilito disegno di Dio. Fin dalla fondazione del mondo l'uomo è predestinato a ricevere la filiazione adottiva e ad essere figlio nel Figlio (Ef 1).

L'atto di fede è la risposta dell'uomo a questa rivelazione di Dio ed è un atto eminentemente libero. Gesù all'inizio della sua missione pubblica chiama i discepoli e li invita alla sequela. Ai primi apostoli dice "vieni e vedi!" (Gv 1,46) e "seguimi!". Il Figlio di Dio non è venuto ad imporre dei principi universali, ma è venuto a testimoniare una verità: in Cristo ogni uomo è chiamato ad essere figlio di Dio. La categoria di "testimonianza della verità" indica una verità che viene offerta alla libertà del tu, che chiama in causa la libertà dell'altro. Ai discepoli non è imposta una verità concettuale, ma è chiesto di seguire liberamente Gesù che mostra la verità del Padre. Essi colgono questa verità solo mettendo in gioco la propria libertà e solo seguendo il Maestro. È solo dentro un cammino, dentro una relazione con lui che possono cogliere la verità di essere amati dal Padre. L'atto di libertà è *cum-implicato* quindi nella scoperta della verità.

Dopo la morte e resurrezione di Cristo, gli apostoli hanno ricevuto il mandato missionario di rendere testimonianza alla verità di Dio e di annunciare a tutti la buona novella che ogni uomo è amato dal Padre, battezzando tutti i popoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Con grande coraggio e franchezza dinanzi al popolo e ai capi hanno annunciato con fiducia la parola di Dio (At 4,3). In questo loro mandato missionario, fin da subito hanno dovuto confrontarsi in modo conflittuale con il potere civile giudaico e romano. La prima comunità ha coltivato un duplice atteggiamento nei confronti dello Stato. Da una parte ha sempre riconosciuto la legittima autorità civile. L'apostolo Paolo, infatti, ha insegnato che "non vi è... potestà se non da Dio" e ha comandato che "ognuno sia soggetto alle autorità in carica... Chi si oppone alla potestà, resiste all'ordine stabilito da Dio" (Rm 13,1-5). Dall'altra parte gli apostoli non hanno avuto timore di resistere al pubblico potere quando si opponeva alla volontà di Dio. Di fronte a chi ordinava di non parlare più nel nome di Gesù, Pietro risponde che "è necessario obbedire a Dio prima che agli uomini" (At 5,29). In questo modo molti di loro hanno pagato la loro libertà religiosa a prezzo della vita. La fedeltà a Dio veniva prima dell'autorità civile e in molti hanno effuso il proprio sangue pur di rimanere saldi nell'amore di Cristo. Dai primi secoli fino ai tempi nostri, la storia della Chiesa è fecondata dal sacrificio dei martiri che sono l'esempio più prezioso dell'importanza della libertà religiosa. Essi sono il modello di ogni autentica libertà che non è il capriccio momentaneo, ma la coraggiosa fedeltà alla propria verità a cui si aderisce. Sono la testimonianza più fulgida dell'importanza della fede e della libertà religiosa a cui hanno subordinato tutto il resto, anche la vita fisica.

Alla fine di questo breve percorso, concludiamo con le



parole di papa Benedetto XVI:

La libertà religiosa non è un diritto fra i tanti, e neppure un privilegio che la Chiesa cattolica esige. È la roccia ferma su cui i diritti umani si fondano saldamente, poiché tale libertà rivela in modo particolare la dimensione trascendente della persona umana e l'assoluta inviolabilità della sua dignità. Per questo la libertà religiosa appartiene all'essenza di ogni persona, di ogni popolo e nazione<sup>7</sup>.

\* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 22 novembre 2012 presso il Centro Pattaro all'interno del ciclo "Libertà di credere / credere in libertà. La libertà religiosa alla luce del Concilio Vaticano II".

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2002, p. 71.

<sup>2</sup> Su questo tema cf. *Oasis, Libertà religiosa, un diritto senza confini*, 8 (2008).

<sup>3</sup> Sull'unità anima e corpo Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14.

<sup>4</sup> Sul tema della libertà religiosa e della laicità cf. F. CASAZZA, *Libertà religiosa e laicità tra cronaca, leggi e magistero*, Città Nuova 2012.

<sup>5</sup> Cf. A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 36.

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al nuovo ambasciatore del Messico*, 10 luglio 2009, n. 4 in BENEDETTO XVI, *Insegnamenti*, V/2; 2009; LEV, Città del Vaticano 2010, p. 42.



## BIBBIA APERTA

### ABRAMO, ELIA ED ESTER: TRE FIGURE DELLA FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO\*

Dionisio Candido

#### Introduzione

L'occasione prossima di un sottotitolo come quello scelto (*Figure della fede nell'Antico Testamento*) è costituita dall'Anno della fede in corso: indetto da Benedetto XVI l'11 ottobre 2012, con la Lettera apostolica *Porta fidei*, si protrarrà sino al 24 novembre 2013. Quest'anno il contributo specifico dei gruppi biblici sparsi in tutta Italia consiste nel rammentare che la fede cristiana è anzitutto una fede biblica: radicata cioè nella Rivelazione attestata dalla Sacra Scrittura.

In particolare, nell'Antico Testamento è possibile cogliere alcuni aspetti propri della fede biblica. Naturalmente, essendo questo terreno estremamente ampio, non ci si può che limitare ad una sorta di carotaggio in alcuni testi ritenuti emblematici. L'attenzione sarà quindi rivolta a tre personaggi, la cui fede è molto più instabile e dinamica di quanto si possa pensare: infatti, per quanto il termine biblico "fede" porti in sé la radice ebraica della stabilità<sup>1</sup>, in realtà le figure della fede nell'Antico Testamento hanno percorso cammini a volte tortuosi. Si tratta dunque da parte del credente odierno di accompagnare i personaggi della Bibbia nel loro faticoso cammino del credere.

Anche per questa ragione, è bene affrontare subito alcune tra le difficoltà più evidenti nella lettura dell'Antico Testamento, per poi dedicarsi ad alcuni testi in cui emergono le dinamiche della fede dei protagonisti: in particolare, si farà riferimento alle figure del patriarca Abramo, del profeta Elia e della regina Ester.

#### 1. Difficoltà nell'Antico Testamento

Chi si impegna a prendere in mano l'Antico Testamento si imbatte senz'altro in alcuni ostacoli<sup>2</sup>. Non a caso, benché la *Dei Verbum* ne abbia affermato il valore perenne (n. 14), bisogna riconoscere che la nostra Chiesa mostra ancora alcune resistenze nella lettura dell'Antico Testamento, da più parti messe in luce<sup>3</sup>.

##### 1.1. La questione storica

La prima difficoltà nella lettura e comprensione dell'Antico Testamento può essere costituita dalla distanza temporale

che ci separa dall'Antico Testamento stesso. Si parla di un "gap temporale" che va colmato prima di impegnarsi nella comprensione del testo, per evitare di far dire al testo qualcosa che il testo non voleva dire. Non si può cioè essere affrettati nel dire quello che il testo significa oggi: bisogna avere la pazienza di entrare nel contesto storico, culturale, sociale, religioso in cui i libri biblici hanno visto la luce<sup>4</sup>.

Tale questione è intimamente connessa con la natura storica della rivelazione biblica. Non si tratta di una rivelazione monolitica, piovuta dal cielo, quanto piuttosto di una rivelazione progressiva che si incarna in uno spazio e in un tempo specifici. Così la *Dei Verbum* (n. 2) si premurava di chiarire questo aspetto della Rivelazione:

Questa economia della Rivelazione avviene *con eventi e parole intimamente connessi*, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto.

L'ignoranza della storia comporta il rischio serio di un tradimento della Rivelazione per via di una interpretazione sbagliata. La storia è lo sfondo imprescindibile della rivelazione biblica: misconoscerla, estrapolando così il testo dal suo contesto, significa porre la premessa per una cattiva interpretazione. Dio si rivela nella storia e non fa piovere dall'alto delle verità che prescindono dagli eventi umani. In particolare, la pienezza della Rivelazione avviene nell'uomo-Dio Gesù Cristo, storicamente vissuto duemila anni fa in Palestina.

##### 1.2. La questione redazionale

La seconda difficoltà è di carattere redazionale. L'Antico Testamento è stato scritto in un arco di tempo che va dal XII al I sec. a.C. e quindi contiene del materiale stratificato durante un vasto arco di tempo. Oggi leggiamo i testi contenuti in un unico libro: ma, di fatto, il nostro Antico Testamento è formato da un insieme di libri di indole molto diversa tra loro e risalenti ad epoche diverse. Persino la lingua è diversa: l'ebraico è maggioritario, ma

non mancano brani in aramaico. Inoltre, l'ebraico non è sempre lo stesso. Immaginiamo di riprendere in mano il libro di antologia della letteratura italiana che abbiamo usato a scuola: al suo interno i testi sono scritti tutti in lingua italiana, ma nessun lettore avveduto si sognerebbe di ritenere che l'italiano di Dante sia uguale a quello di Pirandello.

### 1.3. La questione religiosa

Un terzo problema è quello della natura religiosa dell'Antico Testamento: è stato scritto come opera religiosa, nata da una sensibilità religiosa per istruire e fortificare nella fede. Nell'antichità, quello religioso era dunque un orizzonte assodato per l'autore e per il lettore della Bibbia. Oggi, invece, questo orizzonte di pensiero non è affatto ovvio. Si rende quindi necessaria una fase previa, come per sintonizzarsi con la sensibilità religiosa dei personaggi dell'Antico Testamento.

### 2. La narrazione

Le armi da mettere in campo per fronteggiare queste difficoltà possono essere varie. Di certo uno dei modi più efficaci e relativamente semplici è legato alla chiarezza sul *genere letterario* dei testi biblici. Così scrive Tibaldi:

Le difficoltà [citate] dipendono dal non avere messo in campo una strategia di presentazione e lettura del testo compatibile con la sua natura.

Gran parte dei testi biblici è costituita da narrazioni che vanno lette come tali. [...] Il più frequente di questi malintesi è considerare la Scrittura come un catechismo, ovvero un'esposizione ordinata e sistematica delle verità da credere e dei comportamenti morali da assumere<sup>5</sup>.

Il genere narrativo nell'Antico Testamento non è l'unico: c'è, ad esempio, anche quello giuridico-legislativo. Per iniziare si può scegliere di concentrarsi sulle narrazioni, le grandi storie bibliche, che sono ampie e numerose. Sul valore della interpretazione dei testi narrativi biblici basti rammentare quanto la Pontificia Commissione Biblica scriveva nel documento del 1993 dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. L'analisi narrativa* viene posta tra i *Nuovi metodi di analisi letteraria* e illustrata in questi termini:

L'esegesi narrativa propone un metodo di comprensione e di comunicazione del messaggio biblico che corrisponde alla forma del racconto e della testimonianza, modalità fondamentale della comunicazione tra persone umane, caratteristica anche della Sacra Scrittura. [...] Da parte sua, la proclamazione del kerigma cristiano comprende la sequenza narrativa della vita, della morte, della risurrezione di Gesù Cristo, eventi di cui i vangeli ci offrono il racconto dettagliato. La catechesi si presenta, anch'essa, sotto forma narrativa (cf. 1Cor 11,23-25)<sup>6</sup>.

Il documento della Pontificia Commissione Biblica, quindi, mostra come la Bibbia possa essere considerata una sorta di catechesi in forma narrativa. Un simile approccio può essere di grande aiuto al lettore contemporaneo interessato alla fede biblica, benché a volte gli studiosi preferiscano distinguere nettamente tra catechesi e narrazione<sup>7</sup>.

La narrazione è particolarmente utile perché rivela il carattere storico della fede dei personaggi: nel racconto,

infatti, si esprime lo sviluppo interiore del personaggio stesso. In questo senso, si può fare attenzione alle *svolte*, ovvero ai *bivi narrativi*<sup>8</sup> dei racconti.

### 3. Tre figure della fede biblica

A questo punto, ci si può inoltrare con coraggio e pazienza nelle narrazioni dell'Antico Testamento. Il primo racconto scelto riguarda la storia della fede del patriarca Abramo, così come è narrata nel libro della Genesi; il secondo è tratto dalla letteratura storica, cosiddetta deuteronomistica, in particolare dai Libri dei Re e riguarda la fede del profeta Elia; infine, il terzo è tratto da una novella storica di epoca post-esilica, quella della regina Ester. L'obiettivo che ci prefiggiamo è di rilevare i percorsi di fede di questi personaggi biblici, mettendo in luce soprattutto i crocevia della loro vita di credenti.

#### 3.1. Abramo (Gen 12-25; in particolare 22)

La vicenda di Abramo, che san Paolo definisce in Rm 4 "padre nella fede", è raccontata nei capitoli 12-25 del libro della Genesi. Questi capitoli costituiscono la prima imprescindibile testa di ponte della storia di questo personaggio gigantesco, la cui arcata arriverà molto lontano grazie anche all'appropriazione che di lui farà l'arte di ogni tempo<sup>9</sup>.

Se alla fine di Gen 11 (vv. 27-32) si accennava alla famiglia di Abramo, da Gen 12 inizia la storia vera e propria della sua vita, quando questi ha ben settantacinque anni. Tutto inizia con il comando di Dio a partire e continua subito dopo con lo spostamento di Abramo e dei suoi affetti da Carran verso sud: segue il primo attraversamento della terra di Canaan (la futura Terra promessa) e infine l'arrivo in Egitto. Si dice quindi dell'accordo, abbastanza sofferto, con il nipote Lot (Gen 13,1-18) e della benedizione ricevuta dalle mani del misterioso re Melchisedek (Gen 14,17-24).

Abramo viene quindi raggiunto di nuovo dalla parola del Signore: in lui si compiranno le promesse di una terra in cui risiedere e di una discendenza numerosa. Dio stesso si impegna unilateralmente a mantenere questa parola: si tratta della "alleanza" biblica (Gen 15,1-20). Non mancano però momenti di sbandamento e tentativi di prendere scorciatoie umane rispetto alle vie divine: è il caso della nascita di Ismaele dalla schiava Agar (Gen 16,1-16). Eppure Dio torna subito dopo a rinnovare la sua alleanza con Abramo: un'alleanza che segnerà questa volta anche la carne del patriarca (Gen 17,1-27).

Poco dopo, tre misteriosi personaggi, che si riveleranno emissari di Dio (se non Dio stesso...), gli preannunciano che l'anno successivo sua moglie Sara concepirà un bambino (Gen 18). Si noti che in questo momento Abramo ha novantanove anni e Sara ne ha settantacinque. Al cap. 21, puntuale, nasce finalmente Isacco (vv. 1-7). Il libro della Genesi registra questo evento con poche parole: "Il Signore visitò Sara, come aveva detto, e fece a Sara come aveva promesso. Sara concepì e partorì ad Abramo un figlio nella vecchiaia, nel tempo che Dio aveva fissato. Abramo chiamò Isacco il figlio che gli era nato, che Sara gli aveva partorito" (Gen 21,1-3). Il patriarca può dirsi appagato.

Il racconto successivo (Gen 22,1-19), esordisce emblematicamente con l'espressione: "Dopo queste cose..." (Gen 22,1). Di quali cose si tratta? Della notizia che Sara, nella sua vecchiaia, ha finalmente concepito e partorito Isacco. Ma "dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo..." (Gen 22,1). Sono le parole enigmatiche con cui si apre il racconto forse più drammatico dell'intero Antico Testamento: il cosiddetto "sacrificio di Isacco" o "legatura di Isacco" (Gen 22,1-19). Nei testi biblici, la prova serve a svelare il cuore dell'uomo: è un caso limite, che consente di saggiare la portata del cuore del credente, il suo coraggio, la sua capacità di amare, la sua fede.

Il comando di Dio suona così: "Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria, e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò" (Gen 22,2). Un primo indizio da non trascurare nel testo è l'imperativo "va'". In ebraico questa singolare espressione si ritrova identica solo in Gen 12,1, il testo della vocazione di Abramo, invitato ad uscire dalla terra di Carran per entrare nella terra promessa. Il lettore smaliziato ha già capito che Abramo deve ripartire per una nuova meta.

Inoltre, in quella frase c'è un'altra apparente minuzia che in realtà è determinante, legata all'espressione verbale solitamente tradotta con "offrilo in olocausto"<sup>10</sup>: Dio starebbe chiedendo al patriarca ultra-centenario di sacrificare il figlio Isacco. Semplificando, il problema è legato soprattutto al verbo ebraico *'alah*, che assume come primo significato letterale il senso di "far salire": poiché le vittime venivano fatte salire sull'altare del sacrificio, questa forma verbale assume nell'Antico Testamento anche il senso tecnico e più specifico di "sacrificare", "offrire in olocausto". Ma se si resta ancorati al primo significato, Dio avrebbe comandato ad Abramo semplicemente di "far salire" Isacco, cioè di portarlo con sé, in cima al monte indicato presso il territorio di Mòria. In questo modo, Dio gli starebbe chiedendo soltanto di far partecipare Isacco ad un sacrificio, perché impari ad esercitare il culto e ad onorare Dio.

Il verbo ebraico può dare adito al dubbio sul vero senso del comando divino: insegnare ad Isacco a celebrare i sacrifici per Dio o sacrificare Isacco stesso a Dio? Ci si può spingere sino a pensare che l'ambiguità del verbo non sia fortuita, ma voluta. Per quale ragione però Dio avrebbe dovuto lasciare Abramo nel dubbio e non piuttosto chiedere esplicitamente una chiara obbedienza? In realtà, il dubbio, per quanto pesante, lascia spazio alla libertà dell'uomo. Il Dio biblico, in questo caso, mostrerebbe una delicatezza infinita: non vuole mettere Abramo con le spalle al muro. Non gli chiede una obbedienza lampante, su una questione così delicata come la vita del figlio. Ma, al contempo, gli offre la possibilità di dare prova di una fede grande.

Se questo è vero, allora la questione capitale non è tanto cosa abbia detto Dio, ma cosa Abramo abbia voluto capire del comando ambiguo di Dio, ovvero cosa abbia deciso di fare nel dubbio. Dal prosieguo del racconto si evince che Abramo ha capito - o ha voluto capire - di dover sacrificare Isacco: stenderà infatti la mano armata sul figlio, prima di essere fermato dall'angelo (Gen 22,10-11). Ma avrebbe potuto fare diversamente e in un secondo tempo

si sarebbe potuto giustificare appellandosi al senso letterale del comando di Dio: l'ambiguità dell'espressione divina glielo avrebbe consentito.

Forse il profondo silenzio di Abramo, durante i tre giorni della salita sul monte del sacrificio, può essere inteso come il travaglio dell'uomo di Dio nel dubbio di fede. Quel dubbio lo dilania, ma al contempo gli consente di strutturare liberamente le forme della sua fede, legate al discernimento, alla generosità e alla creatività del credente.

In chiave biblica, dunque, persino la fede, che sembrerebbe così chiara ed evidente, si presenta spesso carica di dubbio e richiede per questo un discernimento d'amore.

### 3.2. Elia (1Re 17-2Re 2; in particolare 1Re 19)

Altra interessante figura della fede nell'Antico Testamento è quella del profeta Elia. Lo si conosce bene anche dai Vangeli, quando, ad esempio, affianca Mosè nell'episodio della Trasfigurazione di Gesù sul Tabor (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Ma poi la letteratura ebraica<sup>11</sup> e quella cristiana<sup>12</sup> sono tornate spesso su questo gigante della fede.

I testi dell'Antico Testamento che riguardano Elia costituiscono un piccolo blocco di capitoli, di stampo profetico, inserito all'interno della letteratura storica: 1Re 17-2Re 2. Elia è profeta del Regno del Nord durante il regno di Acab (874-853 a.C.), figlio del re Omri (885-874 a.C.) che diede il nome appunto alla dinastia degli Omridi<sup>13</sup>. Acab aveva sposato Gezabele, figlia del re di Sidone, lasciando così di fatto che i culti pagani penetrassero in Israele. Soprattutto il *baalismo* si attestava come il culto più attraente, per via del legame con il mondo agricolo e l'assicurazione di protezione e fertilità della terra. Se infatti da un lato la politica di Acab aveva garantito pacificazione e benessere, dall'altro, a livello religioso, il prezzo da pagare era un penetrante sincretismo.

In questo ambiente si inserisce Elia, araldo della fede biblica, come dimostra già il suo nome *El-Yah*, cioè "Jhwh è Dio". La sua storia inizia (cfr. 1Re 17,1-7) con la missione, affidatagli da Dio, di nascondersi presso il torrente Cherit da cui prenderà acqua per bere, mentre i corvi gli porteranno pane e carne. L'ambientazione sembra quella del deserto.

È come se Elia dovesse ripercorrere l'esperienza dell'Eso-  
do vivendo nel deserto, e ricevendo cibo e acqua da Dio; un'esperienza fondamentale, che fu per Israele una scuola di fede: si pensi alle mormorazioni e alle difficoltà di fidarsi di Dio con cui il popolo continuamente doveva misurarsi (cfr. Es 15,23-24; 16,2-3; 17,1-3; Nm 20,2-5; 21,5), si pensi alla manna, che doveva ogni giorno essere raccolta, senza poterla mettere da parte, nella fiducia che ancora il giorno dopo Dio l'avrebbe donata (cfr. Es 16,16-21). Durante il cammino dell'Esodo, Israele ha imparato a vivere in totale dipendenza dal Signore, ha imparato la fede, quella fede a cui ora dovrebbe continuare a fare riferimento stando nella terra e a cui invece sta venendo meno<sup>14</sup>.

Ad Acab Elia rivolge una prima profezia funesta: la siccità (1Re 1,1-16). Dalla zona del torrente Cherit presso cui si era rifugiato, egli viene invitato da Dio a trasfe-

rirsi a Zarepta nel territorio di Sidone. Presso la casa di una povera vedova compie due miracoli straordinari: la moltiplicazione della farina e dell'olio (1Re 17,7-16) e addirittura la risurrezione del povero figlio della vedova (1Re 17,24).

L'episodio successivo, molto famoso, si apre con uno scontro durissimo tra Elia e il re Acab (1Re 18,16-19). Da questa tensione scaturisce la sfida tra Elia e i 450 profeti di Baal (1Re 18,20-40). Come finisce questa storia? Vince Elia, ma è piuttosto importante il modo in cui è raccontata la vittoria.

Elia disse a tutto il popolo: "Avvicinatevi a me!". Tutto il popolo si avvicinò a lui e riparò l'altare del Signore che era stato demolito. Elia prese dodici pietre, secondo il numero delle tribù dei figli di Giacobbe, al quale era stata rivolta questa parola del Signore: "Israele sarà il tuo nome". Con le pietre eresse un altare nel nome del Signore; scavò intorno all'altare un canaletto [...]. Dispose la legna, squartò il giovenco e lo pose sulla legna. Quindi disse: "Riempite quattro anfore d'acqua e versatele sull'olocausto e sulla legna!". Ed essi lo fecero. Egli disse: "Fatelo di nuovo!". Ed essi ripeterono il gesto. Disse ancora: "Fatelo per la terza volta!". Lo fecero per la terza volta. L'acqua scorreva intorno all'altare; anche il canaletto si riempì d'acqua. [...] Il profeta Elia disse: "Signore, Dio di Abramo, di Isacco e d'Israele, oggi si sappia che tu sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose sulla tua parola. Rispondimi, Signore, rispondimi, e questo popolo sappia che tu, o Signore, sei Dio e che converti il loro cuore!".

Cadde il fuoco del Signore e consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la cenere, prosciugando l'acqua del canaletto. A tal vista, tutto il popolo cadde con la faccia a terra e disse: "Il Signore è Dio! Il Signore è Dio!" (1Re 18,30-39).

Qui Elia stravince, grazie al dono prodigioso del fuoco da parte di Dio. Elia si attesta come il "profeta dell'Unico Dio" e anche il "profeta focoso". Si tratta del fuoco che era simbolo del Dio potente sin dall'episodio della rivelazione di Dio nel roveto ardente presso il Sinai (Es 3). Eppure, la pagina successiva vede il profeta in fuga. Elia fugge per paura della vendetta di Gezabele: si riscopre solo e semplicemente desideroso di morire (1Re 19,1-8). Ne emerge un uomo di fede, che ha paura sino a preferire la morte.

Ma proprio in questo momento un angelo di Dio gli rilancia una nuova missione: deve mangiare perché ha un cammino lungo da coprire, quello verso il monte Oreb, il Sinai del libro dell'Esodo. Il lettore è avvertito.

Qui, in un territorio diverso da quello atteso, Elia incontra davvero Dio. Il lettore si aspetta che Dio si riveli nuovamente nel fuoco, come un tempo a Mosè: del resto, Elia era abituato al fuoco. Eppure - ed ecco la novità e la svolta - Dio si presenta non nel vento impetuoso (v. 11a), non nel terremoto (v. 11b) e nemmeno nel fuoco (v. 12), ma nel "suono del silenzio" (v. 13).

È il paradosso del mistero; la parola è presente nel silenzio, è un suono (che dice presenza), ma silenzioso. Allora, davanti a questo, c'è il timore, e Elia si copre

il volto con il mantello, e si ferma all'ingresso della caverna. Non la tempesta, il terremoto e il fuoco fanno paura, ma quel silenzio che rivela Dio nella piccolezza; un Dio misterioso, mai catalogabile, mai uguale a se stesso. E neppure i segni della sua presenza possono essere gli stessi, ma sono invece sempre inattesi, sempre diversi da quelli conosciuti; non più i segni terribili della teofania esodica, non più il fuoco che Lo aveva rivelato sul monte Carmelo, ma un nuovo modo di rivelarsi. Il Dio ignoto è il Dio sempre nuovo. Ed è il Dio della libertà: i segni della sua presenza non sono più terrificanti, lasciano l'uomo libero; sono appello alla fede, e il profeta deve essere capace di discernarli, riconoscendo, nell'inatteso, il passaggio del Signore, in ascolto della voce del silenzio<sup>15</sup>.

Un'esperienza mistica, che semplifica il rapporto con Dio rendendolo più semplice e meno irruento e straordinario. Il messaggio biblico è chiaro: Elia - come ogni vero credente - deve porre la sua fede nelle cose semplici e quasi impercettibili come "la voce di un silenzio leggero"<sup>16</sup>: Dio si rivela lì e non più negli atti straordinari e dirimpenti come il miracolo del fuoco.

### 3.3. Ester

Con il libro di Ester si passa dalla letteratura storica, strettamente detta, ad una novella di epoca decisamente tardiva<sup>17</sup>. La qualità narrativa del racconto (ebraico) di Ester è molto apprezzabile<sup>18</sup>. Esordisce nel clima sfarzoso della corte persiana, quando il re Assuero depone la moglie Vasti dalla carica di regina (1,9-22). Inizia così la ricerca di una nuova regina (2,1-4). Ester, una giovane ebrea allevata dal cugino Mardocheo, concorre insieme con le altre giovani e conquista il cuore del re che decide di farla sua sposa e regina (2,5-18). Nel frattempo, Mardocheo scopre una congiura contro il re: i colpevoli sono giustiziati e i fatti vengono registrati nel libro delle cronache reali (2,19-23).

A corte fa capolino la sinistra figura di Aman, che cova un piano di sterminio di Mardocheo e di tutti i giudei residenti in Persia (3,1-6). Convince il re della pericolosità dei giudei e ne suggerisce l'eliminazione (3,7-15).

Mardocheo si affretta quindi a trasmettere ad Ester la notizia del piano di sterminio di Aman. Ester dapprima si tira indietro e poi decide di parlare al marito per intercedere a favore degli ebrei (4,1-17). Il re la accoglie ed Ester chiede al re di poter dare un banchetto per lui e per Aman: durante il banchetto, Ester stranamente invita i due ad un secondo banchetto il giorno successivo (5,1-8).

Quella notte, per l'insonnia, il re Assuero legge nel libro delle cronache del regno della congiura sventata da Mardocheo (6,1-3). Sopraggiunto Aman, il re gli chiede come si potrebbe ricompensare un benefattore del re: Aman pensa che si tratti di sé e suggerisce di fargli fare un giro della città in trionfo. Il re accoglie il suo suggerimento, ma gli comanda di essere lui a scortare Mardocheo in trionfo per le strade della città (6,4-11).

Al secondo banchetto, Ester svela il piano di Aman che viene condannato a morte dal re. I suoi poteri vengono trasferiti a Mardocheo, mentre Ester resta la regina che ha salvato il suo popolo.

Riavvolgendo per un momento il nastro della narrazione, si può cercare di cogliere il punto in cui avviene la svolta. Dal punto di vista narrativo molto dipende dal passaggio di Est 6,1, quando il re, in una notte insonne, decide di farsi leggere le storie di corte e si accorge di non aver ricompensato a sufficienza Mardocheo.

Considerando la fede di Ester, il punto di svolta è in Est 4,13-14<sup>19</sup>. Benché Mardocheo le avesse chiesto di intercedere presso il marito, Ester ha paura di perdere la corona come all'inizio era successo a Vasti. Allora Mardocheo insiste: "Ester, non dire a te stessa che tu sola potrai salvarti nel regno, fra tutti i Giudei. Perché se tu ti rifiuti in questa circostanza, da un'altra parte verranno aiuto e protezione per i Giudei. Tu e la casa di tuo padre perirete. Chi sa che tu non sia diventata regina proprio per questa circostanza?".

Una domanda? Una minaccia? Una supplica? Le ultime parole di un disperato? Difficile a dirsi. Sappiamo solo che da questo momento Ester diventa la vera protagonista del libro. Affiora comunque chiara un'idea: la fede nel Dio biblico corrisponde con l'assunzione di una responsabilità storica. Aver fede non significa restare nelle comode retrovie, ma lanciarsi in prima linea.

### Conclusioni

In conclusione, si può affermare che la fede biblica è una realtà intima, che si gioca nel rapporto personale con Dio, nello spazio e nel tempo della vita storica degli uomini e delle donne credenti. Non è un dato acquisito o acquisibile una volta per tutte, ma un percorso con alcuni bivi, come testimonia il testo biblico. Una lettura che tenga conto della natura narrativa dei testi dell'Antico Testamento consente di apprezzare queste svolte della vita e della fede dei personaggi.

\* Il presente testo riprende i punti essenziali della relazione tenuta alla Scuola Biblica di Venezia il 20 gennaio 2013. L'Autore, biblista, è direttore dell'Istituto di Scienze Religiose "S. Metodio" di Siracusa e responsabile del Settore Apostolato Biblico della CEI.

<sup>1</sup> Cfr. H. WILDBERGER, "mn, stabile, sicuro", in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1978, coll. 155-184.

<sup>2</sup> Cfr. J.L. SKA, "Come leggere l'Antico Testamento", in *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB, Bologna 2005, pp. 13-31.

<sup>3</sup> Cfr. S. MANFREDI, "Perché leggere oggi l'Antico Testamento. Una riflessione biblico-teologica", in "Ho Theologos", 18 (2000/1), pp. 115-127.

<sup>4</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL et ALII, *La Bibbia nel suo contesto* (Introduzione allo studio della Bibbia 1), Paideia, Brescia 1994.

<sup>5</sup> M. TIBALDI, *Il codice Abramo. Personaggi in cerca di attore: Abramo e Sara*, Pardes, Bologna 2009, pp. 17-18.

<sup>6</sup> PONTIFICA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 39.

<sup>7</sup> "La catechesi spiega, argomenta, e poi sistema dottrinalmente. Ciò è utile per "coltivare" la fede delle persone che ce l'hanno già, spiegando, ragionando, argomentando, con dovizia di testi e di compendi. Mentre la prima caratteristica di questo rinnovato annuncio è la *narratività*. È anzitutto racconto e non spiegazione. Non si riaccende il cuore spiegando, ma narrando, raccontando una storia che salva" (A. MASTANTUONO, "Ridire la fede e rinnovare l'annuncio", in "Orientamenti Pastoral", 60 [2012/6], pp. 64-65).

<sup>8</sup> Cfr. TIBALDI, *Il codice Abramo*, pp. 20-21.

<sup>9</sup> Cfr., ad esempio, J.-P. CAILLET, "Il patriarca in immagini", in "Il mondo della Bibbia", 13 (2003/3), pp. 31-38.

<sup>10</sup> D. CANDIDO, *Le sette obbedienze di Abramo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2009, pp. 51-54.

<sup>11</sup> Cfr. M. BUBER - E. WIESEL, *Elia*, Gribaudi, Milano 1998.

<sup>12</sup> Cfr. R. BERTAZZOLI, "La fortuna del tema del rapimento di Elia nella letteratura italiana", in "Il mondo della Bibbia", 12 (2002/1), pp. 44-45.

<sup>13</sup> Cfr. J. CHALMERS, *Il suono del silenzio. Ascoltare la Parola con il profeta Elia*, Messaggero, Padova 2005, p. 14.

<sup>14</sup> B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua. Riflessioni bibliche sul profeta Elia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, p. 15.

<sup>15</sup> COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, pp. 62-63.

<sup>16</sup> Cfr. L. MAZZINGHI, "Elia e la voce del silenzio (1Re 19)", in "Parole di Vita", 46 (2001/5), pp. 14-19.

<sup>17</sup> S. CAVALLETTI, *Ruth - Esther* (Nuovissima Versione della Bibbia 12), Roma 1983<sup>3</sup>, p. 43.

<sup>18</sup> "Nell'ambito biblico, ricco di modelli narrativi, Ester occupa un posto d'onore e, se ciò avviene per la Bibbia, lo stesso può dirsi per la letteratura universale" (J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, Borla, Roma 2004, pp. 146-147).

<sup>19</sup> "È questo il passo decisivo che enuclea la teologia implicita del libro di Ester" (A. MINISSALE, *Ester: Nuova versione, introduzione e commento* [Libri Biblici. Primo Testamento 27], Paoline, Milano 2012).

## ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE



*In coerenza con la propria linea di proporre "alta divulgazione" della teologia, per favorire una formazione teologica approfondita anche per chi, soprattutto laici, non abbia la possibilità di dedicarsi a studi accademici, la nostra rivista, a partire dall'itinerario diocesano dell'Anno della Fede, vuole offrire ai lettori degli "spunti di riflessione" per approfondire la conoscenza e la comprensione dei contenuti della fede.*

*Queste schede vogliono essere un'indicazione di possibili piste per una lettura personale. Abbiamo scelto di raccogliere tre tipi di testi: introduzioni e opere utili per un primo approccio serio; testi del magistero ecclesiastico recente (dei due papi Giovanni Paolo II e Benedetto XVI); qualche "classico" della teologia del Novecento. Naturalmente i titoli scelti riflettono il parere della Redazione e non pretendono quindi di essere né indiscutibili né esaustivi.*

J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture* (discorso a Subiaco 1 aprile 2005), in "il Regno / Documenti", 50 (2005), n. 9, pp. 214-219; anche in J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2008. È l'ultimo discorso tenuto dal card. Ratzinger prima del conclave che lo avrebbe eletto Papa. Qui Ratzinger riprende il filo della riflessione sviluppata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, con una sottolineatura del fatto che il Cristianesimo abbia fin dall'inizio compreso se stesso come la religione del *logos*, ossia come religione secondo ragione; per questo il Cristianesimo, pur non avendo preso le mosse dall'Europa, ha ricevuto in essa la sua impronta culturale e intellettuale storicamente più efficace e resta pertanto in modo speciale intrecciato all'Europa.

Il dialogo della fede cristiana con la ragione non è quindi né strumentale né condizionato dalle variabili storico-culturali, ma è una sua necessità imprescindibile; esso

deve svolgersi, secondo Ratzinger, tenendo conto di una fruttuosa correzione reciproca: la fede cristiana deve ricordarsi sempre che essa “è la religione del *logos*” e questo le può dare la forza filosofica di correggere la tendenza a enfatizzare l’indeterminismo presente in molta parte della cultura contemporanea; d’altra parte, i cristiani devono sentirsi impegnati a vivere una fede aperta a tutto ciò che è veramente razionale.

Il discorso si conclude con la proposta rivolta ai non credenti (più volte ripresa in occasioni seguenti) di rovesciare l’assioma degli illuministi (“*etsi Deus non daretur*”, cioè “anche se Dio non ci fosse”) e cercare di indirizzare la vita *veluti si Deus daretur* (come se Dio ci fosse).

BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università* (lezione di Regensburg), in “il Regno / Documenti”, 51 (2006), n. 17, pp. 540-544. - disponibile in formato elettronico nel sito del Vaticano.

In questa lezione Benedetto XVI riprende il tema del nesso essenziale tra Cristianesimo e ragione e in riferimento a questo tema mette in campo la citazione dell’imperatore Manuele II Paleologo che – estrapolata dal contesto e intesa unilateralmente – ha dato adito a tante contestazioni. In realtà, se si legge con attenzione il testo, ci si accorge che essa era funzionalizzata a introdurre la tesi principale che la violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell’anima e che “non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio”. Una concezione, questa, di cui era intriso l’imperatore e che non è però un pensiero soltanto greco, perché “la profonda concordanza fra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è la fede in Dio trova fondamento nella Bibbia”, in particolare nella letteratura sapienziale dell’AT e nel Vangelo secondo Giovanni.

La fede cristiana può così incoraggiare la cultura dell’Occidente a riprendere gli interrogativi fondamentali della ragione (oggi spesso abbandonati a favore di una visione eccessivamente empiristica e anti-metafisica) e ad avere il coraggio di aprirsi di nuovo a questo grande *logos*: un compito già indicato dall’enciclica *Fides et ratio* del suo predecessore.

J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Al cuore della fede. Il mio Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 190.

Per chi non si ritiene all’altezza di affrontare il più famoso libro di Ratzinger (*Introduzione al Cristianesimo*), questo volumetto offre la possibilità di avvicinarsi ai punti salienti di quello, offerti in una veste redazionale molto invitante, cioè sotto forma di “breviario” quotidiano: 365 brevi suggerimenti (o “spunti di riflessione” come recita in tedesco il titolo originale) per pensare la fede. Ne emerge, naturalmente, uno dei temi cardine dell’insegnamento del teologo Ratzinger, poi ripreso sovente nel suo magistero pontificio, ossia che il Cristianesimo non è una dottrina su un fondamento spirituale del mondo, ma l’incontro con

l’uomo Gesù: la formula centrale della fede cristiana non è “io credo qualcosa” bensì “io credo in te”. L’itinerario proposto in questo volume parte dall’“acqua salmastra del dubbio” che rischia di soffocare il credente come l’incredulo, e tocca il mistero di Dio, il destino di Cristo, la speranza e l’amore-carità, l’immortalità e la risurrezione dei morti, la Chiesa e la sua “paradossale struttura di santità e di miseria”. Insomma, un vero e proprio compendio della fede cristiana.

H.U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile*, Borla, Roma 1991 [1ª ed. 1965] (oppure in *La percezione dell’amore. Abbatere i bastioni e Solo l’amore è credibile*, Jaca Book, Milano 2010).

Secondo H.U. von Balthasar nel corso della storia del pensiero per impostare il rapporto tra uomo e Dio sono state provate fondamentalmente due vie. La prima è chiamata la “via cosmologica” che sarebbe stata tentata dai Padri della Chiesa fino alla scolastica. In questa visione il cristianesimo è visto soprattutto come la risposta al problema della *verità*. Il punto di partenza è la *ragione* dell’uomo a cui il Cristo dà pienezza di compimento. Balthasar accusa questa via di “estrinsecismo” cioè di pensare al cristianesimo come una verità che si aggiunge all’uomo solo in un secondo momento e dall’esterno.

Il secondo tentativo è chiamata la “via antropologica” e sarebbe stata intrapresa soprattutto dall’illuminismo in poi. Cristo è visto come il compimento naturale dell’uomo. Punto di partenza è l’*uomo* e le sue aspirazioni. Questa via avrebbe portato ad esaltare i diritti naturali e a parlare di una teologia liberale nel senso di una religione naturale con dei valori validi per tutti gli uomini. Balthasar accusa questa via di immanentismo, cioè di ridurre Cristo a una componente interna dell’uomo e a perdere la novità che ha portato. Il Figlio di Dio viene ultimamente ridotto a un semplice valore umano.

Balthasar sostiene invece che l’unica via possibile per accedere a Dio è “la via dell’amore”. Il rapporto tra Dio e l’uomo lo si può cogliere solo dalla rivelazione per amore di Dio stesso. L’autocoscienza cristiana si può comprendere solo a partire dall’autoglorificazione dell’amore divino. In questo senso l’estetica è l’intuizione, possibile solo nella fede, della gloriosa manifestazione dell’amore assolutamente libero di Dio. L’amore è un elemento ulteriore e donato dall’esterno che si può intendere solo come “miracolo” e dove il Tu non si può manipolare. L’altro nella relazione di amore non si può ridurre ad esigenza dell’io, non è immanente all’io. Eppure l’amore presenta una necessità interiore, indimostrabile, che risulta pienamente corrispondente al soggetto. La comprensione di Dio quindi non ha il centro nella ragione né nell’uomo, ma in se stesso e nel suo rivelarsi per amore.

Nicola Petrovich



## PROPOSTE DI LETTURA

F. TONIZZI - C. URBANI - G. BERNARDI, *Napoleone e la Chiesa: il caso Venezia. Un nuovo volto per la Chiesa veneziana attraverso la riorganizzazione delle parrocchie in età napoleonica*, a cura di G. Bernardi, Marcianum Press, Venezia 2013, pp. 183.

Da un convegno storico del marzo 2011 nasce un libro curato da Gianni Bernardi, modesto nelle dimensioni ma ricco nei contenuti, che presenta gli atti di quel simposio, dedicato ad un passaggio storico particolarmente complesso: le trasformazioni imposte da Napoleone Bonaparte alla Chiesa veneziana. L'attenzione viene specialmente orientata verso due aspetti fondamentali: la riforma delle parrocchie e la soppressione delle comunità religiose.

Gli interventi napoleonici, come si sa, iniziano a Venezia già con la breve parentesi della Municipalità democratica provvisoria nel 1797; ma è soprattutto con la legislazione del napoleonico Regno d'Italia che si realizza una radicale trasformazione delle strutture ecclesiastiche. Con la fine della Serenissima Repubblica finisce tutto un mondo che, fra l'altro, comprendeva anche un peculiare modo di vivere la dimensione religiosa all'interno della società veneziana.

Dopo l'introduzione di Giovanni Vian, nel primo saggio Fabio Tonizzi riprende alcune osservazioni di Silvio Tramontin, ma sa porre in nuova luce i suoi studi elaborando una visione equilibrata del periodo della Municipalità, servendosi di fonti inedite dell'Archivio di Stato di Venezia e dell'Archivio Storico del Patriarcato. Tonizzi inserisce le novità del 1797 nel contesto in cui, a Venezia come in Francia e nell'Impero asburgico, l'antico regime con il proprio giurisdizionalismo pone le basi teoriche e pratiche per i grandi cambiamenti portati dall'età napoleonica. La rivoluzione porta il clero all'interno dello Stato, con il vescovo che si presenta come una specie di "prefetto viola". A Venezia ciò produce soprattutto la riforma delle parrocchie e l'eliminazione dei religiosi: l'Autore esprime qualche riserva circa la forse troppo positiva interpretazione di Tramontin, che vedeva in Napoleone il fautore della nuova parrocchia, "centro di

vita" religiosa e sociale.

Lo studio di Carlo Urbani porta il lettore nel cuore del fenomeno più clamoroso dell'inizio dell'Ottocento: la soppressione di monasteri e conventi. Una furia distruttrice spazza via comunità che da secoli contribuiscono attivamente alla vita religiosa e alla cultura della città. Riprendendo le accurate ricerche di Bruno Bertoli, l'Autore ripercorre le sofferte vicende dei cenobi maschili e femminili: non solo con Napoleone ma anche col successivo governo austriaco Venezia viene privata della ricca esperienza delle comunità religiose. Certo non mancavano in esse segni di decadenza, ma sembra giustificata l'opinione di Bertoli secondo cui i parroci diocesani, impreparati protagonisti del nuovo regime, non riescono a sostituire efficacemente gli Ordini religiosi soppressi, che per secoli avevano diffuso la loro cultura teologica e filosofica. Da ciò si vede derivare un complessivo impoverimento della Chiesa e della società veneziana.

Il terzo contributo, di Gianni Bernardi, riguarda propriamente l'istituzione di nuove parrocchie. Partendo dalla politica ecclesiastica che lo Stato veneto aveva già attuato negli ultimi decenni, soprattutto attraverso le decisioni della Deputazione *ad pias causas*, si descrivono con dovizia di particolari i pesanti interventi napoleonici che riducono le parrocchie di Venezia da 72 a 30. Le conclusioni dell'Autore tendono a vedere positivamente gli effetti a lungo termine di questo vero e proprio sconvolgimento che pone la parrocchia al centro della nuova realtà ecclesiale; egli lo afferma anche riguardo alle soppressioni dei religiosi, ma in realtà essi non riuscirono a riprendere i loro spazi e il ruolo esercitato in precedenza.

Ben 52 pagine del libro sono dedicate all'apparato iconografico: una ricchissima collezione di immagini che mostrano chiese e conventi poi distrutti, ritratti e documenti e che permettono di ricostruire visivamente la Venezia religiosa di oltre duecento anni fa. È la degna conclusione di una pubblicazione che aiuta efficacemente il lettore a conoscere in modo critico e documentato una svolta storica della Chiesa veneziana, che tuttora ne vive le discutibili conseguenze.

Massimo Mancini O.P.

*Volete esserci d'aiuto?*

*Fatevi mandare per posta elettronica questa rivista  
e gli inviti delle attività promosse dal Centro Pattaro.*

*A voi non costa proprio nulla,  
a noi può far risparmiare sensibilmente le spese di spedizione:  
una piccola ma preziosa boccata di "ossigeno finanziario"!*

***Mandate una mail a: [segreteria@cspattaro.191.it](mailto:segreteria@cspattaro.191.it)***

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXVI, n. 3 Luglio-Settembre 2013 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
DIO PARLA ANCHE COSÌ  
*† Germano Pattaro*



\_\_\_\_\_ pag. 2  
COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (3ª parte)  
*† Germano Pattaro*



\_\_\_\_\_ pag. 5  
ECUMENISMO - TEOLOGIA



\_\_\_\_\_ pag. 6  
LIBERTÀ E DIGNITÀ DELL'UOMO:  
IL "CASO SERIO" DELLA LIBERTÀ DI RELIGIONE  
*Nicola Petrovich*



\_\_\_\_\_ pag. 9  
ABRAMO, ELIA ED ESTER: TRE FIGURE  
DELLA FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO  
*Dionisio Candido*



\_\_\_\_\_ pag. 13  
ANNO DELLA FEDE  
SPUNTI DI RIFLESSIONE



\_\_\_\_\_ pag. 15  
PROPOSTE DI LETTURA  
*Massimo Mancini*

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

*Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 27 agosto 2013.*

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

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

Direttore  
*Marco Da Ponte*

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

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

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

Impaginazione & stampa:  
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.  
Cannaregio, 5104/b - Venezia  
Tel. 041 52.85.667  
Fax 041 24.47.738  
e-mail: [grafart@libero.it](mailto:grafart@libero.it)