

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. 2 - Aprile-Giugno 2001 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



EUCARISTIA PER BUONI E CATTIVI?*

† Germano Pattaro

Che cosa significa celebrare e vivere l'eucaristia? Che cosa ne deriva, in termini di impegno verso gli altri? Vorrei suggerirvi una riflessione che ruota attorno a questo tema: eucaristia e servizio.

L'eucaristia non deve chiudersi in se stessa: la sua porta è sempre spalancata verso gli altri; non è un'esperienza da viverci per conto nostro, ma dovrebbe provocare dentro di noi una tensione verso i fratelli.

Qui si annida subito un pericolo, di cui non ci si accorge facilmente. Spesso, chi ci guarda dall'esterno, chi non crede o crede poco, chi crede all'uomo piuttosto che a Dio, fa una strana osservazione che in qualche modo ci riguarda tutti: noi cristiani diamo la sensazione che i nostri incontri liturgici, i nostri incontri di preghiera, le nostre eucaristie siano qualche cosa di separato. Si dice che noi abbiamo bisogno di metterci in disparte per adorare Dio, per incontrarci con lui; per fare questo abbiamo bisogno di lasciare il resto. Ogni chiesa ha una porta, e quella porta sembra separare ciò che accade dentro da quanto succede fuori.

Dobbiamo allora domandarci: come celebriamo l'eucaristia? È proprio vero che ci separiamo dagli altri, che dobbiamo lasciare tutto fuori della chiesa, dimenticandoci di quello che siamo negli altri sei giorni della settimana e inventando la domenica come un giorno "diverso"? È proprio vero che quando entriamo in chiesa dobbiamo dimenticare la scuola, i compagni, la famiglia, l'amicizia, le gioie e le difficoltà, le nostre cose di ogni giorno per entrare in un'esperienza tutta particolare, "arcana", che va in un'altra direzione: non più la direzione del luogo dove noi viviamo, ma la direzione di Dio?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo aiutarci l'un l'altro a capire se essa è fondata o no. Se è fondata, dovremmo forse rimediare, domandandoci però se tentiamo di farlo per fedeltà al Signore oppure solamente per non subire critiche. Vi suggerirei, per questa riflessione, un grande principio cristiano, che io chiamerei "la legge del Vangelo".

Quante volte sentiamo dire, soprattutto tra gli adulti: - In fondo, chi ha fede è un fortunato - Non so se la cosa si ripeta anche tra i giovani. Aver fede, si dice, è una fortuna: il che vuol dire che chi non ce l'ha è uno sfortunato; tu hai qualcosa che gli altri non hanno. Quindi si aggiunge, volendo essere seri nell'osservazione: - Perché mai Dio dà la fede a qualcuno e lo rende fortunato e non la dà ad un altro, e lo lascia sfortunato? Come mai a te sì e a me no? Come mai a te tanto e a me niente? Come mai tu gli sei caro e di me si dimentica? Perché fa attenzione a te ed è distratto su di me? Che cos'hai tu perché egli ti preferisca e ignori me? Ecco allora la "legge del Vangelo". Dio nel Vangelo non dà mai qualcosa a qualcuno perché l'abbia e basta, perché se la tenga, perché sia più ricco, ma perché ricevendola la metta a disposizione degli altri.

Questo è un principio molto importante; lo possiamo tradurre anche così: Dio ci chiama, ci fa il dono di essere suoi, di conoscerlo, di sceglierlo. Ci fa questo dono, ma dice: "Quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti" (Mt 10,27). Quello che tu hai devi darlo agli altri.

Ricordate quando Gesù entra in casa di Zaccheo (cfr. Lc 19, 1-10): questi era un uomo che aveva rubato tutta la vita, considerato - in quanto pubblicano - uno dei peccatori più grandi del suo tempo, che era disonorevole frequentare. Gesù entra nella sua casa e dice: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa" (v. 9). Zaccheo è meravigliato che un uomo di Dio come Gesù si accorga di lui, perché gli altri si sentono contaminati a frequentarlo. Invece Gesù non bada a niente: entra in quella casa giudicata maledetta perché è la casa del ladro, di chi ruba volgarmente, sulla pelle degli altri. Zaccheo, infatti, era l'uomo delle tasse e non guardava in faccia nessuno: ricchi e poveri, li taglieggiava tutti, voleva tutto. Gesù entra in questa casa e Zaccheo è così felice che di tutto quello che ha metà la dà ai poveri ed il quadruplo agli altri, a coloro che egli ha derubato. L'aver incontrato Cristo non lo separa dal

mondo ma lo "mette in circolazione" verso gli altri in un atteggiamento diverso.

Al giovane ricco Gesù dice: "Vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi" (Mt 19,21). Il vendere tutto non è per non avere, ma per avere un'altra ricchezza, non quella usuale delle cose, una ricchezza da "mettere in circolazione", per diventare ricco di questo Gesù e donare.

Se è vero tale principio, dobbiamo verificare fino a che punto noi viviamo secondo questa legge: se veniamo a ricevere per dare, per celebrare, per donare, per stare presso Dio che ci chiama e ci visita, per andare verso gli altri. Verifichiamo se l'eucaristia è - per noi - un luogo dove siamo chiamati da Dio per essere inviati verso i fratelli. Mi pare che questo sia il punto della nostra riflessione. In altre parole, l'eucaristia è missionaria o no? Si celebra con la porta aperta o chiusa? A fianco della strada o in mezzo alla strada? Sta dentro la vita o al margine della vita?

Mi richiamerei ad una delle parabole in cui Gesù spiega ciò che egli vuol fare, definendolo "il regno di Dio". Che cos'è questo regno? Ce lo chiarisce una delle parabole dominanti, la cosiddetta "parabola delle nozze". Più volte nei Vangeli si parla di un re, di un signore, il cui figlio celebra le nozze, e che vuole invitare tutti a questo banchetto.

Nel capitolo 22 di Matteo (vv. 1-14) e nel capitolo 14 di Luca (vv. 16-24) leggiamo di un re che ha un figlio, ne prepara le nozze e perché queste riescano bene fa uccidere gli animali più grassi, imbandisce una buona mensa, in cui tutto è ricco e generoso: mancano solo gli invitati. Manda a chiamare chi di dovere: sono i vicini di casa, gli amici. Ma uno dice che ha un paio di buoi da provare e non può andare, un altro dice che ha una casa da inaugurare e non può andare, ognuno trova una scusa e non ci va.

Allora il signore chiama i suoi servi e dice: - Andate a chiamare non più gli amici, quelli che hanno diritto, ma tutti gli altri, gli estranei, quelli che non hanno alcun diritto -. I servi vanno fuori e vanno a chiamare tutti, si dice "sui marciapiedi" (voi sapete che sui marciapiedi stanno quelli che non contano, quelli che non hanno casa, che non sono niente, i qualsiasi della vita); anzi, "dietro le siepi" (dove sono cioè quei poveracci che girano al largo da tutto perché sono indisponibili, sono gli straccioni, quelli che puzzano, se volete, quelli che parlano male, quelli che sono già stati giudicati). - Chiamateli tutti - continua la parabola. Il signore, vedendo che i servi tornano, domanda: - Li avete chiamati tutti? -. - Sì, tutti, buoni e cattivi -. - Ma c'è ancora posto: andate fuori, raccogliete tutti, perché questa mensa la voglio piena.

Vorrei richiamare l'attenzione su due fatti. In primo luogo: vengono chiamati a questa mensa quelli che non hanno diritto; in secondo luogo: vengono chiamati a questa mensa tutti, buoni e cattivi, senza distinzione. Che cosa vuol dire? Che attorno a questa mensa ci si va non per quello che si è (si è niente), non perché si ha diritto, ma perché si è chiamati: siamo chiamati da Dio. Per essere concreti, pensate a quante volte noi celebriamo l'eucaristia senza sapere bene perché questo accade; andiamo in chiesa, ci sembra, perché l'ab-

biamo deciso noi, andiamo alla Santa Messa perché "si deve". Ci incontriamo intorno all'altare per abitudine, celebriamo questa eucaristia perché è nei doveri dei cristiani celebrarla, ascoltarla, parteciparla. In realtà, noi andiamo non perché abbiamo deciso noi, non perché è nostra abitudine, ma perché ogni volta Dio ci chiama lì. È come se il Signore dicesse: - Venite, io desidero stare con voi e non voglio che questa mensa sia vuota -. Se c'è posto, manda fuori nuovamente i servi: - Trovatene altri, scovateli dappertutto, ma li voglio tutti qui -.

Andare all'eucaristia significa andare con questo cuore, sapere che si va perché Cristo ci chiama lì, perché Egli desidera stare con noi, perché non vuole stare solo, perché quella mensa vuota a lui pesa e vuol celebrare questo incontro, questa comunione con noi.

Chi siamo noi che partecipiamo? Tutti: buoni e cattivi, vecchi e giovani, intelligenti e stupidi; siamo un gran baraccone. Ma provate a pensarci un attimo: ci rechiamo davvero così davanti a lui? O in certe celebrazioni ci sono soltanto quelli che si assomigliano? I giovani si fanno le loro eucaristie, oppure si ritrovano tra loro quelli che la pensano allo stesso modo, i più intelligenti. Così ci frazioniamo tutti, non sappiamo stare insieme, perché ci pare che un'eucaristia sia più bella se quelli che vi partecipano si assomigliano o nei pensieri, o nel modo di vivere, o nella serietà e nella coerenza delle loro scelte. Mettere insieme quelli che sono tanto diversi non sta bene.

Riguardo a questo riceviamo una prima smentita dal Vangelo. Noi siamo chiamati a stare accanto a nostro Signore, belli e brutti, giovani e vecchi, stupidi e intelligenti, progressisti ed integristi, come si dice oggi: tutti insieme. Che cosa ne viene fuori? Una grande confusione di gente tutta diversa: si va lì perché ci chiama lui, non perché siamo bravi noi.

Ecco allora un'altra verifica. Sappiamo davvero che quando celebriamo l'eucaristia andiamo non per stare insieme tra noi, ma per incontrare quel Signore che desidera - proprio lui - stare insieme con noi? Qui è la radice dell'eucaristia e bisogna capirla proprio bene. L'eucaristia innanzitutto è una proposta per cui Dio si apre verso di noi comunque noi si sia, bravi o non bravi, intelligenti o stupidi, vecchi o giovani, di un colore o di un altro. È lui che ama stare con noi.

Andare in chiesa a celebrare l'eucaristia significa sapere che ci chiama lui, che in qualche modo andiamo a fargli un piacere; bisogna averne coscienza. Ci chiama e gli facciamo il piacere di stare insieme, perché lui lo desidera. Quante volte leggiamo nella Scrittura, soprattutto nell'Antico Testamento: "Dio ama abitare in mezzo ai figli degli uomini". Pare che la passione segreta di Dio sia di non starsene solo per conto suo. Sembra quasi un Dio "poveretto", che non basta a se stesso ed ha bisogno di comunicare con noi. San Giovanni, all'inizio del suo Vangelo, dice: "Venne fra la sua gente" e aggiunge: "ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1,11). Anche se gli uomini non lo ricevono bene, egli non se ne va via: venuto nella sua casa, ci vuole stare perché ama porre la sua tenda in mezzo alle nostre tende.

Le domande poste fin qui ci permettono di verificare se le eucaristie che celebriamo noi hanno questa con-

sapevolezza e questa responsabilità.

La parabola delle nozze del figlio del re suscita, però, anche una seconda serie di domande: Dio, abbiamo detto, ci vuole tutti assieme, non uno a uno e separatamente, non i buoni da una parte e i cattivi dall'altra, non i migliori o i peggiori: ci vuole attorno a questa mensa tutti assieme, non vuol privarsi di nessuno di noi. Non c'è il numero chiuso per l'eucaristia, non c'è una porta stretta per cui possono passare solo alcuni, è una porta larga quanto il mondo, quanto le età e le capacità, quanto le esperienze. Tutti ci vuole lì e, se non siamo tutti, ci sta male lui prima di noi, perché non vuole che quella mensa sia vuota; la vuole "piena fitta", come dice la parabola.

Che cosa accade quando Dio ci vuole insieme? Quando noi stiamo insieme con lui, e lui sta insieme con noi, impariamo lentamente a stare insieme anche tra di noi. Noi non sappiamo stare insieme tra di noi: sappiamo stare insieme con quelli che ci piacciono, con quelli cui vogliamo bene, sappiamo tollerare un po' gli estranei; ma quelli che ci danno fastidio, pensiamo sia meglio lasciarli fuori. Cristo ci garantisce che lentamente è possibile cambiare. La comunità eucaristica lentamente e progressivamente impara a diventare tale. Ma Cristo è molto più unito a noi di quanto lo siamo noi a lui e tra di noi.

Però *bisogna* diventare comunità. Che cosa significa? Significa mostrare, imparando a stare insieme e praticando lo stare insieme, che lui sta in mezzo a noi, che fa comunione con noi. In questo modo noi dobbiamo dare il buon annuncio del fatto che lui ci ha visitato, che lentamente stiamo diventando una comunità, così che gli altri dicano: - Come è possibile che quei cristiani, così divisi per età, per intelligenza, per esperienza politica, psicologica o culturale, riescano a stare insieme? - È perché loro credono che il Signore li visita e lentamente si lasciano guarire da tutte le loro divisioni e mostrano come si può davvero, con lui e in lui, diventare una comunità.

Vorrei soffermarmi, infine, anche su un altro aspetto della parabola. Al termine del racconto di Matteo 22 c'è un fatto che ci turba molto. Il re entra al pranzo di nozze e vede che uno non ha la veste candida di rito (cfr. vv. 11-14). Voi sapete benissimo che il poveraccio che sta dietro le siepi o sui marciapiedi non ha dentro al sacchetto degli stracci la veste candida, da mettersi se mai un re lo chiama a nozze. Questa veste la dà il padrone di casa per onorare la sua mensa. Che senso ha che qualcuno non se la metta? Probabilmente questo fatto ha un doppio significato.

Il primo potrebbe essere questo. Questa persona è andata dal signore che la chiamava, ed è stata contenta, è andata come tutti; però poi si è guardata attorno e ha pensato: - Perché dovrei coprirmi davanti a questo signore? Se mi ha chiamato, vuol dire che sono degno, vuol dire che conto, che me lo merito, che insomma valgo davanti a lui; allora, che bisogno ho di coprirmi? -. Pensa di avere, in fondo, diritto di essere chiamato, mentre il signore ha detto: - Ho chiamato quelli che non hanno diritto -. L'essere chiamati è un dono, non è un diritto, non è un merito: è qualche cosa di sorprendente, di libero.

Inoltre, può darsi che questa persona in mezzo agli altri dicesse tra sé: - Quelli sì hanno il dovere di coprirsi; io parlo meglio, sono vestito meglio, sono più buono, più capace, più pulito, so stare a mensa, so le regole. Loro sì, poveretti, non sanno proprio niente: è giusto che si lavino e si cambino; ma io, che bisogno ho? Non sono come gli altri -. Ma il signore, che in fondo ha chiamato e voluto tutta questa gente per amore, con un'ira terribile prende il malcapitato e lo sbatte fuori, dove c'è "pianto e stridore di denti". Sembra perfino impossibile che sia lo stesso signore che ha fatto l'invito a mensa: perché è così duro? Perché quell'uomo non ha capito la sorpresa del dono, non ha capito che era uno come tutti gli altri, che non c'è diversità davanti al signore.

Ecco che cos'è una comunità: davanti al Signore che ci visita siamo tutti eguali, tutti abbiamo una veste da mettere, perché davanti al Signore siamo tutti poveracci; solo l'amore di Dio ci raggiunge e ci rende capaci di stare con lui. Chi celebra un'eucaristia separata, con i "suoi", è come chi non vuole mettersi la veste candida perché lui, tanto, non ne ha bisogno, non è come gli altri, vale di più. Questo non significa che un gruppo non possa celebrare l'eucaristia, ma poi deve confluire nella grande eucaristia della comunità, non essere fattore di separazione.

Celebrando l'eucaristia, cioè la presenza di Dio che ci visita, si diventa comunità solo progressivamente, lentamente. Nella comunità infatti hanno posto anche i cosiddetti "nemici". Ricordate quel duro inciso evangelico di Gesù: "Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. [...] Amate invece i vostri nemici" (Lc 6,32.35). "Amate i vostri nemici": il nemico non è solo quello che sta fuori dalla porta della chiesa, ma anche quello che sta in chiesa; ve lo portate addosso, nella vita di ogni giorno, quindi deve entrare anche lui a questa mensa. I cristiani sono una comunità in cui i nemici sfidano la propria inimicizia sottoponendola con fede al Signore e chiedendogli di guarirli.

Dall'inimicizia si viene fuori un po' alla volta, con la grazia di Dio. All'eucaristia bisogna portare tutte le nostre divisioni, le nostre differenze, le nostre difficoltà, sapendo che stiamo insieme per professare fede certa in questa realtà: che il Signore riuscirà lentamente a liberarci dalle nostre divisioni, dalle nostre separazioni, dalle nostre confusioni, dalle nostre opposizioni, dalle nostre baruffe, dal nostro isolamento, e così via. L'eucaristia è il luogo dove una comunità cresce lentamente ed impara a diventare tale. Ecco che cosa significa essere invitati da Dio, celebrare l'eucaristia che è un dono del Signore. Già potete intuire che, se l'eucaristia si deve celebrare così, non dev'essere inerte, pigra, né creare il ghetto dei credenti: essa diventa un'eucaristia tribolata, impegnativa, fa nascere l'impegno della carità tra quelli che vi partecipano. Voi sapete quanto è difficile, se in questa eucaristia ha diritto di esserci anche il nemico!

* *Meditazione tenuta ad un gruppo giovanile; senza data.*



LA SPERANZA CRISTIANA NELLA PACE UN BILANCIO TEOLOGICO*

Orioldo Marson

Punti di partenza e di riferimento

Il tema della pace ha rappresentato un luogo cruciale di attenzione e di meditazione del magistero culturale e teologico di don Germano Pattaro, come documentato dalla voce *Pace* da lui redatta prima del 1976 per il *Nuovo Dizionario di Teologia*¹; è un materiale vivo che "dà a pensare": tutt'altro che prevedibile, soprattutto capace di intercettare il nuovo in atto - dentro e fuori la teologia, dentro e fuori la Chiesa - nelle sue premesse e nelle sue promesse ma anche nei suoi limiti e nelle sue minacce. Nell'articolo che Paolo Inguanotto vi ha dedicato su "Appunti di teologia"², si dice che la riflessione degli anni '80/'90 avrebbe abbandonato le strade da lui intuite o segnalate e si sarebbe distratta rispetto agli interrogativi da lui posti: si tratta di verificare la verità di questa ipotesi e fare il punto della situazione.

Don Germano scriveva: "Il problema della pace riguarda la chiesa nella sua adempimento vocazionale. Essa vive nell'obbedienza della parola di Dio non per una contemplazione ma per essere segno operativo della forza liberante di Dio che salva l'uomo da ogni forma di schiavitù. Interrogarsi sulla pace appartiene al costitutivo essenziale del suo fondamento. In essa si gioca la speranza dei poveri, sì che, se dovesse mancare, i 'poveri' sono privi del sapere dove sia e dove passi il Cristo della pace promessa" (p. 1038).

Egli continuava soffermandosi sulle necessarie avvertenze e precauzioni da avere rispetto alla Bibbia e alla storia del passato, anche per una ragione specifica: "essere in grado di concludere un intervento storico sensato politicamente e socialmente, per non parlare solo ai credenti, così che la pace in cui essa [Chiesa] è impegnata non sia l'isola dei privilegiati che credono, ma una possibilità per tutti" (ivi).

In quella voce è vivo il soffio primaverile della stagione conciliare, dalla quale erano trascorsi circa dieci anni. Inoltre, viene evidenziata anche una questione metodologica. "Il Concilio apre un capitolo nuovo della riflessione teologica, perché lega la riflessione sulla pace al discorso sul regno di Dio. Esso propone questa pace come un segno dei tempi, da intendersi come un segno di liberazione pasquale. La pace pubblica diventa di conseguenza un impegno vocazionale della comunità dei credenti, in modo che essi vi sono coinvolti non più e non solo come singoli. E' l'intera comunità il soggetto operativo delle decisioni e delle scelte concrete, perché la pace è scadenza ritenuta missionaria. La chiesa infatti è 'semente' e 'profezia' del regno (LG 5), di cui la pace, che viene dal Cristo per diventare storia sociale, è manifestazione essenziale. Un fine, quindi, e non un mezzo per assicurare l'ordine" (p. 1032; cfr. p. 1045).

Sono così evidenziati alcuni dati di riferimento, che la stagione conciliare ci ha assicurato e che costituiscono altrettanti punti di non-ritorno. Naturalmente sullo sfon-

do si colloca la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, la profezia più alta della Chiesa in questo secolo sul problema della violenza e dell'ingiustizia nel mondo³.

Una domanda previa

A quale capitolo della teologia e, più in generale, della riflessione e dell'azione della comunità cristiana appartiene il tema della pace? Se parlare di pace significa parlare di rapporti - di rapporti fra comunità, popoli e nazioni, di rapporti da sanare e guarire, da rendere più giusti - allora si tratta di capire quale sia il punto di intersezione dell'impegno per la pace rispetto all'esperienza di fede, speranza e carità della comunità cristiana e all'intelligenza di queste; la teologia, infatti, cerca di essere *intellectus fidei et spei et caritatis; docta fides, docta spes, docta caritas*.

Il tema della pace non può che essere trasversale all'intera teologia, in quanto intrinseco alla vocazione cristiana, come propone il *Dizionario di teologia della pace*; nella prefazione ne vengono dichiarati il progetto e le motivazioni: "Il *Dizionario di teologia della pace* non presenta un'ennesima teologia al genitivo da aggiungere ad altre (teologia del lavoro, dello sviluppo, delle realtà terrene, ecc). E' la realizzazione di un ambizioso progetto: la pace non solo come oggetto della teologia - cosa non nuova - ma come *categoria-orizzonte-principio-simbolo* di tutta la teologia. In questo sta l'originalità e la novità dell'opera. [...] La questione pace, a partire specialmente dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, si è collocata sempre più al centro della vita della Chiesa. Altrettanto non è accaduto per la teologia, che ha continuato a trattare la pace come un tema tra i tanti, sia pure riservandole, specie negli ultimi decenni, un posto rilevante"⁴.

Vi sono, in particolare, tre ambiti distinti, ma che si implicano reciprocamente, in cui il tema della pace trova o può trovare sviluppo e risonanza, per diventare ricerca e prassi: l'ambito della teologia morale, quello dell'ecclesiologia e quello della fede cristologica e quindi della profezia. A questi ambiti corrispondono tre approcci diversi al tema, all'impegno e alla speranza della pace, tre sensibilità e tre orientamenti.

La pace nella dottrina sociale della Chiesa

Il tema della pace si colloca tradizionalmente nell'ambito della teologia morale, più precisamente della dottrina sociale della chiesa. In questo campo quali sono stati i passaggi più significativi?

Dopo la *Pacem in terris* e la *Gaudium et Spes*, la guerra del Golfo (16 febbraio-28 febbraio 1991) è stato l'evento drammatico che ha catalizzato una rinnovata ripresa di questo tema, rimasto ai margini delle attenzioni di pastori, teologi, intellettuali. Le ultime vicende relative alla ex-Jugoslavia (Bosnia e Kosovo) hanno portato all'approfondimento e alla chiarificazione di alcuni elementi. La voce del Papa si è fatta sentire;

nuovi dibattiti si sono sviluppati (cfr. "Rivista del clero italiano", febbraio 1991); è intervenuta la "Civiltà cattolica" pubblicando un editoriale che va sicuramente ricordato (*Coscienza cristiana e guerra moderna*, 142/III, 1991, pp. 3-16), in cui, riprendendo l'esigenza, anzi l'obbligo indicato dalla *Gaudium et Spes* a "considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova" (*mente omnino nova*) (GS 80) viene ribadita e sigillata la fine della dottrina della guerra giusta, acquisizione progressivamente maturata fino ad esiti irreversibili attraverso la *Pacem in terris* e la *Gaudium et Spes*.

Come documento che testimonia posizioni e consapevolezze ampiamente condivise in campo cattolico, vorrei proporre il *Catechismo degli Adulti* della CEI (1995), in cui troviamo espressi i nodi della discussione.

"Per affermare i suoi diritti, veri o presunti, la comunità politica ricorre talvolta alla violenza collettiva, organizzata, pubblica. E' la guerra, 'il mezzo più barbaro e più inefficace per risolvere i conflitti' (Giovanni Paolo II, Messaggio per la XV Giornata mondiale per la pace - 1 gennaio 1982). Il mondo civile dovrebbe bandirla totalmente e sostituirla con il ricorso ad altri mezzi, come la trattativa e l'arbitrato internazionale (Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* 52). Si dovrebbe togliere ai singoli stati il diritto di farsi giustizia da soli con la forza, come già è stato tolto ai privati cittadini e alle comunità intermedie.

Agli occhi del cristiano la guerra contraddice il disegno di Dio sulla storia, la sua iniziativa di riconciliazione in Cristo, 'nostra pace' (Ef 2,14). Non c'è conquista che possa giustificarla. La pace è preferibile alla vittoria (Cfr. S. AGOSTINO, *La città di Dio*, 4, 15).

Tuttavia, in caso di estrema necessità, qualora ogni altro mezzo si sia rivelato impraticabile, non si può negare ai popoli quel diritto alla legittima difesa che non si nega neppure ai singoli uomini (Cfr. *Gaudium et spes* 79). Per motivi analoghi è consentita l'ingerenza umanitaria armata da parte di un paese neutrale o di un'istanza internazionale, per mettere fine a una strage crudele tra due fazioni o due popoli in lotta. L'intervento armato dovrà in ogni caso essere proporzionato ai beni da salvaguardare e limitato agli obiettivi militari" (nn. 1037-1038, cfr. anche nn. 1039-1040)

Un insegnamento articolato, molto misurato, con delle chiarificazioni di particolare interesse, in cui si attesta, in maniera diretta se pur non sottolineata o argomentata, quello che il Concilio non era riuscito ad affermare: il dovere dei politici di eliminare le armi di distruzione di massa.

Sono tre i punti in cui la riflessione più recente - di cui il Catechismo CEI è espressione - si spinge oltre rispetto all'insegnamento conciliare, quantunque emergano ancora degli interrogativi bisognosi di rinnovati approfondimenti:

1. la precisa distinzione fra guerra giusta e legittima difesa di un popolo, intesa in senso sempre più stretto e interpretata alla luce del punto successivo (cfr. GS 79-80; E. CHIAVACCI, *Guerra ingiusta*, "Rivista di Teologia Morale", 23, 1991, pp. 157-163);
2. il riferimento decisivo ad una autorità sovranazionale che si impegni a far rispettare il diritto dei popoli per

il bene comune internazionale (cfr. G.B. GUZZETTI, *Guerra giusta. Note per un dibattito*, in RTM, 23, 1991, pp. 151-156);

3. la ricerca di uno statuto etico e giuridico dell'istituto della cosiddetta "ingerenza umanitaria, anche armata", strumento che trova accreditamento sempre maggiore a vari livelli (cfr. G. DE ROSA, *E' cambiato l'atteggiamento del Papa nei confronti della guerra?*, in "Civiltà Cattolica", 143/III, 1992, pp. 504-511.

Bisognerà, inoltre, interrogarsi sulla perdita di rilevanza del dibattito sull'obiezione di coscienza, in primissimo piano nel 1976, tema che allora Pattaro considerava "banco di prova per saggiare l'attendibilità o meno delle teologie che si interrogano sulla pace" (p. 1044).

Un utile lavoro, qui non direttamente presentato, potrebbe essere quello di esaminare gli interventi dei vari episcopati o di singoli vescovi sul tema della pace⁵; va segnalato che a partire dal 1983 - anno in cui molti episcopati si sono pronunciati - sono stati prodotti molti documenti, tanto da poter dire che quasi tutte le Conferenze episcopali, soprattutto quelle europee ma non solo esse, hanno fatto sentire la loro voce. Accettando il rischio di una semplificazione estrema, si può affermare che l'orizzonte in cui i documenti si collocano è quello sin qui delineato.

Va riconosciuto che, in questi ultimi anni, e particolarmente dopo le vicende nell'ex Jugoslavia, il movimento pacifista sembra essersi avvicinato a questo atteggiamento, sensibile e attento alla dimensione politica dell'azione per la pace.

"Ognuno di noi ha sperimentato il senso di impotenza che nasce dall'impossibilità di entrare dentro le situazioni per cambiare le regole. L'impotenza di fronte alle autorità croate che, malgrado i messaggi favorevoli dei loro leader (Tudjman e Boban), ci vedevano come gli amici dei loro nemici. L'impotenza di fronte al clero locale che sembra amare più la nazione del Vangelo e si dimostra insensibile verso ogni discorso ecumenico. L'impotenza di fronte alle Nazioni Unite, che ci ostacolavano in ogni modo, fornendo anche false informazioni sulla pericolosità del percorso. Di fronte al Governo italiano, che ci invitava a desistere poiché saremmo stati d'impiccio in caso di attacco militare da parte della Nato. E di fronte all'Europa, capace solo di far rombare i bombardieri o mandare i propri militari a morire (Mogadiscio docet), mai di farsi edificatrice di pace e di giustizia"⁶.

Emerge dunque un pacifismo che si vuole misurare fino in fondo con la politica, che si fa politica, accettando di misurarsi sul terreno arduo e contraddittorio delle soluzioni politiche e delle alternative militari.

"Quello di domani non potrà essere il pacifismo passivo, che fa propria la morale del martirio e che preferisce il sacrificio personale piuttosto che ricorrere all'uso della forza, né potrà identificarsi con l'irenismo commovente e generoso, ma spesso folcloristico ed emotivo. Quello di domani dovrà essere un pacifismo attivo e militante che, muovendo dalla convinzione che la guerra è una istituzione storicamente esaurita, si adopera per dare vita ad un programma di lotta nei

confronti della cultura che produce la guerra, ovvero la civiltà tecnologico-militare, con i suoi valori di stampo cavalleresco e i suoi ideali da regime compatto da riuscire a contrastare i gruppi di potere interessati alla guerra”⁷.

Una scelta che chi non condivide chiama “tutta politica”, letta come allineata rispetto alle posizioni assunte dal papa e dai vescovi⁸.

C'è un aspetto che riveste una centralità assoluta e che si presenta come determinante rispetto ad ogni teologia morale sulla pace, punto che avrebbe potuto trovare indicazioni e proposte più esigenti: la giustizia nel mondo. Tutto il resto rischia di risultare drammaticamente provinciale senza questo orizzonte. Già Pattaro rilevava come caratteristica del nuovo contesto entro il quale si colloca l'antico tema della pace la situazione di guerra economica tra Nord e Sud del mondo e comunque il conflitto reale e grave creato da meccanismi sistemici di sfruttamento. “Il processo di liberazione è il nuovo traguardo della pace, nel quale la libertà diventa giustizia concreta” (p. 1046). Al riguardo si poneva numerosi interrogativi, con l'umiltà di arrivare a affermare: “La teologia non è in grado di dire molto a questo riguardo, non tanto sul piano di principio quanto sul piano operativo della scelta dei mezzi e delle strategie per realizzarli” (ivi). Negli anni del Giubileo che cosa sta annunciando la Chiesa?

Qui si tocca un nodo cruciale riguardo alla pace. Ritengo di non poter entrare in argomento con la necessaria completezza e neppure con una sufficiente competenza; riconosco che si tratta di un limite consapevole del bilancio che sto proponendo, frutto di una scelta sofferta. Qui si dovrebbe aprire un nuovo capitolo, ancor più complesso, impegnativo e urgente: mi limito a segnalare la questione.

Come Gesù voleva la sua Chiesa?

Esiste un secondo approccio alla questione della testimonianza cristiana della pace, non necessariamente alternativo ma sicuramente dislocato rispetto al precedente, per le priorità che richiede. Si tratta di una sensibilità che s'è fatta strada progressivamente, che rimane piuttosto marginale e silenziosa, che propone speranze e esigenze antiche e in certo senso originarie in maniera rinnovata, con una sua punta di radicalità. Ci si chiede se il primo e principale contributo dei cristiani sia quello di elaborare e offrire una dottrina e una strategia della pace fra comunità, popoli e nazioni, chiamando tutti i responsabili a confrontarsi con essa - è il caso dell'insegnamento sociale - o se non sia invece vocazione sorgiva e originale dei discepoli di Gesù quella di offrire un'esperienza evangelica di *shalom*, per dare una testimonianza credibile e efficace di rinnovamento delle relazioni umane e sociali.

*Gesù come voleva la sua comunità?*⁹ è il titolo di una riflessione biblica, teologica e pastorale di Gerhard Lohfink, che ritengo fra le proposte e le provocazioni più valide degli ultimi anni. La comunità cristiana - afferma il teologo tedesco - è quella società fraterna e alternativa in cui si rende visibile e attraente il sogno di pace di Dio, la sua speranza di un'umanità trasfor-

mata. Credo che non ci si possa sottrarre alla forza di questa riflessione, non per contestare la legittimità o la validità della dottrina sociale della chiesa e delle sue affermazioni, ma per recuperare il terreno proprio e irrinunciabile dell'evangelo della pace, terreno da cui quell'evangelo acquista spessore, pregnanza, senso: il terreno rappresentato dalla vita della comunità cristiana, sacramento della speranza.

Come saggio di quanto Lohfink viene affermando, può valere la riflessione condotta su Is 2,3-4.

“Questo testo di Isaia sul pellegrinaggio escatologico dei pagani a Sion e sull'inizio della nuova società di Dio ha un rilievo straordinario nell'esegesi patristica. I primi Padri sono convinti che la promessa di Isaia si è adempiuta. Il tempo della salvezza di cui parlava Isaia è spuntato; la parola di Dio è venuta: il nuovo ordinamento sociale di Dio è proclamato. La casa del Signore è già ampiamente visibile su tutti i colli, e i popoli affluiscono ormai assieme nella casa di Dio. La profezia si è realizzata perché tutti i popoli sono confluiti nell'unica chiesa e perché in questa chiesa si realizza lo *shalom*. [...]

‘Dalla legge e dalla parola che sono uscite da Gerusalemme attraverso gli apostoli di Gesù abbiamo imparato l'adorazione di Dio, e ci siamo rifugiati presso il Dio di Giacobbe e il Dio d'Israele. Sebbene fossimo così esperti in fatto di guerra, di assassinio e di ogni specie di mali, abbiamo trasformato su tutta la terra i nostri strumenti di guerra: le spade in aratri, le lance in falci; e ora costruiamo il timor di Dio, la giustizia, l'umanità, la fede e la speranza, quella speranza che ci viene data dal Padre stesso attraverso il Crocifisso’ (GIUSTINO, *Dialogo*, 110,2s.).

‘Noi non impugniamo più la spada contro un popolo e non impariamo più l'arte della guerra, perché attraverso Gesù siamo diventati figli della pace’ (ORIGENE, *Contra Celsum*, V,33). [...]

Se vogliamo cogliere in maniera corretta il significato dei passi patristici citati, non dobbiamo disattendere il loro contesto vitale. Abbiamo visto che si tratta originariamente della polemica con il giudaismo: la cosa è chiara in Giustino, Ireneo e Tertulliano.

Ma i giudei hanno tutte le ragioni per obiettare: come può essere venuto il Messia, se nel mondo non è cambiato nulla? Se il Messia fosse venuto, dovrebbe essersi avverata almeno la profezia di pace di Is 2,4. Invece non se ne vede nulla. Il mondo è ancora pieno di guerre, e gli uomini continuano con i loro conflitti. Perciò Gesù di Nazaret non può essere stato il Messia.

L'obiezione giudaica dev'essere presa seriamente, senza riserve: è l'obiezione più forte che si dia contro il cristianesimo. Essa tocca il nervo vitale della fede cristiana. I Padri che abbiamo ascoltato la prendevano evidentemente con assoluta serietà. Soprattutto: essi non ne contestavano la premessa; essi erano cioè pienamente d'accordo con il giudaismo che alla venuta del Messia il mondo doveva cambiare effettivamente.

La risposta dei primi Padri alla fondamentale obiezione giudaica non era dunque che il mondo non ha bisogno di cambiare per noi perché la redenzione si compie in maniera invisibile o si compie soltanto alla fine del mondo. La loro risposta era invece la seguente: il

Messia è venuto e il mondo è effettivamente cambiato. Esso è cambiato nel popolo del Messia, che vive secondo la legge di Cristo. Nel popolo messianico della chiesa non c'è più violenza: qui sono diventati tutti 'figli della pace' (Lc 10,6). Qui si preferisce porgere l'altra guancia che restituire il colpo ricevuto (Mt 5,39). Qui si disimpara l'arte della guerra. Dunque, Isaia 2 ha già trovato compimento nella chiesa.

Una cosa appare subito chiara: questa risposta è estremamente pericolosa. Essa fa correre a tutta la cristologia il rischio di essere un giorno smentita dalla realtà della chiesa"¹⁰.

Sicuramente ci troviamo di fronte ad un invito appassionato alla cura dell'esperienza comunitaria cristiana come luogo decisivo della speranza e dell'impegno; non in senso chiuso ed esclusivo, non con la pretesa di indicare modelli o forme, ma con la convinzione che è in gioco l'obbedienza alla volontà fondamentale del Signore Gesù e quindi l'identità stessa della missione cristiana nel mondo.

In questa prospettiva, il tema dell'educazione alla pace acquista un significato nuovo: l'esperienza stessa si fa educazione e proposta. Ciò può essere ulteriormente approfondito dalla lettura di qualche passo di un altro recente volume dello stesso Lohfink.

"La Chiesa non ha impedito le due guerre mondiali. Né lo poteva fare. Le piombarono addosso. Ma ciò che oggi fa riflettere è qualcosa d'altro, al di là dei due conflitti in sé: la Chiesa è il corpo di Cristo oltre ogni confine, popolo di Dio tra le nazioni. Il fatto che nel 1914 dei cristiani, dei battezzati siano partiti con entusiasmo per la guerra, a combattere contro altri cristiani, altri battezzati... non venne in alcun modo percepito come violazione sacrilega di ciò che la Chiesa per sua natura è. Questa fu la vera catastrofe. E che la guerra hitleriana fosse una "guerra criminale", alla quale i cristiani in Germania avrebbero dovuto opporsi fin dall'inizio, non rappresentò affatto un problema in grado di sconvolgere la coscienza di un grande numero di persone.

Qui non interessa se quest'opposizione fosse allora possibile oppure no, e che cosa avrebbe comportato. Ciò che conta rilevare è che la partecipazione di una grandissima parte di battezzati alle due guerre non sia stata assolutamente percepita in Germania come problema di coscienza cristiana. La stessa cosa vale per la totale inerzia della Chiesa quando andarono a fuoco le sinagoghe. I cristiani di Germania avrebbero dovuto mettersi dalla parte delle sorelle e dei fratelli Ebrei. Da bambino ho visto uomini e donne costretti a cucirsi sul vestito la stella di Davide; qualche tempo dopo non li vidi più.

Tutto questo prova che nella prima metà del XX secolo la fiorente Chiesa cattolica di Germania, con la sua abbondanza di chiamati alla vita sacerdotale e religiosa, con le innumerevoli associazioni e istituzioni, il

suo movimento liturgico, la notevole frequenza alle celebrazioni del culto e il diffuso clima cristiano che ancora esisteva o che si stava rinnovando, non poggiava sotto ogni aspetto su un fondamento solido. C'erano in parte terreni molto fragili, estese cavità che in ogni momento potevano sprofondare. Non furono semplicemente le tradizioni ormai vuote di senso a favorire, nella seconda metà del XX secolo, l'estinzione della fede in molte famiglie cristiane. Lo stesso accadde là dove la vita ecclesiale era ancora fiorente o era rifiorita. Proprio per questo ne ho voluto parlare"¹¹.

Né una Chiesa solo spirituale, una *societas in cordibus*, una comunità delle anime; né una riforma che punti primo luogo al cambiamento di strutture, ruoli, dottrine teologiche o morali; né solo un impegno di traduzione delle antiche verità per l'uomo d'oggi: ma un rinnovamento profondo, che punti alla costruzione di esperienze comunitarie significative. *L'assenza di luogo per l'esperienza cristiana*: ecco il dramma.

Non va sottovalutata la proposta di Lohfink: la Chiesa si pone come segno credibile solo se diventa comunità fraterna e alternativa. I temi della conversione e della riforma, della povertà delle istituzioni e delle persone, del dialogo ecumenico, di rapporti veri fra uomini e donne all'interno delle comunità, la ricerca di giustizia e di solidarietà fra le chiese povere e quelle ricche, di equilibri diversi fra il centro e la periferia, l'esercizio evangelico dell'autorità, il dialogo fra cristiani e appartenenti ad altre religioni, sono tutt'altro che irrilevanti all'interno del cammino della pace.

(continua)

* Conferenza tenuta al Centro Pattaro il 25 novembre 1999.

¹ G. PATTARO, *Pace*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1982, pp. 1031-1050 (le citazioni saranno date da questa edizione).

² Cfr. P. INGUANOTTO, *Le guerre e la pace: un ricordo di don Germano Pattaro*, "Appunti di teologia", 12 (1999), n. 3, pp. 1-5.

³ Il tema è stato trattato su queste pagine da Giorgio Campanini: *Oltre la "guerra giusta": la stagione del Concilio Vaticano II*, "Appunti di teologia", 14 (2001), n. 1, pp. 3-7 (N.d.R.).

⁴ *Dizionario di Teologia della pace*, a cura di L. Lorenzetti, EDB, Bologna 1997, p. 5.

⁵ Cfr. *Il disarmo e la pace*, EDB, Bologna 1982; *Magistero di pace. Lettere pastorali delle Conferenze episcopali*, a cura di G. Novelli, Borla, Roma 1984; G. MARI, *Magistero di pace*, in *Dizionario di teologia della pace* cit., pp. 572-578.

⁶ E. REBUFFINI, "Mir Sada" o l'insostenibile leggerezza del pacifismo, "Testimonianze", 36 (1993), n. 357, p. 46.

⁷ *Ivi*.

⁸ Cfr. M. TOSCHI, *La crisi del pacifismo*, "Missione oggi", 1996, n. 4, pp. 17-39.

⁹ G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere oggi*, San Paolo Edizioni, Milano 1990.

¹⁰ *Ivi*, pp. 227.229.231-232.

¹¹ G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo Edizioni, Milano 1999, pp. 357-358.

GESÙ RIVELA LA MISERICORDIA DEL PADRE*

Rinaldo Fabris

Il Vangelo di Luca è conosciuto nella tradizione come "il Vangelo della mansuetudine di Cristo" (Dante) soprattutto per il capitolo quindicesimo nel quale Gesù, alla critica mossagli dagli scribi e dai farisei, perché "riceve i peccatori e mangia con loro" (Lc 15,1-2), risponde con tre parabole dette "della misericordia".

La "misericordia" di Dio nel terzo Vangelo

Il tema della "misericordia" nel terzo Vangelo è in realtà annunciato fin dai primi due capitoli, dedicati alle origini di Gesù. Nel cantico di Maria di Nazaret, il *Magnificat*, in risposta al saluto ispirato di Elisabetta, compare per due volte il riferimento alla "misericordia" di Dio. La madre del Messia rilegge la sua storia personale sullo sfondo dell'azione salvifica di Dio, l'onnipotente e il santo che "stende la sua misericordia su quelli che lo temono" (Lc 1,49). Maria ripercorre le tappe della storia di salvezza e mette in risalto lo stile dell'agire di Dio che abbassa i potenti e innalza gli umili. Egli "ha soccorso Israele suo servo, ricordandosi della sua misericordia come aveva promesso ad Abramo e alla sua discendenza per sempre" (Lc 1,54-55). Lo stesso tema ricompare nel *Benedictus*, il cantico di Zaccaria, il quale, pieno di Spirito Santo, benedice "il Signore, Dio di Israele che ha visitato e redento il suo popolo". Anch'egli colloca l'evento della nascita di suo figlio sullo sfondo della storia delle promesse di Dio che "ha concesso misericordia" ai padri ricordandosi della sua alleanza. Il dono della salvezza di Dio, che consiste nel perdono dei peccati, affonda le sue radici nella "bontà misericordiosa del nostro Dio". La frase del testo greco *splánchna eléous theôu hemôn* è un calco di un modo di dire biblico ebraico, dove la metafora "viscere", *rahamîm*, evoca l'amore profondo istintivo del padre e della madre (cfr. Os 11,8).

Anche il nome dato al figlio di Zaccaria, secondo la rivelazione dell'angelo Gabriele - *Johanán*, Giovanni, "il Signore ha fatto grazia" - rimanda all'immagine di Dio misericordioso. Infatti i vicini e i parenti di Elisabetta al momento della nascita del bambino si rallegrano con lei perché "il Signore aveva esaltato la sua misericordia" (Lc 1,58). L'attributo "misericordioso" evoca l'autopresentazione di Dio tipica della tradizione biblica a partire da Es 34,6: "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso - 'El rahûm we hanûn - lento all'ira e ricco di grazia - *hesed* - che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato..." (cfr. Sal 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,7). Questa formula liturgica esprime la fede tradizionale ebraica che riconosce l'iniziativa gratuita di Dio che salva e perdona.

Misericordia e perdono

Accanto al termine greco *éleos* che traduce l'ebraico *hesed*, "amore leale", fondamento dell'alleanza gratuita di Dio, il terzo evangelista ricorre al vocabolo greco *châris* per esprimere l'amore benigno e gratuito di Dio.

Nel discorso programmatico di Nazaret Gesù annuncia il compimento della promessa di Isaia relativa all'anno della liberazione e del perdono. Quelli che lo ascoltano gli rendono testimonianza e sono meravigliati delle "parole di grazia" che egli proclama (Lc 4,22). Un esempio della grazia di Dio che Gesù rende presente nei suoi gesti e nelle sue parole si ha nel racconto lucano della donna peccatrice in casa di Simone il fariseo, dove Gesù è ospite. Ai farisei scandalizzati perché egli non condanna la donna peccatrice, risponde con il racconto della parabola dei due debitori, uno di cinquecento denari e l'altro di cinquanta, ai quali il creditore condona tutto il debito. Gesù chiede a Simone: "Chi dunque lo amerà di più?". Simone risponde: "Suppongo quello a cui ha condonato di più". Gesù applica la parabola alla sua situazione di "ospite" accolto e riconosciuto come tale dalla donna peccatrice. Alla fine egli, rivolto al fariseo che ha trascurato i gesti di accoglienza ospitale, dichiara: "Perciò ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati perché ha molto amato" (Lc 7,36-50). Gesù quindi annuncia alla donna il perdono dei suoi peccati e la congeda con queste parole: "La tua fede ti ha salvata. Va' in pace!".

Le parabole della misericordia (Lc 15,1-32)

Ai discepoli Gesù rivolge l'invito ad essere misericordiosi come è misericordioso il loro Padre (Lc 6,36). Per cogliere il contenuto di questo invito si deve tenere presente quello che Gesù ha fatto e ha detto. Infatti nelle sue parole e nei suoi gesti Gesù rende presente e visibile il volto del Padre misericordioso. L'immagine di Dio rivelata da Gesù si intravede nelle tre "parabole della misericordia" che fanno parte della sezione del viaggio lucano. In questa sezione è riunito il materiale che l'autore ha messo insieme grazie alle sue accurate ricerche per fare un resoconto ordinato dedicato a Teofilo onde dimostrare la "solidità" delle parole di cui ha avuto notizia. Nella prospettiva lucana non si tratta solo delle informazioni storiche sugli avvenimenti cristiani, ma anche della piena realizzazione delle promesse di Dio. Con queste parabole Gesù giustifica le sue scelte appellandosi allo stile dell'agire di Dio.

La parabola evangelica (dal greco *parabolè*, "accostamento", "paragone") è una forma letteraria in cui, per mezzo di immagini o termini metaforici desunti dalla vita, si rimanda all'agire sovrano di Dio. Essa corrisponde al termine ebraico *mashâl*, che indica alcune forme di linguaggio simbolico presenti nei testi profetici e sapienziali (cfr. Pr 1,1-7). Due note parabole bibliche sono quella raccontata dal profeta Natan a Davide e quella di Isaia rivolta e applicata agli abitanti di Gerusalemme (2Sam 12,1-7; Is 5,1-7). La parabola, a differenza della "favola", stabilisce un rapporto dialettico tra il parabolista e gli ascoltatori. Essa è una tecnica di comunicazione coinvolgente, che fa leva sulla drammatizzazione dialogica per introdurre gli interlocutori nella nuova prospettiva del parabolista.

La parabola evangelica traspare a livello linguistico, in forma narrativa, la situazione di contrasto tra due prospettive. Il suo scopo è quello di coinvolgere gli ascoltatori nel dramma rappresentato dal racconto e farli passare dalla loro prospettiva a quella del parabolista e metterli in condizione di valutare e prendere una decisione corrispondente. Dunque si può dire che la parabola "è un metodo di comunicazione di tipo drammatico e dialogico"¹.

L'introduzione della parabola

Nel genere parabolico che contraddistingue il modo di comunicare di Gesù rientra la parabola del "padre e dei due figli", impropriamente chiamata parabola del "figlio prodigo" (Lc 15,11-32). La parabola è preparata da due piccole parabole gemelle, quella del "pastore che cerca la pecora perduta" (Lc 15,4-7) e quella della "donna che cerca la dramma smarrita" (Lc 15,8-10). Le tre parabole sono introdotte da una cornice letteraria che riflette la situazione vitale tipica di Gesù che condivide la mensa con i peccatori. Luca riprende questa immagine tradizionale di Gesù e in forma programmatica dice che "si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo" (Lc 15,1). Questo fatto suscita la reazione dei maestri della legge impegnati nella scrupolosa osservanza delle norme di separazione dalle persone che vivono in situazione di "impurità" rituale. Luca dice che "i farisei e gli scribi mormoravano" e riporta in forma diretta la loro accusa: "Costui riceve i peccatori e mangia con loro" (Lc 15,2). La purità della mensa fa parte delle preoccupazioni che contraddistinguono il movimento dei farisei con i loro maestri interpreti della legge biblica.

A questa reazione dei farisei e degli scribi Gesù risponde con il racconto delle tre parabole. Le prime due sono costruite come una domanda retorica: "Chi di voi se ha cento pecore..." o "quale donna se ha dieci dramme...". La risposta presupposta è positiva: "Sì, capita proprio così". Le due parabole fanno leva sul tema della *gioia* e della *festa* per il ritrovamento di quello che era perduto (Lc 15,6.9). Sullo sfondo dell'immagine dell'uomo che "chiama gli amici e i vicini" per far festa con lui o della donna che "chiama le amiche e le vicine" per rallegrarsi con lei, sta la situazione vitale di Gesù che mangia e fa festa per l'incontro con quello che era perduto ed è stato trovato (cfr. Lc 19,10). Ambedue le parabole sono seguite dalla loro applicazione "ecclesiale": Dio fa festa per un (solo) peccatore che si converte (Lc 15,7.10).

La struttura della parabola

Il racconto parabolico inizia con la presentazione dei protagonisti: "un padre aveva due figli" (Lc 15,11). Questo è anche il vero titolo della parabola. Subito viene presentata la situazione che dà avvio al dramma: la divisione del patrimonio familiare. L'iniziativa è presa dal "figlio minore" che chiede al padre la parte che gli spetta (Lc 15,12). A questo punto inizia il primo atto del dramma: il *distacco del figlio dal padre* (Lc 15,13-20a). Il figlio più giovane, in virtù dei suoi diritti ereditari, se ne va con quanto gli spetta verso una forma di libertà tesa alla ricerca dell'autonomia e

dell'indipendenza dall'ambiente familiare. Questo però lo conduce ad uno stato di schiavitù e di dipendenza totale: egli è costretto dalla miseria a mettersi al servizio di uno straniero che lo manda a pascolare i porci. Questi animali considerati impuri nella Bibbia sono associati al mondo dei pagani. La necessità di condividere il cibo dei porci indica lo stato di estrema impurità del figlio lontano dalla casa paterna. In questo stato di miseria e di totale abbandono il figlio ripensa all'ambiente paterno. Luca, che riporta il racconto di Gesù, in questo caso evita il lessico del pentimento e della conversione - i verbi *metanoëîn*, "pentirsi" e *epistropheîn*, "convertirsi". Il soliloquio del figlio minore è introdotto da questa espressione: "Entrò in se stesso". Il figlio decide di tornare non perché pentito o convertito, ma solo per il bisogno di mangiare il pane che anche i servi in casa di suo padre hanno in abbondanza. Egli infatti non ha il coraggio di presentarsi al padre come figlio - "non sono più degno di essere chiamato tuo figlio" - perché ha commesso un peccato enorme contro il cielo e contro il genitore. Chiede perciò di essere trattato come uno dei suoi servi. Per rendersi conto del "degrado" di chi è decaduto dalla condizione di figlio a quella di schiavo, è opportuno tenere presente lo sviluppo delle sequenze narrative:

1. partenza e allontanamento dalla casa paterna
2. miseria e mancanza di cibo
3. schiavitù presso un padrone straniero
4. degradazione per avere il cibo dei porci, animali immondi
5. riflessione del figlio sul pane e decisione di tornare a casa come un servo.

Qui si innesta il secondo atto: *l'incontro del figlio col padre* (Lc 15,20b-24). Il protagonista di questa scena centrale è il padre. Egli segna la svolta decisiva verso la vera "conversione" del figlio. Dimenticando ogni forma di calcolo e di offesa ricevuta, il padre va incontro al figlio, lo accoglie senza riserve e lo riabilita pienamente nella sua condizione precedente. I gesti del padre sono motivati dal fatto che egli, quando il figlio è ancora lontano, lo vede e "commosso" gli corre incontro, gli si getta al collo e lo bacia. La distanza che separa il figlio dal padre - "era ancora lontano" - è superata dalla iniziativa del padre che è spinto dalla compassione. Il verbo lucano *splanchnizesthai*, "essere colpito nelle viscere", è ripreso dal testo di Os 11,8. Dio che ha liberato e fatto crescere Israele, come fanno un padre e una madre con il proprio figlio, di fronte alla sua ribellione vorrebbe abbandonarlo, ma il suo cuore "si commuove" e il suo "intimo fremere di compassione" (Os 11,1-8). Luca adopera lo stesso verbo quando descrive l'incontro di Gesù a Nain con il corteo funebre che porta alla tomba il figlio unico di una madre vedova: "Vedendola il Signore ne ebbe compassione..." (Lc 7,13). Anche il samaritano che per caso passa lungo la strada dove si trova l'uomo aggredito dai briganti, derubato e ferito a morte, quando "lo vide e n'ebbe compassione" (Lc 10,33). Da questo impulso viscerale derivano tutti i gesti successivi del samaritano che si "prende cura" di quell'uomo bisognoso. Anche nella parabola del padre la compassione sta all'origine dell'accoglienza e della riabilitazione del

figlio. Infatti il padre tronca le parole del figlio - "non sono più degno di essere chiamato tuo figlio" - e con una serie di imperativi dati ai servi lo riabilita pienamente nella condizione filiale. La veste, l'anello e i sandali sono i segni visibili dell'uomo libero. Il culmine del secondo atto è rappresentato dal festino eccezionale che il padre fa preparare. Sempre rivolgendosi ai servi egli dice: "Portate il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato" (Lc 15,23-24). Anche in questo caso è opportuno tener presente l'ordine delle sequenze narrative che vanno in crescendo fino alla dichiarazione conclusiva del padre:

1. iniziativa del padre "commosso": lo vede, gli corre incontro, gli si getta al collo e lo bacia
2. riabilitazione del figlio mediante tre segni: la veste, l'anello e i calzari
3. preparazione del banchetto sontuoso con il vitello grasso e la festa
4. giustificazione dell'accoglienza del figlio "perduto e ritrovato".

La parabola si conclude con il terzo atto del dramma: *l'incontro del padre con il figlio maggiore* (Lc 15,25-32). Anche di fronte al figlio maggiore che rifiuta di partecipare al suo festino per il ritorno del figlio minore, il padre prende l'iniziativa. Alla reazione negativa e aggressiva del figlio maggiore - "egli si indignò e non voleva entrare" - il padre esce fuori a pregarlo. In questo dialogo finale la parabola raggiunge il vertice. In questa scena si contrappongono due prospettive e due atteggiamenti: il padre rivela il suo amore compassionevole, mentre il figlio maggiore manifesta la rabbia, la gelosia e il disprezzo nei confronti del fratello. Il fratello maggiore, che dichiara "io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando", traccia il profilo del fariseo osservante (cfr. Lc 18,11-12). In sostanza egli accusa il padre di essere ingiusto perché accoglie il "peccatore" e non riconosce il "giusto" osservante della legge. Il padre gli risponde invitandolo nella logica dell'alleanza - "tutto ciò che è mio è tuo" - a partecipare alla sua gioia e festa per il ritrovamento di un figlio che rappresenta una nuova nascita alla vita. In questa nuova prospettiva il figlio maggiore è in grado di ritrovare anche il rapporto con "suo fratello". Le sequenze narrative di questo terzo atto, articolato in due momenti, ne rivelano lo sviluppo:

- A. il figlio maggiore e i servi (Lc 15,25-28a)
 - A1. fuori casa, nei campi a lavorare
 - A2. ritorna a casa
 - A3. dialogo con i servi e reazione emotiva: "si arrabbiò"

- A4. non vuole entrare a far festa con il padre e il fratello
- B. il padre e il figlio maggiore (Lc 15,28b-32)
 - B1. iniziativa del padre: "uscì a pregarlo"
 - B2. dialogo tra il padre e il figlio maggiore
 - accusa del figlio: ingiustizia del padre nei suoi confronti
 - risposta del padre: la logica delle relazioni familiari (formula di alleanza)
 - B3. giustificazione dell'accoglienza del figlio minore (Lc 15,24//15,32).

Il messaggio della parabola

Il messaggio della parabola del "padre e dei due figli" si può riassumere in questi termini: *l'amore e la bontà di Dio si rivelano in una forma che sconvolge gli schemi e le attese umane*. Gesù con questa parabola risponde agli scribi e ai farisei osservanti con la novità dell'amore straordinario e sconvolgente di Dio che si rende presente nei suoi gesti e nelle sue parole. Questa è la nuova forma di "giustizia", diversa da quella meritocratica e contrattuale del fratello maggiore, incapace di entrare nella nuova logica del padre. Il padre, che è il vero protagonista del racconto parabolico di Gesù, fa da collegamento tra i due fratelli. Ambedue devono riscoprire una nuova immagine del padre. Il figlio minore, che ha commesso un peccato troppo grande per tornare a casa da figlio, può contare sulla compassione accogliente del padre. Il figlio maggiore, che si considera in credito nei confronti del padre, deve ritrovare le radici della relazione gratuita. Gesù implicitamente invita i suoi interlocutori a scoprire l'amore e la bontà accogliente di Dio, a lasciarsi coinvolgere nella dinamica di questo amore e a partecipare alla sua gioia. La parabola di Gesù rimane aperta perché ogni lettore o ascoltatore è invitato a fare una scelta di fronte al nuovo volto di Dio.

* Conferenza tenuta alla Scuola Biblica di Venezia l'11 gennaio 2001.

¹ La parabola nella sua struttura narrativa converge verso un punto focale che rimanda alla realtà. Questo la distingue dall'allegoria (che significa etimologicamente "dire altro"), nella quale i singoli particolari simbolici corrispondono alla realtà significata. La distinzione tra "parabola" e "allegoria" venne introdotta da Adolf Jülicher (1857-1938) nell'opera sulle parabole in due volumi pubblicati rispettivamente nel 1886 e 1899. Ulteriori contributi per chiarire il genere letterario della parabola evangelica sono quelli di Charles Harold Dodd (1894-1973), *Le parabole del Regno* (1935); di Joachim Jeremias (1900-1979), *Le parabole di Gesù* (1947); H. Wedder, *Le metafore del Regno* (1978).



L'ONNISCENZA DI DIO E LA SCIENZA MODERNA

Louis Caruana sj

Il problema della onniscienza di Dio coinvolge la nostra fede. Dio sa tutto: è quanto viene esplicitamente affermato in molti passi biblici. Quale significato dare a tali espressioni? Dopo aver trovato la risposta a questo interrogativo, sarà necessario inserirla nel contesto della scienza moderna, che è tutt'altra cosa da quello della scienza antica e medioevale.

Nel 1820 viene pubblicato un libro di Pierre Simon Laplace, matematico e fisico francese, *Essai Philosophique sur les Probabilités*. Nell'introduzione Laplace scrive: "Tutti gli avvenimenti, anche quelli che per la loro piccolezza sembrano sfuggire alle grandi leggi della natura, ne sono un seguito, così necessario, come le rivoluzioni del sole. Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa di quello che seguirà." Questa frase è estremamente significativa. Qui Laplace afferma che ciò che la scienza ambisce spiegare in termini di leggi naturali, non è soltanto un fatto particolare, come il movimento dei pianeti oppure la caduta dei gravi, ma comprende tutte le trasformazioni dell'universo. Tutto è soggetto alle leggi naturali. Lo stato attuale dell'universo può essere determinato in tutti i dettagli dallo stato precedente.

Laplace era affascinato dal successo di Isaac Newton, che circa duecento anni prima aveva scritto il suo libro sulla teoria della gravitazione *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1726). Qui Newton era riuscito a trovare una sola legge, con cui spiegare eventi apparentemente diversissimi: la caduta della mela - la famosa mela di Newton -, l'alternarsi delle maree e il movimento dei pianeti del sistema solare. Grandissimo era dunque il numero dei fenomeni che potevano essere spiegati e previsti con questa legge naturale: Laplace era convinto che questo metodo poteva essere esteso a tutti gli avvenimenti dell'universo, sia a quelli da noi lontani sia a quelli che ci coinvolgono immediatamente. Sul piano filosofico, la posizione di Laplace può essere identificata con quella di un determinismo assoluto. L'idea fondamentale, assunta dalla fisica del suo tempo, è molto semplice: l'universo intero funziona come una macchina complicatissima, di cui ogni piccolo pezzo ubbidisce ad una legge conoscibile. Se si considera uno stato dell'universo in un dato istante, è possibile risalire allo stato precedente e prevederne esattamente il successivo. Le ampie zone d'ombra del nostro sapere sono dovute alla mancanza di conoscenza di tutte le leggi, anche se il tutto può essere spiegato razionalmente.

Nell'introduzione del libro, che abbiamo citato, Laplace continua dicendo che possiamo immaginare una intelligenza superiore alla nostra, in grado di conoscere tutte le leggi dell'universo. Questa intelligenza avrà la capacità sia di conoscere tutta la storia dell'universo, sia di determinarne il futuro, e questo secondo leggi naturali matematiche. Laplace ribadisce: "un'intelligenza, che in un istante dato, abbia conoscenza di tutte le forze di cui è animata la natura e della posizione relativa di tutti gli esseri che la compongono, se fosse capace di sottomettere questi dati all'analisi, abbracce-

rebbe in un solo istante i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero; nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire sarebbe come il passato e il presente ai suoi occhi." All'idea di Laplace di una grandissima mente in grado di abbracciare sia le leggi che i dati relativi a questo pur complicatissimo universo, si potrebbe oggi sostituire quella di un enorme computer: assumendola, per assurdo, tutto diventerebbe prevedibile, comprese le azioni degli esseri umani.

Quando parliamo dell'onniscienza divina possiamo far ricorso ad un'analogia con la "grandissima mente" di Laplace: Dio sa tutto, perché ha una intelligenza incomparabilmente più capace della nostra, e l'universo non è altro che una macchina, di cui egli conosce tutte le leggi e il futuro.

Negli anni compresi tra il 1900 e il 1920 assistiamo a un profondo sconvolgimento nei fondamenti della scienza, che mette in discussione le certezze di Laplace: si scoprono aspetti nell'universo che non cadono sotto nessuna delle classiche leggi naturali; per esempio, il decadimento di una sostanza radioattiva come l'uranio: la sua forza radioattiva si spegne nel tempo. Per spiegare questo fenomeno si sono ovviamente formulate delle leggi, che hanno però un carattere tutto particolare. Il parametro più significativo è il cosiddetto periodo di dimezzamento: cioè l'intervallo di tempo necessario affinché un numero di nuclei atomici radioattivi si riduca alla sua metà. Un singolo nucleo può disintegrarsi in qualsiasi momento, nel prossimo istante o tra un miliardo di anni o in un qualsiasi momento intermedio: non è possibile prevedere quando lo farà. L'uranio 238 ha un periodo di dimezzamento molto lungo, di circa 4,51 miliardi di anni. Ciò significa che di un chilogrammo di uranio 238, dopo questo enorme intervallo di tempo, ne saranno rimasti solo 500 grammi, mentre l'altra metà si sarà trasformata in elementi diversi. La stessa cosa possiamo dire per il polonio, il quale avendo un periodo di dimezzamento di soli 138 giorni, in circa quattro mesi e mezzo avrà ridotto della metà il suo peso originale. Questo è l'unico dato certo, con cui possiamo fare delle previsioni. Rimane ancora sconosciuto il momento e il motivo della disintegrazione di un atomo prima di un altro.

Tralasciando gli sviluppi matematici, da queste considerazioni possiamo dedurre, - con il consenso degli scienziati di oggi e superando il pensiero di Laplace - che, a livello di struttura atomica, l'universo non ha delle leggi che regolino, con precisione assoluta, il momento in cui un atomo si disintegra. Esistono dunque eventi che non possono essere sottoposti a leggi deterministiche. Di ciò siamo divenuti consapevoli negli ultimi cento anni e immaginare l'universo come una macchina non è un modello onnicomprensivo.

Di conseguenza, parlando dell'onniscienza divina non è più possibile fare riferimento ai concetti di Laplace: il dato della fede che Dio sa tutto, non può essere spiegato con il modello dell'intelligenza derivante dalle tesi del fisico francese, né si può affermare che Dio,

nell'atto di conoscere tutte le leggi, può determinare il futuro con tutta precisione. Fortunatamente, siamo sfuggiti ad un tale modello riduttivo sia dell'universo, sia dell'immagine di Dio. L'onniscienza divina non è il risultato di dati e leggi inseriti in un "super computer". Se approfondiamo il discorso di Laplace, esso ci può apparire addirittura arrogante: se l'universo fosse una macchina, di cui Dio conosce i componenti e le loro leggi, noi avremmo un modello per capire come Dio possa sapere tutto. In un certo senso, noi avremmo una conoscenza più grande di Dio stesso, perché saremmo in grado di risalire al modo con cui Dio conosce tutto. Saremmo caduti nella tentazione di chiudere Dio all'interno della nostra comprensione. Se noi vogliamo parlare di Dio con la nostra limitatezza, è necessario essere consapevoli che Dio trascende tutto, anche le nostre elaborazioni razionali. Se i teologi hanno superato questa tentazione, ciò è forse stato anche merito della scienza moderna, giunta ad ammettere che alcuni eventi non possono essere descritti dal freddo determinismo delle leggi fisiche.

Il quesito riguardante l'onniscienza di Dio viene riproposto ora in termini diversi, dal momento che non può più utilizzare il modello associato al determinismo di Laplace. La teologia può far ricorso all'argomento che sant'Agostino espone nella sua opera più nota, le *Confessioni* (397 d.C.), nelle cui pagine la problematica riguardante l'onniscienza di Dio viene trattata con un pensiero molto ricco e vicino all'immagine della conoscenza di Dio offertaci dalla Bibbia.

L'idea centrale del passo è questa: l'essere umano è inserito nel tempo, tutti ricordiamo un passato, viviamo nel presente e possiamo pensare il futuro. Agostino parla di "estensione della mente": noi non possiamo abbracciare tutto il creato, perché siamo limitati nel presente, ma nel presente possiamo pensare sia il passato che il futuro. È proprio in questo aspetto che Agostino vede come Dio supera la mente umana: Dio è sempre presente in tutto l'universo. Scrive: "*Hodiernus tuus aeternitas ... omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es.*" [Il tuo oggi è l'eternità ... Tu hai creato tutti i tempi e tutti li precedi] (*Confessioni* XI, XIII, 16). La sua attenzione non è limitata al presente; perché può abbracciare tutto il tempo in un solo sguardo. In questa maniera il santo filosofo spiegava, in modo pur limitato, l'onniscienza di Dio. Dio non conosce l'universo come noi, che limitati al presente possiamo solo fare previsioni verso il futuro e cerchiamo di ricostruire il passato, bensì in un modo totalmente differente: egli è fuori del tempo, perché questo è anch'esso una sua creatura. Dio è creatore della materia, creatore del tempo e creatore anche delle leggi naturali. Egli perciò conosce tutto, perché tutto è prodotto dalla sua attività creatrice. Non ha bisogno del mondo per conoscere il mondo, ma conosce il mondo perché conosce se stesso e la propria attività creativa.

A questo riguardo voglio sottolineare un punto che è legato alla libertà umana. Secondo Laplace tutto è determinabile, compreso l'agire umano, che sarebbe anch'esso il risultato di leggi naturali. Il fatto che nella realtà non si riesca a prevedere il comportamento umano è dovuto alla mancata conoscenza di tutte le leggi implicite. Ma nei nuovi orizzonti aperti dalla fisica con-

temporanea, il determinismo di Laplace non è più applicabile per ogni evento del mondo materiale. Ora si può, quindi, evitare meglio la tentazione di inquadrate la libertà umana in un modello meccanicistico, secondo delle leggi necessarie.

Può essere interessante, a questo punto, considerare una obiezione che talvolta alcuni dei miei studenti fanno durante le lezioni, quando si viene a trattare di Dio e della sua onniscienza, riferendosi al modo in cui ne parla Agostino nel libro XI delle *Confessioni*, cioè quando si viene a trattare di Dio come del creatore del tempo e situato aldilà di ogni cambiamento, di Dio per il quale tutto ciò che è accaduto, accade o accadrà è accessibile alla medesima maniera in cui noi viviamo il nostro presente. Questi studenti obiettano che la logica di tale ragionamento è lontanissima da ciò che ci presenta la Bibbia. Un Dio fuori del tempo e il cui presente è l'eternità, sembra estraneo a ciò che leggiamo nella Scrittura, la quale ci presenta un Dio che interviene nella storia, ama, si adira, soffre, punisce e perdona. Insistono che questo argomentare è troppo astratto e lontano dalla nostra fede e sostengono che sarebbe meglio concentrarsi sull'aspetto della *kénosis* (spogliamento, svuotamento) come manifestazione più profonda di Dio, che viene fra noi nell'incarnazione. Il passo più famoso in proposito si trova nella lettera di san Paolo ai Filippesi (2,5-8): "Cristo Gesù il quale pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò (*ekénosen*) 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". Come conciliare allora il Dio lontano dei discorsi sull'onniscienza e l'eternità con il Dio vicino dell'incarnazione?

La mia risposta consiste nell'incoraggiare questi studenti, e tutti coloro che si ponessero questa obiezione, a cercare di entrare nel mistero della grandezza infinita di Dio. La trascendenza di Dio rimane sempre: l'incarnazione di Dio, che è espressa nella *kénosis* del Cristo, non significa che Dio in quanto rivelato nel Nuovo Testamento non è più Dio. La *kénosis* di Cristo non diminuisce niente della trascendenza di Dio, della sua onnipotenza e della sua onniscienza. La grandezza dell'amore di Dio, manifestato nella *kénosis* di Cristo, si trova proprio nella trascendenza assoluta di Dio: proprio perché egli è così assoluto in tutte le perfezioni, il suo annientamento in Gesù è un gesto d'amore assoluto. Parlando della natura di Dio, dobbiamo garantire sia la dimensione della trascendenza sia quella dell'annientamento in Cristo. Solo così la nostra fede potrà svilupparsi senza ostacoli.

Aggiungo solo un'ultima osservazione: mi pare che, nel suo annientamento, Dio si mostri paradossalmente più potente che nella sua onnipotenza. Considerando ciò, possiamo entrare in una dimensione nuova della sua grandezza: possiamo andare aldilà della sua perfezione in termini di onnipotenza e cominciare ad apprezzare la sua grandezza in termini di amore.

* Conferenza tenuta il 4 maggio 2000 a Venezia a cura della sezione "Scienza e teologia" dello Studium Cattolico Veneziano.

I CONSIGLI EVANGELICI

Tutte le parole dei vangeli sono importanti, ma alcune di più perché hanno assunto nei secoli una pregnanza che le rende pietre basilari. Tra queste scelgo i versetti 1-6 del cap. 9 di Luca per sviluppare alcune idee. Gesù manda i Dodici per la prima volta in una missione pubblica con ordini precisi e con l'avvertimento di non portare nulla con sé per il sostentamento. Su queste parole chiare e concise si sono dibattute la critica e l'azione di uomini religiosi e di fondatori di Ordini. Gesù chiama i Dodici (v. 1), persone scelte da lui. Noi che siamo cristiani qualsiasi, senza specifici mandati, dobbiamo sentirci vincolati da questi comandi? Questa è la prima incertezza.

Il v. 3 inizia così: "Non portate ..." e prosegue con un elenco di oggetti che non devono (portare è imperativo) appesantire il cammino ininterrotto (v. 4: annunciate e ripartite). Queste proibizioni sono pesantissime e prese alla lettera (vedi san Francesco che inizia da qui il suo cammino di rinuncia e di rinascita) sconvolgono il mondo, la società, i rapporti sociali... D'altra parte sembrano (e forse sono) fondamentali all'annuncio, ossia per la nostra vita cristiana.

Ma io ora vorrei avere pietà di me e tanti come me e percorrere un sentiero trasversale che dia spazio anche alle mie esigenze, magari piccole, ma tenaci e un po' sopra al nulla. Vorrei capire di più anche perché Gesù è buono, ama gli uomini e vuole indicarci il bene. Allora il bastone, la bisaccia, il pane, il denaro - che sono certamente il sostentamento, il supporto culturale, la casa e le necessità quotidiane che ci avvolgono, ci preoccupano - sono il nostro limite o il nostro aiuto? Io penso che il comando "non portate" possa essere visto come un aiuto, non come una privazione.

L'invito è alla leggerezza, non all'indigenza. Senza pesi si è leggeri, si cammina spediti. Perché il bastone è sì l'appoggio che noi cerchiamo, magari a fatica, nel cammino della vita, nelle scienze umane, nei rapporti sociali, nel successo, nell'approvazione, ma spesso è deludente.

La borsa è piena di cose, forse inutili e che ci frenano. Il pane può essere guadagnato, senza accumulo.

Io non avrò il coraggio estremo di Francesco di prendere alla lettera il comando di nudità, ma alleggerire l'animo si può.

Che la preghiera dia lode e non lamento, che il seme

sia gettato, senza preoccupazioni per come sarà raccolto, che il rifiuto della Parola sia scosso da noi come la polvere dai piedi: questo si può. Ed è una liberazione.

Sara Scalabrin, Venezia

(risponde don Romeo Cavedo)

La sua interpretazione è geniale e può essere condivisa. Infatti, è giusto, come metodo, il criterio di considerare quelle di Gesù parole di salvezza, consolazione, conforto, cioè parole di buon annuncio, non ordini severi e gravosi, ossia, in altri termini, è corretto sentire i detti del Signore non come "legge", ma come "vangelo".

Questo non significa sminuirli o banalizzarli, ma cercare di coglierne il fine, al di sotto del modo paradossale di esprimersi, che spesso Gesù usa per coerenza con lo stile profetico così come si era configurato nella tradizione linguistica della Bibbia ebraica. In pratica, Gesù elenca ai Dodici tutte le cose la cui mancanza non sarebbe ragione sufficiente per rinunciare del tutto alla missione: pensi di non poter andare solo perché ti manca qualche attrezzo per il viaggio?

Certo, ordinare di partire senza niente è un'esagerazione e farlo sarebbe un'imprudenza, se non una tentazione di Dio. Ma quello di Gesù non vuol essere un regolamento - non è legge - ma un invito a riflettere nella linea che lei suggerisce: cioè se sia meglio, per prudenza, mettere insieme un bagaglio che poi ti impedirà di camminare per il suo ingombro o imparare a contare solo sull'indispensabile, come del resto hanno sempre fatto e ancora fanno i viaggiatori che vogliono arrivare veramente dappertutto.

Ci può essere tuttavia anche un'altra chiave di lettura. Il non portare proprio niente - cosa di per sé assurda - potrebbe aver funzionato quella sola volta, perché Gesù era presente sulla terra e poteva assistere da lontano i suoi inviati con divina potenza. Quella missione poté riuscire perciò senza niente; le missioni successive, da Paolo in poi, avranno invece bisogno di molti aiuti e assistenze, che andranno cercate e programmate. Ciò non significherà né mancanza di fede né disubbidienza a Gesù, a condizione che si rimanga fedeli al principio che lei ha intuito: Dio vuole che le cose ci aiutino, non che ci imprigionino.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 384.

Chi ha avuto il bene di conoscere Giuseppe Dossetti ritrova in questi scritti (anche in quelli legati all'occasionalità) la profondità del suo pensiero e la coerenza della sua personalità umana e della sua espe-

rienza religiosa. Il suo sguardo non si è mai distaccato dall'Uomo della sofferenza: da quando, diciottenne, con la madre andò a Torino a vedere la Sindone fino all'ultimo respiro. La sua vita procedeva serenamente, da studente a professore universitario, ma fu sconvolta dalla guerra, dalle atrocità, dagli efferati eccidi nazisti della buona gente sull'Appennino. Non poteva rimanere indifferente, e fece la sua parte prima come partigiano, poi dedicandosi alla ricostruzione morale del Pae-

se, come costituente e come deputato della prima legislatura repubblicana. Ma nel 1952 avvertì un'altra chiamata: abbandonò la politica, fondò il Centro bolognese di ricerca storico-teologica, creò (con l'apporto della madre) una comunità monastica laica, la "Piccola famiglia dell'Annunziata". Consacrato sacerdote contro suo desiderio - egli credeva al ruolo del laicato, attivo e contemplativo, come base per la riforma della Chiesa - partecipò al Concilio come "perito" a fianco del card. Lercaro. Finito il Concilio, l'arcivescovo di Bologna lo volle provicario della diocesi. Vi restò poco: urgeva in lui l'invito a ritirarsi nel silenzio, con la sua famiglia monastica, sull'Appennino (proprio là dove era infuriata l'atrocità nazista). Alternò la parola di insegnamento e di guida a lunghi silenzi di riflessione; intraprese viaggi, in India per conoscere un mondo ricco di spiritualità, in Giordania e in Israele, dove il ritorno dell'Israele fedele alla sua terra trasformava in tragedia la condizione del popolo palestinese. Per decenni fece sentire raramente la sua voce, per esprimere l'esperienza monastica, di consacrato, non chiuso nella sua piccola comunità, ma aperto al mondo intero, e soprattutto a chi ne ha più bisogno: "il vero ministero monastico è l'accoglienza delle anime turbate e in ricerca" (p. 26). Le condizioni di salute gli imposero infine di ritirarsi definitivamente in attesa di spegnersi, a ottantadue anni. Nelle sue ultime volontà, richiese di essere sepolto fra la gente trucidata del suo Appennino, per invocare pace per i morti e per i vivi; e chiese di portare con sé la Bibbia: "per esprimere la mia fede nella Parola di Dio e nell'unità dei due Testamenti". La raccolta di scritti dell'ultimo decennio della sua vita (non tutti inediti)¹, in sequenza cronologica, parte dal discorso autobiografico pronunciato in occasione della consegna dell'Archiginnasio d'oro da parte del Comune di Bologna (1986). All'insediamento della comunità monastica egli invita a rimanere in ascolto della voce di Dio (1986), secondo l'esperienza del contemplativo: esperienza specifica, poco nota, ma che egli non considera superiore alle altre vocazioni. Egli anzi esalta l'impegno del cristiano nel mondo: lo fa commemorando Giorgio La Pira (1987), e riconoscendo (1988) la necessità di aprirsi - credenti e non credenti - in un'unica solidarietà, in dialogo con la gente di Cavriago tra la quale trascorse in semplicità la giovinezza. L'esperienza contemplativa (1990) significa impegno, non certo privilegio. Tutti i cristiani sono infatti chiamati alla sequela, come i discepoli (1993), in una vita consacrata che parte dal battesimo e dall'eucaristia (1993-94). Il ruolo del laico, poi, si fa più impegnativo - quello della sentinella - quando scende la notte (1994): una notte che Dossetti avverte pesare sul paese, con la perdita dei valori iscritti nella prima parte della Costituzione, che non può essere rinnegata, ma va difesa. Egli esprime tale appello, forte e accorato, commemorando Giuseppe Lazzati: rara occasione per un suo richiamo alla politica. Gli altri scritti del 1994 hanno sapore conciliare ("scrutando il mistero della Chiesa", secondo le parole suggerite al card. Lercaro per l'apertura della dichiarazione *Nostra Aetate*, al n. 4): la Chiesa si impegna nel perdono e nella conversione, ricordando i vincoli che la legano alla stirpe di Abramo. A trent'anni dal Concilio, egli ne riassume il senso.

Sia consentito - anche a costo di lasciare in ombra la vasta gamma di argomenti affrontati in altri scritti - di soffermarci sulla rievocazione del Concilio, a trentacinque anni dall'evento. Dossetti, nel 1959, aveva salutato l'annuncio del Vaticano II con grandissima gioia, piena di stupore, come l'avverarsi miracoloso di un sogno. Il suo bilancio, pur accreditando gli aspetti positivi, sottolinea però le carenze, le vie rimaste aperte e in gran parte ancora da percorrere; come dire: il Concilio si conclude, solo se la cristianità si appropria del suo spirito riformatore. Quello spirito, intuito da Giovanni XXIII e realizzato da Paolo VI, espresso con i vescovi convocati da tutto il mondo, diviene urgente quanto più ci si avvede del travaglio del nostro tempo. Per don Giuseppe, i rivolgimenti già in atto nel mondo, nel dopoguerra, non erano avvertiti dai vescovi (come dimostrano i risultati della loro consultazione, nella fase preparatoria). Va lamentata "l'appropriazione da parte di certi teologi, già prima del Concilio, di una quota di magistero spettante ai vescovi: certo dovuta a un evidente sconfinamento dei teologi, ma anche a una riduzione del ruolo episcopale a una funzione in prevalenza amministrativa, confermata dai criteri adottati per la selezione e l'elezione dei vescovi". Va aggiunta "la crisi del clero e delle vocazioni sacerdotali e religiose, [...] manifestata in modo conclamato dopo il Concilio" (pp. 329-30). La chiara visione della situazione, che sfuggiva a tanta parte della Chiesa, era avvertita da Papa Giovanni, che riconobbe nei segni dei tempi l'esigenza di un Concilio riformatore. Il Papa era fiducioso: nella sua visione di storico, in mezzo a tante tenebre intravedeva non pochi indizi ricchi di speranza per la Chiesa e l'umanità. E decise - sono sue parole - con "umile risolutezza", di affidarsi a una riflessione comune dei vescovi, in una volontà di bene per la Chiesa e di pace per il mondo intero. Se il Concilio non fece l'auspicato balzo in avanti (biblico, liturgico, ecumenico), come auspicato, fece almeno superare la tradizione tridentina, in una prospettiva di dialogo, adatta al nostro tempo. Questi scritti sono un invito a procedere secondo le vie tracciate da Giovanni XXIII e da Paolo VI, che avranno ancora l'opportunità di portare molti frutti.

L'attenzione al Concilio non deve indurci a trascurare il fatto che la maggior parte degli scritti della raccolta è dedicata alla spiritualità, in particolare all'esperienza monastica. In coerenza, l'ultimo scritto (1995) è un inno alla libertà, prerogativa del cristiano in quanto battezzato; libertà che promana da una rilettura del Nuovo Testamento e della tradizione orientale, ma di portata ecumenica anche per l'Occidente.

Gli scritti, raccolti a cura dei membri della Piccola Famiglia, rappresentano un affettuoso omaggio a "don Giuseppe", per onorarne la memoria, e per impegnarsi a proseguirne l'opera: omaggio cui si associano quanti conobbero e apprezzarono Dossetti e si riconoscono debitori del suo insegnamento, dei suoi consigli, della sua luminosa spiritualità.

Gino Faustini

¹ Si vedano in particolare: A. e G. ALBERIGO (a cura di), *G. Dossetti. Con Dio nella storia. Una vicenda di cristiano e di uomo*, Marietti, Genova 1986 e G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, il Mulino, Bologna 1996.

NUOVE ACQUISIZIONI

Volumi disponibili in consultazione presso la biblioteca del Centro Pattaro.

Doni delle case editrici:

- C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, "Giornale di Teologia 269", Queriniana, Brescia 2000, pp. 352.
- A. MAFFEIS, *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, "Giornale di Teologia 276", Queriniana, Brescia 2000, pp. 324.
- H. HARING, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, "Giornale di Teologia 277", Queriniana, Brescia 2001, pp. 337.
- G. W. F. HEGEL, *Vita di Gesù*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Tassi, "Giornale di Teologia 278", Queriniana, Brescia 2001, pp. 146.
- M. KEHL, *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, "Giornale di Teologia 279", Queriniana, Brescia 2001, pp. 237.
- F.-J. NOCKE, *Dottrina dei Sacramenti*, ed. it. a cura di A. Maffeis, Queriniana, Brescia 2000, pp. 259.
- H. KESSLER, *Cristologia*, ed. it. a cura di G. Canobbio, Queriniana, Brescia 2001, pp. 265.
- V. FUSCO, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, Vol. 1, "Studi Biblici 124", Paideia, Brescia 2000, pp. 283.
- G. SEGALLA, *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca*, "Studi Biblici 126", Paideia, Brescia 2000, pp. 220.
- G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, "Studi Biblici 127", Paideia, Brescia 2000, pp. 249.
- R. RENDTORFF, *La "formula dell'alleanza". Ricerca esegetica e teologica*, ed. it. a cura di D. Garrone, "Studi Biblici 128", Paideia, Brescia 2001, pp. 158.
- G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, "Studi Biblici 129", Paideia, Brescia 2001, pp. 230.
- B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio. Commento alla "Dei Verbum"*, Edizioni Messaggero, Padova 2001, pp. 208.
- TH. MERTON, *Le acque di Siloe*, Garzanti, Milano 2001, pp. 423.
- TH. MERTON, *Il segno di Giona*, Garzanti, Milano 2001, pp. 417.
- G. ALBERIGO, *Il cristianesimo in Italia*, Laterza, Bari 1997, pp. 165.

Altri volumi acquisiti:

- Grande enciclopedia illustrata della bibbia*, revisione scientifica di G. L. Prato, coord. ed. di A. M. Piazzoni e P. Occhipinti, Piemme, Casale Monferrato 1997, 3 voll., pp. XXVIII, XXI, XXI, 578, 503, 583.
- Isaia. Capitoli 1-12*, traduzione e commento di O. Kaiser, Paideia, Brescia 1998, pp. 364.

Dizionario esegetico del Nuovo Testamento, a cura di H. Balz - G. Schneider, ed. it. a cura di O. Soffritti, vol I, Paideia, Brescia 1995, pp. XXXVII-col. 2024; vol II, Paideia, Brescia 1988, col. 2046 (indici pp. 22).

Nuovo Grande Commentario Biblico, a cura di R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy, ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia - G. Segalla - M. Vironda, Queriniana, Brescia 1997, pp. XLV-1936.

I profeti, traduzione e commento di L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz, ed. it. a cura di G. Ravasi, Borla, Roma 1996, pp. 1566.

SANTI GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e antropologia nel vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 1993, pp. 307.

HANS CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 282.

ROLF RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino 2001, pp. 413.

JEAN NOEL ALETTI, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1977, pp. 301.

La giustificazione, a cura di G. Ancona, Edizioni Messaggero, Padova 1997, pp. 393.

GIORGIO BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di Liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 1996, pp. 256.

GIOVANNI CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1996, pp. 313.

CLAUDIO MORESCHINI - ENRICO NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. II, Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, tomi I e II, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 1002.

JEAN JACQUES ANTIER, *Charles de Foucauld*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 400.

PICCOLA SORELLA ANNIE DI GESÙ, *Charles de Foucauld*, Qiqajon, Magnano (BI) 1998, pp. 152.

LUIGI LA ROSA, *La formazione cristiana nel Medioevo*, Elle Di CI, Leumann, Torino 1998, pp. 223.

Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio. Atti del Convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995, a cura di G. Alberigo - I. Rogger, Morcelliana, Brescia, 1997, pp. 461.

Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico. Roma, dicembre 1996, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 509.

Futuro del cosmo, futuro dell'uomo, a cura di S. Muratore, Edizioni Messaggero, Padova 1997, pp. 474.

GEORGE COYNE - ALESSANDRO OMIZZOLO, *Viandanti nell'universo. Astronomia e senso della vita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000, pp. 160.

MARTIN LUTERO, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Introduzione di A. Prosperi, a cura di A. Malena, Einaudi, Torino 2000, pp. 254.

PIERO STEFANI, *Luce per le genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Ed. Paoline, Milano 1999, pp.259.



**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

Segretario di redazione
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: graflart@libero.it

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2790 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Anno XIV, n. 2 - aprile-giugno 2001 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
EUCARISTIA PER BUONI E CATTIVI?
† Germano Pattaro



_____ pag. 4
LA SPERANZA CRISTIANA NELLA PACE.
UN BILANCIO TEOLOGICO
Orioldo Marson



_____ pag. 8
GESÙ RIVELA LA MISERICORDIA DEL PADRE
Rinaldo Fabris



_____ pag. 11
L'ONNISCENZA DI DIO
E LA SCIENZA MODERNA
Louis Caruana sj



_____ pag. 13
LETTORI IN DIALOGO



_____ pag. 13
DALLA BIBLIOTECA
LA PAROLA E IL SILENZIO
Gino Faustini

È uscito un nuovo libro dedicato a don Germano!

Sul confine. Gli ultimi anni di don Germano Pattaro, a cura di S. Canzi Cappellari e F. Ciccò Fabris, EDB, Bologna 2001, pp.177, Lire 28.000 (euro 14,46), introduzione di I. Gargano, nota biografica di M. Gnocchi, postfazione di A. Casati.

Il libro è in vendita presso la libreria Studium e consultabile presso la biblioteca del Centro Pattaro e sarà recensito sul prossimo numero di "Appunti di teologia".

Dalla quarta di copertina: "E' questo un libro biografico, perché parla di don Germano Pattaro (1925-1986), teologo ecumenista uomo spirituale; è un libro di amicizia, perché nasce dall'accoglienza che suor Franca ha avuto per lui prostrato e spaurito dalla malattia che lo porta alla morte; è un libro di spiritualità, perché nella malattia Germano Pattaro viene portato sul confine dell'esperienza interiore con Dio; è un libro di ecumenismo, perché attorno a don Germano è fiorita la comunione nonostante la divisione; è un libro di umanità, perché scritto da un gruppo di amici che vogliono dire ad alta voce quanto da don Pattaro hanno ricevuto".