

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 XIII - n. 3 - Luglio-Settembre 2000 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



“DIO LO VUOLE”: IL MONDO CRISTIANO E LE CROCIATE*

Giancarlo Andenna

Prima di entrare nel vivo del problema, ritengo utile suggerire alcuni testi importanti per orientarsi in questo tema, dal momento che la produzione storiografica sulle crociate è vastissima. Il volume di Etienne Delaruelle, *L'idée de croisade au Moyen Âge*, benché pubblicato nel 1965 e riedito a Torino nel 1980, conserva intatto il suo valore e costituisce uno dei punti di riferimento più validi per lo studio dell'idea di crociata. In secondo luogo vi sono gli Atti di un convegno, tenuto nel 1989 alla Mendola dall'Università Cattolica, sul tema *Militia Christi e crociata* pubblicato da Vita e Pensiero a Milano nel 1992. Vi è poi uno studio di Jean Flori, *La première croisade: l'Occident chrétien contre l'Islam*, del 1993. Nel 1995 sono stati pubblicati gli Atti di un convegno che si svolse a Piacenza, *Concilio di Piacenza (1095)*; in quel Sinodo quale si parlò per la prima volta di crociata. Infine, è utile anche il volume *Piacenza e la prima crociata*, a cura di Pierre Racine, edito a Reggio Emilia nello stesso 1995, in cui si trova tutta la precedente bibliografia.

È lecito rubare e uccidere?

Da un articolo scritto da chi parla e dedicato al Concilio di Piacenza ed alla prima crociata, traggio un episodio relativo a quest'ultima, riportato dallo storico genovese Caffaro, che scrisse a distanza di qualche decennio dagli eventi. I Genovesi erano da poco arrivati in Oriente per dare manforte agli altri crociati, che stavano stringendo d'assedio Cesarea. I Saraceni inviarono allora due ambasciatori al patriarca dell'esercito cristiano, il vescovo di Pisa, Daiberto, al quale rivolsero questo discorso: “*O signori, voi che siete maestri e dottori della legge cristiana, perché comandate ai vostri di ucciderci e di toglierci la nostra terra, quando nella vostra legge sta scritto di non uccidere nessun uomo fatto ad immagine di Dio e di non rubare la roba degli altri? Se è vero che nella vostra legge è scritto così e che noi Saraceni siamo uomini fatti ad immagine di Dio, perché date degli ordini contrari alla vostra stessa legge?*”. Il patriarca rispose: “*Di certo è vero che nella nostra legge vi*

è scritto di non appropriarsi della terra altrui, e di non uccidere gli uomini, atti che noi non possiamo fare e comandare che siano fatti, ma questa città di Cesarea non è vostra: essa fu un tempo del beato Pietro e anche oggi lo deve essere. Infatti i vostri antenati lo espulsero con la forza. E noi, che rappresentiamo i vicari di Pietro, rivogliamo la sua terra, non rubare la vostra. Sul problema delle uccisioni la nostra risposta è questa: deve essere ucciso per vendetta colui che è contrario alla legge di Dio e combatte per distruggerla. Pertanto, non si va contro al comandamento divino se si uccide colui che si comporta in questo modo. Infatti Dio dice: 'Mia è la vendetta e la userò, percuoterò e risanerò, nessuno potrà sfuggire alla mia mano' (con evidente riferimento a Deuteronomio 32, 35-42), quindi noi vi chiediamo che voi abbiate a restituirci la terra di Pietro e noi permetteremo che ve ne andiate incolumi con le vostre cose. Se non lo farete Dio vi percuoterà con la sua spada e sarete giustamente uccisi; pertanto andate e riferite ai vostri capi quanto avete ascoltato”.

Sebbene il comandamento evangelico fosse tassativo, e riconosciuto come tale, l'arcivescovo tuttavia ne circoscrisse il campo di applicazione: la legge del Signore non poteva valere per chi aveva scacciato il beato Pietro dalla sua terra, usurpandone i diritti che ora erano legittimamente rivendicati dai crociati, in quanto inviati dal vicario di Cristo. Quel *ma* aggiunto da Daiberto al precetto divino era la giustificazione per portare guerra a “colui che è contrario alla legge di Dio e combatte per distruggerla”: i crociati dunque si sentivano gli esecutori in terra della volontà di Dio, cui solo spettava la vendetta.

Che cosa è capitato al mondo cristiano? È forse possibile che un papa come Urbano II possa aver approvato simili ragionamenti?

Chiesa di Roma e Chiesa di Bisanzio

Urbano II, morto nel 1099 subito dopo la conquista di Gerusalemme, fu un grande papa; la sua figura è oggetto degli studi dello storico e teologo cattolico tedesco Alfons

Becker, docente a Mainz. Nel suo studio sui rapporti tra papato e mondo orientale, Becker ha ricostruito le vicende della crociata alla luce delle relazioni allora esistenti tra la Chiesa di Roma e la Chiesa ortodossa di Bisanzio. A suo giudizio, i punti da considerare con particolare attenzione sono i seguenti.

Nel 1054, sotto il pontificato di Leone IX, vi era una chiara coscienza di come l'unità della Chiesa latina con la Chiesa greca fosse ormai infranta, o perlomeno gravemente compromessa, in seguito alla scomunica, comminata al patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario da parte del legato papale per la questione del *Filioque*. Becker sottolinea invece come il papa Urbano II abbia sempre considerato esistente il rapporto di fede, e anzi abbia voluto rinsaldare i legami tra le due Chiese sorelle, mirando a raggiungere l'unità del mondo cristiano.

Becker ritiene che la crociata sia stata concepita dal papa come liberazione delle Chiese coartate da secoli dall'Islam, non solo in Oriente, ma anche nell'Europa cristiana, cioè nella penisola iberica e nella Sicilia. In quegli anni infatti il normanno Ruggero attuava la liberazione della Sicilia dai Saraceni. In Oriente la crociata aveva una duplice finalità, politica e religiosa: scacciare i Musulmani dalle terre dei Bizantini e liberare Gerusalemme, la città del Santo Sepolcro. Quanto ai rapporti tra le due Chiese, Urbano II vedeva chiaramente la distanza che si stava creando tra Roma e Costantinopoli, le quali, dopo il 1054, avevano seguito percorsi molto diversi. La Curia Romana lentamente elaborava la dottrina del primato papale, che culminò nel *Dictatus papae* di Gregorio VII. Per il patriarca di Costantinopoli, Nicola III, il significato di questa dottrina doveva apparire oscuro. La tesi gregoriana del primato introduceva l'idea che il papa potesse portare le insegne imperiali, mentre a Costantinopoli, come del resto in Occidente fino a Gregorio VII, il capo della Chiesa era l'imperatore, pensato come *vicarius Dei*.

Nel 1089 la Chiesa romana aveva appena risolto i problemi creati con la riconquista normanna dell'Italia meridionale e ricomposto lo scisma provocato dalla nomina di un antipapa da parte dell'Impero. Urbano II riteneva che fossero maturi i tempi per un riavvicinamento con la Chiesa orientale. Un primo passo fu il viaggio intrapreso nel Mezzogiorno appena riconquistato da Roberto il Guiscardo. Dal momento che i Normanni, nominati duchi di Puglia e Calabria dal papa stesso, avevano allargato il conflitto alle province bizantine della Dalmazia e di Ragusa, Urbano chiese al Guiscardo di fermare la guerra e di rinunciare alla *forzata latinizzazione* delle chiese del Salento e della Calabria, che dipendevano da Costantinopoli. La politica iniziale dei Normanni infatti era quella di intervenire violentemente sui territori conquistati, sostituendo i vescovi e i sacerdoti di lingua greca con lombardi o normanni di lingua e liturgia latina. Urbano pertanto chiese ai suoi vassalli normanni di salvaguardare la *libertas* delle chiese greche e con queste premesse inviò una legazione a Bisanzio. All'imperatore Alessio e al patriarca venne tolta la scomunica del 1054. Al patriarca Nicola, inoltre, Urbano inviò la richiesta che il suo nome fosse inserito nei *dittici*, le tavolette eburnee in cui erano incisi i nomi di coloro che erano in comunione con chi celebrava la Messa e gli erano uguali nella fede. L'inclusione di Urbano II nei *dittici* avrebbe significato la comunione piena tra Oriente e Occidente.

Bisanzio rispose convocando, attraverso l'imperatore Alessio I Comneno, una *endemousa*, cioè un sinodo, nel quale il papa avrebbe dovuto fare la sua professione di fede, perché ne fosse verificata l'ortodossia. Urbano, ovviamente, rifiutò, pur accettando la proposta di un concilio tra le due Chiese. La posizione del papa era giustificata dallo sviluppo che la dottrina del primato pontificio aveva avuto durante il pontificato di Gregorio VII. Una delle tesi del *Dictatus papae* stabilisce infatti il principio che il papa non dipende da alcuna autorità umana. La diversità tra le due Chiese era superiore ormai alla stessa volontà di riconciliazione. La Chiesa Romana era sempre più simile ad una monarchia, mentre la Chiesa Bizantina era una *pentarchia sinodale*, retta cioè dai cinque patriarchi, che si radunavano in concilio per decidere. La trattativa dunque si interruppe sul piano teologico e dottrinale, ma proseguì a livello politico, perché Alessio I aveva bisogno dell'Occidente. A partire dal 1090-91 l'imperatore bizantino sollecitò l'intervento dell'Occidente per contrastare la penetrazione islamica nella penisola anatolica. Nel 1095 Urbano II riunì un concilio a Piacenza, al quale intervennero alcuni rappresentanti di Bisanzio per domandare aiuto militare al papa, il quale rivolse l'appello ai principi cristiani.

Boemondo di Taranto, figlio del Guiscardo, Raimondo di Saint-Gilles, conte di Tolosa, Tancredi d'Altavilla e Goffredo di Buglione, duca di Lorena, risposero favorevolmente ai mandati del papa, il quale sottolineava la necessità di intervenire accanto a Bisanzio. In realtà, essi sconfissero gli Arabi, ma non restituirono i territori ai Greci. Come si giunse ad un simile fraintendimento?

I capi crociati

In una sua lettera ai principi occidentali, Urbano II, pur sottolineando l'importanza di muovere contro i Musulmani, non esortava ad una conquista territoriale, ma alla restaurazione dei vescovi cattolici, in ossequio alla sua visione teologica della storia. Nella scia dei movimenti escatologici, tipici dei periodi di fine secolo, il papa aveva elaborato un'idea della storia come evoluzione da un primo periodo di trionfo del cristianesimo, l'età post-costantiniana, ad un periodo di crisi, causato dai peccati dei fedeli. Ma alla fine del millennio, alla crisi sarebbe subentrata, grazie alla misericordia di Dio impetrata dalle penitenze dei cattolici, una restaurazione della fede nei luoghi in cui essa era stata perduta. Il papa cercava negli eventi storici dei *signa* della nuova età dell'oro del cristianesimo e con questi occhi guardò alla riconquista normanna della Sicilia arabizzata. La stessa crociata fu considerata dai cristiani come un movimento penitenziale, anzi come il culmine di questo atteggiamento penitenziale propedeutico alla rinascita della fede.

I capi crociati, però, non capirono il pensiero teologico papale che sottostava alla spedizione militare. Paradigmatica è la vicenda di Boemondo di Taranto, che partì con gli altri crociati alla volta di Costantinopoli, da dove, attraverso la penisola anatolica, giunse in Siria. Qui conquistò Antiochia e in seguito ne diventò il signore, ma non subito, perché era presente il vescovo Ademaro di Le Puy, il legato papale garante nel mondo crociato della posizione teologica di Urbano II. Perciò, solo alla morte di Ademaro, Boemondo riuscì ad affermare definitivamente la sua signoria su Antiochia, grazie all'approvazione di Daiberto di Pisa, il nuovo legato papale. Non deve suscitare stupore la figura

di Daiberto e quella di molti altri vescovi, che nell'XI secolo erano spesso grandi capi politici e militari più che fini teologi. Numerosi presuli infatti erano vassalli imperiali o del re di Francia, e come tali erano tenuti a partecipare alle spedizioni militari con i loro cavalieri.

In una lettera del 1098 al papa Urbano II, i crociati si lamentarono perché solo Boemondo aveva ottenuto l'investitura sulle terre conquistate. Inoltre invitavano Urbano II a recarsi in Terrasanta ad occupare di persona quella che era stata la prima sede episcopale di Pietro. Nella lettera mancava la volontà di dialogare non solo con gli Arabi, ma anche con i Bizantini; i crociati scrissero testualmente che bisognava "*sradicare ogni eresia cristiana, ogni confessione diversa da quella romana*". Si assistette quindi ad un grave fraintendimento delle idee papali sulla restaurazione dei vescovi in Oriente e ad un peggioramento delle relazioni fra i capi crociati stessi: era l'inizio della crisi morale in cui caddero i *milites Christi*.

Pur nell'ambiguità degli eventi, i cavalieri crociati erano effettivamente animati da un grande entusiasmo religioso: avevano affrontato viaggi lunghi e perigliosi per mare, o per terra attraverso la Bosnia, l'Erzegovina, la Macedonia, e dai Balcani erano giunti a Bisanzio, e poi, attraverso l'Anatolia, ad Antiochia, non prima di aver affrontato cruente battaglie. In questi uomini e nel loro lungo, faticoso e pericoloso cammino emerge lo spirito penitenziale che rese la crociata una sorta di pellegrinaggio armato, in cui i cavalieri presero coscienza giorno per giorno della loro condizione di peccatori. Grandi signori come Boemondo di Taranto e Raimondo di Tolosa affrontarono il rischio di morire combattendo contro gli Arabi come un martirio: essi miravano alla salvezza attraverso il sacrificio e la conversione. Caffaro, scrivendo che i Genovesi, nel portare l'assedio ad una città palestinese, lasciarono (come d'altro canto i Saraceni) molti caduti sul terreno, commenta: "*i nostri morti hanno ricevuto la corona del martirio e gli angeli, associandoli ai Maccabei, li hanno portati come martiri testimoni di Dio nella sede celeste*". I crociati si sentivano votati al martirio: la guerra per loro non era solo giusta, diventò santa.

Nel pensiero di Urbano II non c'era ancora il concetto di guerra santa ed egli non usa mai l'espressione *miles Christi*; sono i crociati stessi ad elaborare questi due concetti durante le fatiche, gli scontri e le morti nel corso del viaggio in Anatolia e in Siria. Urbano II, invece, secondo la testimonianza di Fulcherio di Chartres, al Concilio di Clermont-Ferrand del 1095 avrebbe detto: "*è Cristo che lo ordina. Dovete correre in aiuto dei vostri fratelli che abitano nei paesi d'Oriente e che più volte hanno già richiesto il vostro aiuto. Infatti, gli Arabi distruggono le chiese, saccheggiano il Regno di Dio. A tutti coloro che partiranno per quelle terre, se dovessero perdere la vita in viaggio, per terra o per mare, o lottando contro i pagani, sarà concessa la remissione dei peccati. Quelli che sin'ora hanno combattuto guerre private contro i fratelli, a danno di altri cristiani, adesso inizino a combattere contro gli infedeli e conducano contro di loro una guerra vittoriosa*". Il discorso del pontefice, da riferirsi non alla crociata, ma alle richieste greche di aiuto contro l'Islam, contiene l'idea del pellegrinaggio penitenziale per espiare le colpe delle guerre fratricide, con la concessione di un'indulgenza plenaria in caso di morte durante lo scontro. Tuttavia in Fulcherio di

Chartres c'è qualcosa di più, che non sappiamo se fosse presente anche nel pensiero del papa: la dimensione di una guerra altamente sacralizzata, combattuta in nome di Cristo, non per i territori, ma per i fratelli d'Oriente "*allo scopo di ristabilire l'autorità del Re dei Cieli sulle città degli apostoli, sulla città di Gerusalemme e sulla tomba che ha visto la Resurrezione*". Se prestiamo fede alle parole di Fulcherio, questi aspetti sembrano indisgiungibili nella mente di Urbano II; diversamente non si spiegherebbe una spedizione armata che, seppur con il fine di aiutare i Greci e di liberare il Santo Sepolcro, avrebbe necessariamente comportato l'uccisione di esseri umani. Più che sostitutiva della penitenza, essa sarebbe stata un peccato che richiedeva la penitenza.

La guerra santa

Nel discorso papale la penitenza è l'atto del pellegrinaggio, ma anche della guerra che può comportare l'uccisione di uomini: la guerra sacralizzata e il cammino penitenziale vanno insieme. L'idea di guerra santa venne postulata anche da Guiberto di Nogent. Questi (autore anche di un'autobiografia, la prima in Occidente dopo quella di Agostino), tra la fine dell'XI e la metà del XII secolo, dedica cinque volumi alle crociate, intitolandoli *Gesta Dei per Francos*, opera da cui Croce prese poi spunto per sostenere che per gli intellettuali del Medioevo l'autore della storia non era l'uomo, ma Dio. Guiberto oppone nella sua visione le guerre fratricide che l'Occidente ha sempre combattuto al proprio interno (soprattutto quelle tra il partito papale e il partito imperiale), viste come peccato mortale, alla crociata, che al contrario è una guerra meritoria, come erano stati approvati i combattimenti a favore del papato riformatore dei cavalieri normanni e dei patarini milanesi. "*Se a voi cavalieri cristiani è stato legittimamente permesso di difendere con le armi la libertas Ecclesiae, di più vi è permesso per conquistare i templi degli apostoli, il sepolcro e la croce di Cristo. Finora avete combattuto delle guerre ingiuste, che vi procuravano la morte eterna e la certezza della dannazione; ora vi proponiamo una guerra che per se stessa porta la ricompensa gloriosa del martirio*". Ma queste erano le idee espresse dai chierici, al contrario i principi laici, che erano partiti per la spedizione in Oriente, afferravano solo, come si è detto a proposito degli assedi di Antiochia e Cesarea, l'aspetto della conquista territoriale. L'elemento penitenziale della crociata era in loro poco presente e svolgeva solo una funzione propiziatoria, quale il digiuno prima delle battaglie, o la confessione e la comunione prima di affrontare eventi pericolosi. Per questa ragione la spedizione era soprattutto una guerra sacralizzata, ove l'uccidere non solo era legittimo, ma anche in alcuni casi comandato. Si pensi all'inutile strage degli abitanti di Gerusalemme, compiuta dai crociati durante la conquista della città.

Raggiunto lo scopo con la conquista della città santa, il pellegrinaggio avrebbe dovuto finire e la guerra sacralizzata cessare. Molti ritennero infatti finita la missione della guerra santa e tornarono alle loro case, ma altri si posero il problema di come difendere e mantenere la città conquistata e i nuovi principati territoriali di Antiochia ed Edessa. I Franchi, guidati da Goffredo di Buglione, nominato capo dell'esercito crociato, avevano infatti fondato il Regno di Gerusalemme. Anche i capi degli altri contingenti del-

l'esercito crociato si erano ritagliati un loro dominio: Baldovino di Fiandra si fece conte di Edessa; Boemondo di Taranto divenne signore di Antiochia. Unico escluso fu Raimondo di Tolosa, che nell'anno 1100 tornò con la "santa lancia" a Costantinopoli, dove prese parte alla spedizione dei Lombardi che, diretta a Bagdad, si impadronì di Ankara, ma che terminò con la grave disfatta di Merzifun. Il fatto è stato narrato con accenti drammatici e poetici nell'opera *I Lombardi alla prima crociata*, musicata da Giuseppe Verdi.

In Terrasanta nacquero e si diffusero due ordini religiosi cavallereschi: i Templari e gli Ospitalieri; questi ultimi furono noti in seguito come Cavalieri di San Giovanni, poi come Cavalieri di Rodi e infine come Cavalieri di Malta. I due ordini erano costituiti da religiosi che abbracciavano la milizia di Cristo per difendere ed ospitare i poveri pellegrini che si recavano in Terrasanta, nonché per mantenere i territori conquistati attraverso la crociata. Anche i cavalieri templari e giovanniti vedevano la guerra come fatto sacrale. Per costoro Bernardo di Chiaravalle scrisse l'opera *De laude novae militiae* (*La lode della nuova milizia*) dedicata ai Templari, che egli riteneva fossero una filiazione dei Cistercensi, nel cui ordine entrarono anche alcuni suoi

parenti ed amici. In quest'opera si afferma che il Templare, un cavaliere che ha pronunciato i voti di povertà individuale, ubbidienza e castità, ha raggiunto il vertice della società cristiana, in quanto è contemporaneamente *miles Christi*, con tutta la dignità sociale e politica connessa all'esercizio della *militia*, o cavalleria, e uomo religioso, *vir Dei*, con i voti di povertà, castità e obbedienza; tuttavia non è un monaco, perché questi non può uccidere.

Un lettore moderno dell'opera può essere imbarazzato di fronte all'atteggiamento tenuto da Bernardo, domandandosi che cosa possa averlo trascinato in simili posizioni e dove possa essersi ispirato. Al contrario Bernardo, il santo mistico dei Cistercensi, scrisse sull'argomento con grande tranquillità, senza manifestare problemi di coscienza. Per capire che cosa sia avvenuto nella riflessione del santo abate, che seguiva le posizioni del pensiero dei canonisti della prima metà del XII secolo, è importante riflettere sull'opera legislativa di Graziano, che attorno al 1143-1144 sintetizza tutti questi problemi nella *Concordantia discordantium canonum*¹.

¹ A questo tema è dedicato un successivo intervento di Giancarlo Andenna, di prossima pubblicazione su *Appunti di teologia* (N.d.R.).

GLI OPERAI DELL'ULTIMA ORA

OMELIA DI DON GERMANO PATTARO*

La parabola degli operai mandati nella vigna è molto bella, ma a noi riesce imbarazzante, perché avremmo immaginato che chi lavora di più debba anche guadagnare di più: questa, infatti, per noi sarebbe giustizia e, probabilmente, con i nostri pensieri ci ritroveremmo a condividere l'obiezione dei primi operai assunti, che dicono: "Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo".

Come riflettere, dunque, su questa pagina imbarazzante? Innanzitutto, inquadrandola all'interno della libertà dell'amore di Dio. È scritto nell'ultimo tratto della parabola che abbiamo letto: "Ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. Non posso fare delle mie cose quel che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?" Le cose di Dio, cioè l'amore di Dio, sono nelle mani di Dio, non nelle nostre. Non decidiamo noi l'amore di Dio, ma l'amore di Dio è deciso da Dio. Ed Egli dispone di questo amore come vuole. È un pensiero nel quale dobbiamo entrare per adorare la misteriosa libertà di Dio, che, senza fare nessun conto, ci dona il suo amore. Bisogna tener presente che l'amore che Egli ci dona non può essere un po' più per gli uni e un po' meno per gli altri. È un amore uguale per tutti: per il primo e per l'ultimo, perché la sua giustizia non è secondo la nostra misura, ma è secondo la sua libertà, e la libertà di Dio è, appunto, di Dio e non possiamo disporre noi. Ecco la dichiarazione, ecco la grande pace che ci viene dall'annuncio di questo vangelo: Io amo tutti, i primi e gli ultimi, allo stesso modo. Il Signore non fa preferenze: non perché ama tutti in maniera generica, ma perché ama ciascuno come se fosse il solo. Non preferisce nessuno, perché preferisce ognuno: ciascuno di noi occupa interamente l'attenzione di Dio, che sia l'ultimo o il primo, che sia il più buono o il più cattivo, che sia il più intelligente, il

più lontano o il più vicino: per Dio questo non fa differenza, perché la differenza Egli la colma con il suo amore. E se vangelo vuol dire buona notizia, ecco dove sta la buona notizia del perdono: Dio ama ciascuno di noi da tutta la lontananza in cui siamo rispetto a lui e tra di noi, e ama totalmente ciascuno di noi come se fosse il solo davanti a lui. Allora noi possiamo proclamare con fede: non c'è più nessun uomo che non sia amato da Dio; non c'è più nessun uomo che possa dire: "Dentro il mio peccato, dentro la mia lontananza non è possibile che arrivi l'amore di Dio". L'amore di Dio ormai arriva dappertutto, e per quanto un uomo sia lontano e cattivo, l'amore di Dio, come amore pieno per ciascuno, arriva, come possibilità, anche a lui. Questo è il lieto annuncio, il vangelo, la buona novella annunciata ai peccatori: comunque sia la tua vita, di una cosa devi essere certo. Dio ti ama, comunque e senza condizioni. Per quelli che sono lontani, nemici, ammalati, perduti, per quelli che hanno tradito, come Pietro, o per quelli che hanno venduto Cristo, come Giuda, o per la Samaritana, o il ladro sulla croce o l'adultera. Gesù è interamente disponibile per ognuno; ecco, noi annunciamo agli uomini con la nostra vita: *Dio ti ama*.

Sviluppiamo ora una seconda riflessione. Facendo i conti, possiamo dire che noi stiamo nella vigna di Dio fin dalla mattina. Dio ci ha scelto, ci ha chiamato con la vocazione e ci ha portato dentro alla sua vigna, dentro al Regno - la vita nel mondo - , ci ha chiesto di lavorare per lui, e noi abbiamo accettato l'invito. Poi arrivano gli ultimi, quelli dell'ultima ora, quelli che magari in morte si sistemano; e a noi questo, in fondo, fa tristezza e anche un po' di fastidio; perché diciamo: "Guarda un po', hanno fatto quel che hanno voluto fino ad ora, poi hanno trovato il modo di sistemarsi in morte: gli è andata bene prima e bene dopo". Formuliamo questi pensieri e li consideriamo di molto buon senso. Ci interroghiamo: chi è più alto in cielo? Facciamo le nostre

scale di valutazione: questo è stato un peccatore, perdonato; però guarda quanti peccati, quindi sarà giù; l'altro, quante virtù: sarà su. Noi ragioniamo così! Su questo, però, veniamo smentiti dalla parola del Signore, sotto due aspetti. Il primo aspetto è questo: chi pensa che il Signore non sia giusto evidentemente non ha capito che cosa significhi lavorare per lui; uno ha avuto la gioia di esser chiamato da subito, mentre l'altro ha vissuto nella tristezza di non averlo ancora incontrato: questo è il senso della parabola. Chi ha trovato il Signore da subito deve ringraziarlo per questo e, se crede che averlo trovato rappresenti un impegno, e che per la fatica sopportata gli sia dovuto un ulteriore compenso oltre a quello di aver trovato il Signore, allora non ha capito nulla. Stare dalla parte di Dio, lavorare per lui e misurare questo lavoro in termini di quantità (ore di lavoro, vita di lavoro) e ritenere che ciò meriti una preferenza, significa non aver capito; perché il dono dell'esser chiamati, di lavorare per Dio, è Dio. Il dono di esser impegnati per lui, non è Dio più qualcos'altro; ma è Dio, e Dio ce l'hai da subito. Allora il lavorare cristiano è benedizione: infatti, la "chiamata", la vocazione è grazia, ossia è dono, è benedizione, è gioia, è ricchezza. È anche fatica, certamente, ma fatica benedetta, perché chi lavora per Dio vive una vita che ha senso: non è mai disperato, non è senza Dio, vive nella grazia, è educato nell'amore, conosce la legge, gli è data la preghiera, è chiamato alla carità, sta insieme, è visitato dalla Parola, Dio è nel suo cuore, celebra l'Eucarestia, Dio lo perdona, conosce il suo Dio: è come una ricchezza senza fine. Chi non capisce che tutta questa ricchezza è già nel dono dell'esser chiamati, non ha capito proprio nulla.

L'essere chiamati, allora, non è per una fatica, ma per una gioia. Se davvero tu hai fatto l'esperienza di Dio per tutta la tua vita, non tieni Dio per te; provi la gioia che questo Dio sia anche degli altri, magari all'ultimo momento, magari tardi. Senti crescere, se pensi così, la gioia che Dio sia il Dio di tutti, perché Dio merita che tutti gli uomini siano suoi. È bello pensare che Dio sia proprio con tutti: regaliamogli gli uomini, perché, dopo tutto quel che ha fatto, Dio li merita! Noi dovremmo sentire il bisogno di darglieli, perché lui non sia senza uomini! Ancora: se abbiamo la gioia di vivere di Dio e con Dio, dovremmo sentire l'impazienza che anche gli altri - e non soltanto noi - abbiano questa gioia. Quindi, anche se l'incontro avviene all'ultimo momento, come per il ladrone sulla croce, dovremmo esser contenti, perché Dio non è misurabile sulla bilancia: un po' di più di Dio per chi sta molto con lui e un po' di meno di Dio per chi sta poco. Dio è tutto Dio, è tutto del tutto; l'amor di Dio è Dio. Voi lo sapete: san Giovanni dice che Dio è amore (1Gv 4,16). Questo è il grande evangelo del perdono, il grande

evangelio dell'amore. Ritengo che questa parabola, tra le molte che narrano il regno di Dio, tra le molte immagini che Gesù sceglie per farci capire che cos'è il regno, è forse la più bella di tutte, perché le comprende tutte. È la dichiarazione d'amore di Dio che smaschera il cattivo amore dell'uomo; è l'amore gratuito di Dio che smaschera l'egoismo di un amor di Dio pensato come un vantaggio, pensato come una preferenza e non vissuto come un dono. Penso che noi credenti dovremmo, in qualche maniera, vivere nella serena e ferma persuasione di questa pienezza. Non è facile avere un cuore così puro e così libero, perché siamo pieni di giudizi e di pregiudizi. Tra noi facciamo distinzioni, ci diciamo: uno è più buono, l'altro è più cattivo; uno è più lontano e l'altro è più vicino; uno è più di Dio e l'altro è un po' meno di Dio. Forse dal nostro punto di vista questo è vero; ma non potremo mai dire che lo sia anche dal punto di vista di Dio solo perché taluni hanno preso per la loro vita decisioni che sembrano allontanarli da Lui. Noi dobbiamo essere certi che Dio non è lontano da loro e, sapendo che Egli ama tutti e ciascuno, non dobbiamo fare differenze. In fondo, il precetto della carità, amare il proprio nemico, vuol dire credere che Dio lo ama e mostrare questa verità amandolo noi. Questo è il senso del vangelo. Quante volte si dice tra di noi: dar voce a quelli che non hanno più speranza, che sono lontani, che sono giudicati, che sono messi da parte.

La voce da dare loro è quella che permetta loro di dire: sono così, ma Dio mi ama; sono così, ma non sono senza Dio; sono così, ma sono salvato; sono così, ma sto nella speranza; sono così, ma c'è qualcuno che sta dalla parte mia e questo qualcuno è Dio, anche se gli altri uomini non stanno dalla parte mia e mi hanno emarginato.

Per tradurre nella vita di una comunità il senso di questa parabola: viviamo in modo da non metterci mai da parte, perché, in fondo, la parte di ciascuno è quella che ha scelto Dio, non quella che abbiamo deciso noi, e Dio ci ama, Dio è il nostro Dio, Dio è sempre Dio, Dio è il senso della nostra vita, a qualsiasi ora, in qualsiasi circostanza e in qualsiasi momento. Adoriamo questa certezza, stiamo nella gioia di questa certezza: non tanto per fare quel che vogliamo noi, pensando che Dio ci ama comunque; ma perché, stupiti di questa realtà, nasca in noi il desiderio di amarlo e di amarci tra di noi. Se stiamo nel buon annuncio di questo amore, di questa certezza, siamo nel cuore stesso del regno di Dio. Che cos'è il regno in questa parabola? Il regno accade lì dove Dio ama tutti e ciascuno e chiede a tutti e a ciascuno di essere l'eco vivente di questo amore: lì è il suo regno.

**Omelia sulla parabola degli operai mandati nella vigna (Mt 20,1-16) pronunciata da don Germano nel settembre 1981.*

EVENTI



GLI ANNI VENEZIANI DI PAPA GIOVANNI*

Bruno Bertoli

Il 4 ottobre 1965 nella basilica di San Pietro, adattata ad aula del Vaticano II, l'allora giovane vescovo Luigi Bettazzi proponeva che papa Giovanni fosse canonizzato durante il Concilio, ormai avviato alla conclusione. La proposta non venne accolta, pur iniziandosi subito il processo di beatificazione previsto dai sacri canoni.

Ora si può salutare con gioia la fine del lungo *iter*. Ma non senza il rammarico che possano goderne con qualche consapevolezza solo gli ultra cinquantenni. Di tale papa i giovani soprattutto non sanno nulla, come poco del resto sanno di storia, sia essa civile, politica o religiosa, tutti presi, ormai, dal fascino della comunicazione con il presen-

te, con i frammenti del presente. Oggi non si ambisce di salire sulle spalle dei giganti per poter vedere molto più lontano di quanto consenta la propria piccolezza.

La Chiesa, però, che è *ante et retro oculata*, che guarda cioè il passato dietro di sé per poter valutare il presente e scrutare il futuro davanti a sé, non potrà non misurarsi con la complessità di una figura che segnò profondamente l'ultimo scorcio del secondo millennio della sua storia. E dovrà farlo, in particolare, la Chiesa di Venezia, interrogandosi sulla grazia di aver avuto Angelo Giuseppe Roncalli per più di cinque anni come proprio patriarca, sulla corrispondenza a tale grazia, su un'eventuale eredità ancora trascurata: non dovrebbe limitarsi a qualche celebrazione rituale dell'evento.

È giunto in libreria un volume che può riuscirle di aiuto in questa pensosa rivisitazione di un tratto della sua storia: M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. La mia Venezia*, Canal Editrice e Studium Cattolico Veneziano, Venezia 2000, pp. 288. L'Autore è nipote di papa Giovanni. La parentela contribuì, certo, a orientarne le ricerche e gli facilitò il reperimento di fonti preziose, ma non ne condizionò le valutazioni né lo indusse a tratteggiare una oleografia. La sua è un'opera documentata con scrupolo, che segue passo passo le giornate del card. Roncalli dalla sua nomina a patriarca di Venezia alla sua elezione al pontificato. Non sono taciuti neanche i fatti più minuti: vengono menzionati, in nota o nel testo, i suoi incessanti movimenti, non solo i frequenti viaggi per l'Italia e all'estero, ma pure le visite alle singole parrocchie, alle chiese, alle case religiose della diocesi. Forse si sarebbero potuti in gran parte tralasciare, ma forse giovano a presentarci la figura del personaggio nella sua quotidianità: sembra, a volte, di rivederlo tra le calli di Venezia. Lo spazio maggiore, tuttavia, è riservato ai suoi discorsi, agli scritti pubblicati, alle note personali, a molti e interessanti documenti finora inediti, custoditi dalla intelligente *pietas* di mons. Loris Capovilla, fedelissimo segretario del patriarca e poi del papa, e dati ora alla luce. Tutto, ovviamente, letto e commentato nel contesto ecclesiale, sociale e politico del momento. Forse un sottotitolo avrebbe potuto presentare più adeguatamente la fisionomia del libro: *Tra storia e cronaca*.

Il volume suscita in chi conobbe personalmente il patriarca Roncalli ricordi lontani, che a volte integrano la ricostruzione degli eventi o sono integrati dai nuovi documenti proposti. Ma non lascia indifferente ogni altro lettore: suscita, infatti, interrogativi e ripensamenti su vari problemi, sollecita al confronto con l'oggi, infonde spesso un singolare senso di pace interiore. E un senso di pace e di fiducia emana dalla figura spirituale di papa Giovanni che mons. Capovilla tratteggia nella prefazione.

Oboedientia et Pax

Il card. Roncalli portò anche a Venezia il suo motto episcopale: Obbedienza e Pace. L'avevano colpito, da giovane prete, queste parole di Cesare Baronio, che egli avrebbe studiato e fatto oggetto di una sua pubblicazione: questo religioso del '500, discepolo e successore di san Filippo Neri, considerato "padre della storiografia ecclesiastica", era solito pronunciarle tutti i giorni nella basilica vaticana con la testa chinata al bacio sul piede della statua di san Pietro. E quasi al termine del suo ministero veneziano, ricordando questa scelta, il patriarca scrisse nel suo

Giornale dell'anima: "mi sono lasciato condurre in perfetta conformità alle disposizioni della Provvidenza. Veramente *voluntas Dei pax mea*".

Che immagine ci si potrebbe fare di una esistenza affidata tutta alla Provvidenza? Un vivere alla giornata? un fatalistico adeguarsi agli eventi? Fu, invece, una vita intensissima, vissuta con straordinaria consapevolezza, con l'attenzione costante a decifrare il disegno di Dio su di sé nella lettura delle proprie vicende personali e della storia della Chiesa, nella meditazione biblica e patristica per scoprirsi via via condotto "dalla mano buona di Dio".

La nomina a Venezia

Era nunzio a Parigi, quando fu raggiunto, verso la fine del 1952, dalla notizia che era stato elevato al cardinalato e nominato patriarca di Venezia. I giornalisti e certi storici, pure illustri, videro nell'evento il frutto di mene ordite dalla Curia Romana, solita ad attuare, in caso di necessità, il vecchio adagio *promoveatur ut amoveatur*: non lo si sarebbe giudicato idoneo a reggere ulteriormente una nunziatura così importante. Marco Roncalli ha buoni argomenti per sfatare tale ipotesi. Ma più importante è l'interpretazione che ne diede il diretto interessato: "un'altra direzione al mio asinello" (p. 53, n. 5). Si sentiva, semplicemente, nel ruolo del suo patrono san Giuseppe che, senza mai nulla obiettare, anzi senza mai parlare (il vangelo non ne ricorda neanche una parola), accompagnò Maria con il proprio asinello da Nazaret a Betlemme, poi insieme al bambino Gesù in Egitto, poi di ritorno in Palestina, ma non più a Betlemme, bensì di nuovo a Nazaret.

E il cardinalato? A un suo predecessore a Venezia, al patriarca Piazza, la porpora cardinalizia aveva richiamato la "veste purpurea", che "i soldati romani gettarono sulle spalle insanguinate di Gesù", e il monito a mostrarsi intrepido fino alla morte.

Per Roncalli, l'onore della porpora era un "nulla"; e nel suo diario annotava che la storia della Chiesa aveva registrato la presenza di "cardinali birboni e santi" (pp. 41-42). Quanto poi alla destinazione veneziana, egli la collegò alla sua Bergamo, che gli aveva dato i natali e che era stata per secoli "terra di San Marco", e alla storia della Serenissima Repubblica di cui ricordava i santi e beati che gli indicavano per quale solco camminare. Non si sentì per nulla impreparato a un ministero pastorale: il suo servizio di nunzio l'aveva sempre esercitato con l'animo del pastore; una nunziatura senza pastoraltà la giudicava semplicemente "ridicola" (p. 65).

Certo, era anziano, aveva settantadue anni. L'idea della morte lo accompagnava, ma non lo deprimeva, non lo turbava, lo lasciava andare avanti con fiducia: "mi debbo tener preparato al grande momento" (p. 190). *Oboedientia et Pax*. Con quest'animo fece il suo ingresso a Venezia domenica 15 marzo 1953. L'avrebbe desiderato senza pompa e onori che invece ci furono: avrebbe voluto arrivare in incognito e presentarsi direttamente in San Marco. Qui fu accolto festosamente da applausi scroscianti. E qui, salito sul pulpito, cominciò inaspettatamente - ciò è scritto nel ricordo di chi assistette alla scena, non nelle carte consultate da Marco Roncalli - con un richiamo severo alla disciplina: non accettava gli applausi; ricordò che erano ammessi da un uso secolare soltanto a San Pietro. Nel suo primo discorso, tuttavia aprì il proprio animo alla confidenza e

alla cordialità: voleva essere semplicemente - disse - un "vostro fratello, amabile, accostevole, comprensivo"; raccomandò di guardare a lui non come ad un uomo politico o a un diplomatico, ma come al "pastore di anime", facendo notare che era sempre stato, in Oriente e in Occidente, "preoccupato, salvo la fermezza ai principi del Credo cattolico e della morale, più di ciò che unisce che di quello che separa e suscita contrasti" (p. 51).

Spirito ecumenico

La preoccupazione per ciò che unisce doveva estendersi anche al problema delle divisioni esistenti tra i cristiani che il patriarca Roncalli avvertiva dolorosamente. Egli, tuttavia, si riferì costantemente alla teologia dell'ecumenismo corrente, al suo tempo, tra la maggioranza dei cattolici. Vi accenna anche l'Autore del volume. Ma per non falsare, pur con le migliori intenzioni, la figura di papa Giovanni, è opportuno ricorrere anche ad altre testimonianze, quelle, ad esempio, contenute nei quattro volumi di *Scritti e Discorsi* (d'ora in poi *SD*) pubblicati a suo tempo dalle Edizioni Paoline. Risulta, infatti, che egli a Venezia invitava a pregare per impetrare la "grazia dell'unione", intendendola, però, come "unione di tutti gli uomini in un solo ovile e sotto la guida di un solo Pastore", cioè del papa (*SD* II, p. 15): perché, "allontanate le funeste divisioni, e riuniti tutti sotto la guida del Pastore supremo della Chiesa, gli rendiamo servizio nobile e degno" (*SD* II, p. 307). I "fratelli separati" li vedeva "come frantumi sparsi e divelti dall'antica costruzione [della Chiesa Cattolica Romana]", "pecorelle erranti senza pastore, o abbandonate a se stesse, o mal raggiustate fra loro, in variazione di nomi e di colori" (*SD* III, p. 26). Affidò un'Ottava di preghiere per l'unità dei cristiani a "Maria Santissima, nostra buona Madre, tanto venerata tra le comunità cristiane dell'Oriente, e sempre in attesa che i cristiani del Nord Europa si ricordino di lei che non dimentica alcuno" (*SD* I, p. 139).

Eppure anche nel patriarca Roncalli possiamo scoprire uno spirito ecumenico, tenendo presente - come è ovvio - il clima prevalente al suo tempo. Attento sempre a rispettare le sensibilità e le convinzioni delle altre confessioni cristiane e a non approfondire il solco della separazione. Ad esempio, proprio in tema di mariologia, egli declinò l'invito a firmare una petizione per l'istituzione della festa dedicata alla "Regalità di Maria": "per il timore di un grave pregiudizio circa l'efficacia apostolica impiegata a ricondurre l'Unità della Chiesa cattolica nel mondo" (p. 93). Riteneva importante l'approfondimento dottrinale e storico sul tema delle divisioni esistenti ma - precisava - "in tutto ispirato a grande mitezza, e scevro da riferimenti polemici" (*SD* I, pp. 137-138). E, a proposito di storia, si chiedeva: "La responsabilità è tutta dei nostri fratelli separati? È in parte loro, ma in gran parte nostra" (p. 195). D'altronde - aggiungeva - "L'esperienza di lunghi anni di contatto con loro mi ha insegnato ad apprezzare le tante buone qualità del loro spirito, a voler loro bene" (*SD* III, p. 240).

Patriarca buono?

Roncalli è universalmente ricordato come "il papa buono". Anche a Venezia fu considerato - pur senza che si coniasse l'espressione - un patriarca buono. Convenivano in questo giudizio pure i suoi critici che non mancarono tra i preti e i laici.

Un "buon temperamento": questa la prima grazia donata a papa Giovanni, secondo il card. Urbani, suo successore, che all'indomani della morte lo commemorò nella basilica della Salute parlando ai seminaristi. Mite, paziente, tranquillo e amabile. Doti che risaltano nel libro del nipote. Qui, però, si trovano non poche informazioni che, anche con l'ausilio di altri testi, possono integrare l'immagine del patriarca: fu buono, non - si direbbe oggi - buonista.

Roncalli si rendeva conto che la sua innata mitezza poteva condurlo alla debolezza, a lasciar correre, a non impegnarsi in questioni spinose: "mi angustia [...] la tentazione di indulgere alquanto al mio temperamento pacifico che mi farebbe preferire il quieto vivere all'arrischiarmi in posizioni incerte" (p. 119). Diede prova, invece, in qualche circostanza, di grande energia al punto da perseguire con tenacia i suoi obiettivi contro l'opinione pubblica condizionata dai pareri autorevoli di intellettuali e di autorità civili, arrivando a non misurare troppo le parole. Fu il caso dei plutei che nell'iconostasi di San Marco impedivano ai fedeli di seguire anche con gli occhi lo svolgimento delle celebrazioni liturgiche nel presbiterio. Il problema l'avevano avvertito anche i suoi predecessori. Lo affrontò con determinazione, con saggezza - non chiedeva di abbattere l'iconostasi ma di poter, con l'ausilio delle tecniche moderne, semplicemente abbassare i plutei durante le celebrazioni (pp. 122-125) - e addirittura con durezza: "Occorre - scriveva alla Segreteria di Stato - che al patriarca venga lasciata la perfetta libertà in materia di funzionalità liturgica di determinarsi secondo la sua coscienza e quella dei suoi consiglieri: e non debba prevalere l'ostinazione ignorante e incosciente di chi non è pratico di cose di chiesa, o è affetto da fariseismo isterico per situazioni sorpassate" (pp. 124-125). La soluzione positiva fu raggiunta solo dopo la sua ascesa al pontificato: nessuno osò più opporsi alla richiesta (ragionevole) di un papa.

Non riuscì, invece, nel suo intento per la questione del Casinò, su cui con più successo avevano ingaggiato battaglia già i suoi predecessori La Fontaine e Piazza. Tentò di opporsi al trasferimento del Casinò dal Lido alla città di Venezia con un intervento accorato ma fermissimo che si può leggere integralmente nel volume III dei suoi *SD* (pp. 78-80). Non manca il richiamo alla storia: "Vengono smarrite anche le reminiscenze di storici divieti dell'antico Senato della Repubblica Veneta, preoccupata dei danni derivanti dal gravissimo abuso dei giochi d'azzardo". Il giudizio decisivo poggia sui valori morali: "Il grande gioco d'azzardo è già un disordine gravissimo in se stesso, e deplorabile e condannabile comunque e dovunque lo si faccia, anche in segreto. Ma farlo divenire per la sua pubblicità, organizzata e messa a punto, richiamo, esempio ed abito di vita scostumata ed oziosa, questo è intollerabile in una città nobile e civile: questo è estremamente indecoroso per Venezia che non è un paesetto alla periferia di uno Stato, né un gruppo di case senz'altro mezzo di sussistenza". Alla fine fa balenare la minaccia di una maledizione biblica: "a quanti riguardano al complesso di questo progetto unicamente sul profilo dei milioni, che costano lacrime e sangue, non sfugga il richiamo del libro sacro. È Simon Pietro che risponde a Simon Mago: 'Il tuo denaro sia teco in perdizione' " (Atti 8, 19-22).

Più in generale sulla società contemporanea formulò talora valutazioni crudamente negative che possono ridimensio-

nare il semplicistico *cliché* dell'ottimismo roncalliano a tutta prova. Nel mondo moderno scorgeva in atto una "lotta contro il nome cristiano" e chiamava, quindi, "alla difesa e al combattimento" (p. 200): "Povero laicismo moderno, dai ferri vecchi di sciupate logomachie rimesso in corso, a titolo di recriminazione e di accusa" (*SD III*, p. 562). L'originalità di Roncalli sta nel suo rifiuto di visioni manichee e in una fiducia non ingenua che non ignora il serpeggiare del male: "l'ottimismo - ricordò in un'omelia a San Marco - temperato dalla conoscenza reale del proprio tempo e del proprio Paese, delle persone e delle situazioni, e soprattutto temperato da una visione teologica della vita, produce effetti straordinari" (pp. 211-212).

Nel ginepraio della politica

Negli ambienti politicizzati della Chiesa veneziana - neanche questo è scritto nel libro, lo ricordano i preti anziani di buona memoria - il patriarca Roncalli era considerato politicamente uno sprovveduto: veniva scusato, perché da trent'anni lontano dall'Italia. Raccontava un autorevole prete, impegnato nella direzione diocesana dei Comitati Civici, di essersi recato in udienza dal patriarca in vista delle elezioni che si sarebbero tenute due mesi dopo il suo ingresso a Venezia, e di avergli prospettato minutamente le opportunità di far appoggiare o avversare nelle parrocchie e nelle associazioni cattoliche l'uno o l'altro candidato della Democrazia Cristiana, ovviamente l'unico partito per cui i cattolici potessero votare. Che cosa gli disse il patriarca? Dopo averlo ascoltato una buona mezz'ora in silenzio, gli chiese: "Ma, reverendo, Lei si interessa di queste cose?" Il nostro buon prete lo raccontava sconfortato. Del resto lo stesso patriarca - lo si è già visto - rifiutava di essere considerato un politico. Voleva essere solo un pastore. Aveva il raro privilegio di non essere intossicato dall'atmosfera politica surriscaldata che permeava in quegli anni la società e la Chiesa italiana nello scontro con la minaccia comunista.

La situazione del Paese e della Chiesa italiana era tale che, comunque, anche il patriarca Roncalli fu costretto a interessarsene e a intervenire. E negli interventi, specie in prossimità di scadenze elettorali, si uniformò sostanzialmente alle decisioni maturate nella conferenza dei metropolitani italiani. Lo fece, tuttavia, con tocchi personali inediti. Come il richiamo alla distinzione tra errore ed errante, avvalorato dalla citazione agostiniana: "uccidete l'errore, amate l'errante" (p. 71). Senza citare il vescovo di Ippona ma, riecheggiandone lo spirito - famoso il celebre passo "et tamen sunt fratres nostri" - concluse la dura condanna dell'invasione sovietica dell'Ungheria nel 1956 non solo con la "preghiera accorata" e con l'invito all'aiuto solidale per le vittime ma anche con un pensiero per i responsabili del crimine: "essi restano pur sempre nostri fratelli: e la nostra angoscia non cessa di essere compassione per loro". Due anni prima si era recato a Marghera per celebrare l'eucarestia il primo Maggio; con questo spirito: "amerò sentire vicino al mio altare anche il sospiro di quanti, pur lontani dalla frequente pratica religiosa, condividono lo stesso ideale di umana collaborazione, che è anch'essa voce di Cristo che parla sommestamente nei cuori" (*SD I*, p. 192). Notissima è, poi, la pubblica considerazione, che solleverà stupore ovunque e in taluni ambienti anche scandalo, sulla convocazione a Venezia nel febbraio

1957 del congresso del Partito Socialista Italiano: "Esso è certamente ispirato - si legge nella versione originale del testo che Marco Roncalli riporta integralmente, anche perché esso venne poi variamente manipolato - allo sforzo di riuscire ad un sistema di mutua comprensione di ciò che più vale nel senso di migliorate condizioni di vita e di prosperità sociale. Tale sforzo si appoggia su buone volontà sincere, su intenzioni rette e generose". E, pur constatando in generale "con pena assai viva" che "per intelligenze oneste ed elevate i cieli dove pur splendono sempre le verità religiose rimangono sempre spenti, ignorati o negletti", invitava i veneziani "a rendere proficuo il convenire di tanti fratelli delle varie regioni d'Italia per una comune elevazione verso gli ideali di verità, di bene, di giustizia e di pace" e i credenti a pregare "a beneficio e consolazione, ad incoraggiamento di tutti al ben comprendere, al ben volere, al ben fare" (p. 178).

L'intervento stupì anche perché l'anno precedente egli aveva riprovato duramente i tentativi di apertura a sinistra promossi per la prima volta in Italia proprio a Venezia dalla direzione provinciale della Democrazia Cristiana, costituita allora da elementi prevalentemente giovanili e progressisti. Il patriarca non aveva ammesso che i cattolici potessero collaborare al governo della cosa pubblica con i socialisti, perché marxisti e legati a una visione materialista e anticristiana della vita. A questa presa di posizione, era stato sollecitato soprattutto dai confratelli veneti, ma essa rivelava la mentalità per molti versi sostanzialmente intransigente e integralista che egli condivideva con l'orientamento allora prevalente nel mondo cattolico: solo sul fondamento di Cristo si poteva edificare solidamente l'ordine economico, civile, sociale e politico, come del resto affermerà anche nella citata lettera del febbraio successivo. Gli era estranea la concezione sturziana di una democrazia laica. Sapeva vedere quanto ci poteva essere di giusto e di vero in altre posizioni; era propenso a leggere le buone intenzioni; ma a Venezia non riuscì a procedere oltre. Solo i rapporti che egli stringerà a Roma, da papa, con nuovi consiglieri, più aperti e moderni, lo condurranno alla celebre distinzione, consacrata nella *Pacem in Terris*, tra ideologie e movimenti storici da esse derivati.

Rendere la Bibbia familiare al popolo cristiano

Marco Roncalli ricorda giustamente - e il patriarca Marco Cè lo sottolinea nella sua presentazione al volume - che la "lezione più alta" impartita a Venezia si ritrova nella pastorale per la quaresima del 1956, ispirata a san Lorenzo Giustiniani, di cui allora ricorreva il V centenario della morte. Solo che a tale lezione dedica poco più di una pagina: probabilmente perché abbondantemente menzionata nella pubblicistica giovannea. La Chiesa veneziana di oggi farebbe bene a rileggerla attentamente (*SD II*, pp. 329-351).

Il patriarca Roncalli la dedicò alla Sacra Scrittura di cui diede questa audace definizione: "il tesoro più prezioso della Chiesa di Dio prima ed oltre i Sacramenti". Precisò più avanti che all'*alfa* del Libro corrispondeva l'*omega* del Calice eucaristico, spiegando che "Le due realtà vanno insieme [...]. Fra l'una e l'altra seguono tutte le lettere dell'alfabeto: tutti gli affari della vita individuale, domestica, sociale: tutto ciò che è importante pure, ma è secondario in ordine al destino eterno dei figli di Dio e che non vale se

non in quanto è sostenuto dalle due lettere terminali: cioè la parola di Gesù sempre risonante in tutti i toni nella santa Chiesa dal libro sacro ed il sangue di Gesù nel divino sacrificio, sorgente perenne di grazie e di benedizioni.”

La Scrittura doveva, perciò, diventare lettura familiare al popolo cristiano: “Se la Sacra Scrittura - argomentava ulteriormente - secondo la frase energica di san Girolamo, è il cuore stesso di Cristo, per cui ignorarla è ignorare Cristo: è dunque ben naturale che ogni anima, la quale di Cristo porta il nome ed il segno, diventi familiare alla conoscenza del libro divino”.

Non propose una distribuzione di Bibbie o di vangeli. Riteneva, infatti, necessario da un lato lo studio serio, specie da parte del clero, e dall'altra un orientamento a leggere le Scritture “non a proprio talento e capriccio” ma - secondo l'immagine di sant'Agostino - “sulle ginocchia della santa Chiesa che ne è l'interprete autentica e sicura”. La lettera pastorale riconosceva che a Venezia “felici iniziative” avevano aperto la via; e infatti nei circoli universitari della Fuci fin dagli anni Trenta si riunivano periodicamente i gruppi di lettura dei vangeli, ma si trattava sempre di ambiti molto limitati. Annunciava, perciò, disposizioni concrete perché “lo studio e la divulgazione della Sacra Scrittura” ritornassero per tutta la Chiesa veneziana “a pascolo salutare delle anime, a loro motivo inebriante di letizia e di consolazione”.

Alla lettera, non fu riservata la sorte che dovevano avere in quell'anno e nel successivo i pronunciamenti, già menzionati, del patriarca in materia politica. Fu praticamente ignorata nella Chiesa veneziana. Giunse, invece, a Giuseppe Dossetti che aveva appena fondato la sua Piccola Comunità dell'Annunziata, e lo spinse a orientarla più decisamente all'ascolto della Parola. Da lì ritornò a Venezia, quindici anni più tardi, arricchita dall'esperienza dossettiana, e accompagnò una prima fioritura di gruppi biblici da cui più tardi sarebbe sorta la Scuola Biblica Diocesana. La Chiesa veneziana si trova oggi all'inizio di una nuova esperienza - vanno diffondendosi in diocesi i Gruppi di Ascolto - e potrebbe tornare salutarmente al vecchio testo che, in qualche modo e invano, le aveva preannunciato la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano Secondo.

“La mia Venezia”

Ha intitolato così Marco Roncalli il suo volume: “La mia Venezia”. È un'espressione carica di affetto che corrisponde all'animo del patriarca. Infatti dall'inizio alla fine del suo ministero veneziano, il patriarca esprime con calore i suoi sentimenti di amore per la diocesi che considerava “porzione elettissima della Chiesa di Dio”: “qui si vive - disse all'apertura della visita pastorale - come in famiglia, con rispetto, con sincerità, con evangelica carità”; “quante consolazioni per il mio spirito, nella conoscenza e nel contatto con [...] sacerdoti e laici, giovani e anziani, di ogni ceto, di ogni classe” (pp. 87-88). Certo ciò non gli impediva - come scriveva a mons. Montini - “di scorgere difetti ed esigenze, di valutare persone e situazioni”, ma sentiva di dover benedire il Signore e ringraziare il papa che aveva voluto “stendere l'ocaso della mia vita su questa laguna incantevole dove oltre ai monumenti religiosi di valore incomparabile incontro tante belle anime che valgono più dei marmi, delle pitture e dei mosaici” (pp. 91-92). Affiora naturalmente dai suoi scritti qualche rilievo critico sui preti

veneziani: salutare per allora e, forse, anche per oggi. Li avrebbe voluti come Melchisedec “senza padre, senza madre, senza genealogia”; e invece - confidava al suo *Giornale dell'anima* - “questo buon clero di Venezia [...] per ragioni varie, in parte scusanti, ha con sé troppi familiari che riescono ingombro non piccolo al loro ministero pastorale in vita, in morte e dopo morte” (p. 119). Rivela-trice di uno sguardo acuto su un difetto strutturale della pastorale ordinaria la seconda nota che si legge in una esortazione rivolta proprio al clero, pur sempre “buon clero, ben formato, distinto nei modi, fedele e devoto”: “Il conforto che dà al sacerdote il piccolo gregge che lo circonda e lo segue, in una percentuale minima in confronto con la grande massa dei componenti la parrocchia, che di fatto non sono né conosciuti, né cercati, né rintracciati, può velare il senso delle responsabilità sacerdotali in faccia al problema fondamentale del nostro ministero pastorale [...] *in salutem gentium*”. E richiamava, in proposito, l'importanza della statistica: “geografia e statistica sono i due occhi della storia” (p. 98; cfr. *SD IV*, p. 52).

Altro si potrà sapere sul clero e il popolo veneziano di quel periodo, e su ulteriori valutazioni del patriarca, quando fra trent'anni - se sarà ancora in vigore l'attuale normativa - si apriranno alla consultazione i documenti dell'Archivio Storico del Patriarcato e in particolare gli Atti delle Visite pastorali. Forse emergerà anche qualcosa su ciò che pensava Venezia del suo patriarca. Oggi sono ancora i ricordi, che conservano gli anziani, a poter rievocare qualche giudizio su di lui. Universale era la simpatia per il vecchio patriarca, per la sua affabilità, il suo *humour*, la sua serenità, il suo ottimismo. Chi gli viveva più da vicino ne ammirava la fede e la *pietas*. Una critica, però, circolava negli ambienti ecclesiastici: lo si considerava un po' come un re costituzionale, perché - si diceva - “egli regna, non governa”. Una diceria che forse era giunta anche al suo orecchio, se più volte nei suoi scritti e nelle sue parole ricorre l'espressa volontà di non voler ricorrere “al frustino e al rigore” (pp. 91-92; 119).

Quando, dopo la morte di Pio XII, si apprestava a partire per il conclave, raccomandò ai preti riuniti in basilica della Salute di pregare per il futuro papa: “perché - precisò - venga eletto non chi è permesso, ma chi è voluto dallo Spirito Santo”. E, dopo qualche giorno, l'avrebbe anche scritto nei suoi appunti (p. 225).

I veneziani e i loro preti si aspettavano o si auguravano l'esito che ebbe il conclave il 28 ottobre del '58? Non si usavano allora i sondaggi. E i ricordi possono essere falsati dalle emozioni provate per gli eventi successivi. Un'immagine, però, rimane indelebile in chi si trovava nel Refettorio del Seminario Patriarcale, quando giunse, trasmessa dal Vaticano, la voce del card. Canali che annunciava “*Angelum Josephum*”. Non occorre che terminasse la frase: il rettore del Seminario, persona intelligente ed esponente ragguardevole del clero veneziano, si portò le mani nei capelli e scosse disperatamente la testa. Poi invitò a pregare.

Bastarono pochi mesi perché si facesse strada la convinzione che il buon patriarca Roncalli era stato voluto dallo Spirito Santo come papa provvidenziale per il rinnovamento della Chiesa: il 25 gennaio 1959 egli annunciò la convocazione del Concilio.

Testo, riveduto e integrato dall'Autore, dell'intervento tenuto a Venezia il 6 giugno 2000 presso l'Ateneo Veneto.



IL LAICATO NELLA CHIESA

“Che cosa è la Chiesa cattolica? La Chiesa cattolica è la società o congregazione di tutti i battezzati che, vivendo sulla terra, professano la stessa fede e legge di Cristo, partecipano agli stessi sacramenti, e obbediscono ai legittimi Pastori, principalmente al Romano Pontefice”. Tra i lettori più anziani non mancherà chi riconoscerà nella risposta (ma forse anche nella domanda) una quasi perfetta somiglianza con quella mandata a memoria, quando ancora si andava al catechismo la domenica mattina. In questa veste è tratta dal Catechismo Maggiore pubblicato nel 1905 per volere di Pio X e destinato alla diocesi di Roma. Accanto ad esso fu edito pure un Catechismo breve, una versione semplificata del primo e destinata ai fanciulli. È questo il testo, che conobbe innumerevoli edizioni e si diffuse in tutta la Chiesa cattolica. Composto come una sequenza continua di domande e di risposte, seguendo una tradizione che sembra iniziare in pieno medioevo con le “*Disputationes puerorum per interrogationes et responsiones*” attribuite ad Alcuino. Ai molti pregi didattici del testo va aggiunto quello di essere una sintesi brillante dei punti fermi della teologia tra il Concilio Vaticano I e il II. Una teologia che oggi sentiamo ormai lontana, soprattutto per quanto riguarda alcune parti come l’ecclesiologia e in particolare la visione del ruolo dei laici. “Vi è distinzione alcuna fra i membri che compongono la Chiesa? Fra i membri che compongono la Chiesa vi è distinzione notevolissima, perché vi è chi comanda e chi obbedisce, chi ammaestra e chi è ammaestrato”. La parte che ammaestra è chiamata anche Chiesa docente. L’altra, quella dei fedeli, Chiesa discente. Per la seconda vengono richiamati ripetutamente i compiti dell’ascolto, del rispetto, della sottomissione, dell’obbedienza. Che vengono ribaditi anche nei confronti degli ultimi membri della scala gerarchica: “Quali doveri hanno i fedeli verso il loro parroco? I fedeli devono tenersi uniti al loro parroco, ascoltarlo docilmente e professargli rispetto e sommissione in tutto ciò che riguarda la cura della parrocchia”.

La critica a questa ecclesiologia, per cui sono state coniate le espressioni di “visibilismo” e “giuridismo”, ha trovato accoglienza nel Vaticano II, che ha riscoperto accanto alla dimensione storica anche quella cristologica e pneumatologica della Chiesa. Nel Concilio però gli elementi di novità non sostituirono interamente quelli tradizionali, ma a volte si mescolarono a questi in modo non del tutto coerente: alla nuova ecclesiologia di comunione, eucaristica e pneumatologica rimase accanto quella più giuridica e visibilista (cfr. A. Acerbi, “Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella *Lumen Gentium*”, Bologna 1975). Ciò si può constatare nella medesima definizione, di tipo funzionale, che venne data del laicato. L’inizio rimane nella scia della precedente tradizione: “Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell’ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla chiesa...”, per poi subito cambiare di stile e prospettiva: “...i fedeli cioè, che, in quanto incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono nella

chiesa e nel mondo la missione propria di tutto il popolo cristiano.” (LG 31).

Scriverà a questo proposito Bruno Forte: “Ciò spiega come la continuità col Vaticano II implichi necessariamente in ecclesiologia il superamento di esso, nello sviluppo degli elementi comunionali non pienamente recepiti in concilio” (voce “Laicato”, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Genova 1977). Non stupirà perciò, che dei laici si continui a dare contemporaneamente una definizione per negazione, cioè semplicemente come di non consacrati. Il nuovo Codice di Diritto canonico, promulgato nel 1983, affermerà (c. 207): “Per divina istituzione, vi sono nella Chiesa tra i fedeli di Cristo, i ministri sacri che dal diritto sono anche chiamati chierici: tutti gli altri sono chiamati laici”. Questo contrasto non completamente superato può anche aiutare a capire le difficoltà che “tutti gli altri” hanno poi incontrato nell’applicazione alla pastorale delle linee guida conciliari. A 35 anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, il Centro propone due incontri di riflessione sul problema del laicato nell’ambito dei consueti appuntamenti teologici d’autunno. Il primo, tenuto da Antonio Acerbi dell’Università Cattolica di Milano, sarà dedicato alla teologia del Vaticano II, mentre nel secondo, tenuto da Dario Vivian del Seminario di Vicenza, si trarrà un bilancio dell’elaborazione teologica e pastorale nello scorcio del secolo or ora concluso.

L’ESPERIENZA DELL’INFINITO. FIGURE DI GRANDI MISTICI

Trova sempre risonanza nei mezzi di comunicazione la notizia che ad una religione del lontano oriente si sia convertito un noto regista o un giocatore di successo. Altrettanto interesse suscita la notizia di come la visita di un esponente di una religione asiatica possa muovere folle, anche di persone importanti, tali da riempire grandi arene. Non suscitano più stupore invece le quotidiane occasioni d’incontro con maestri di sapienza o spiritualità ammantati in ampie vesti gialle o bianche.

L’attenzione e l’apertura di credito ai movimenti religiosi del lontano oriente non può essere considerata però soltanto un fatto legato alla curiosità o alla moda del momento, perché ha ormai lontane radici. Per tutto il XX secolo numerosi sono stati i filosofi e gli scrittori occidentali, che hanno attinto alle religioni dell’Asia integrandone elementi nella loro visione del mondo. Si deve pensare piuttosto si tratti di una qualche forma di reazione.

E’ indubbio, per dirla con Prini, che la cultura più accreditata in occidente per tutto il corso del XX secolo è stata di tipo scientifico-tecnico. Caratteristiche costanti sono state la separazione tra la conoscenza e l’esperienza personale, così come la sopravvalutazione della conoscenza logica a scapito di quella di tipo intuitivo. In effetti, anche il cristianesimo ne ha risentito, finendo per trascurare diversi campi di esperienze religiose che privilegiano il rapporto diretto, partecipativo ed emotivo, con Dio, e proponendo, invece, una religiosità più razionale, fatta soprattutto di affermazioni dogmatiche da conoscere intellettualmente e di principi etici da applicare nell’agire individuale e collettivo. Anche la preghiera è stata intesa più come pratica rituale

che come via per immergersi spiritualmente nella vita divina, come era stata vissuta, invece, per secoli.

Questo può allora spiegare il tentativo ricorrente, diffusosi ora anche tra i cristiani, di evadere verso culture diverse e lontane, come quelle asiatiche, alla ricerca di una conoscenza più intuitiva, di un'esperienza che porti all'illuminazione interiore, di una condizione psichica che raggiunga l'elevazione e l'estasi.

È il caso, invece, di riscoprire la tradizione mistica cristiana che, in varie forme secondo i diversi tempi storici, ha permesso a donne e uomini di fede ardente di provare esperienze di contemplazione estatica di Dio e di rapimento spirituale verso di lui, da loro descritte poi in pagine cariche di espressioni di grande forza simbolica. A volte sono esperienze di silenzio assoluto, altre volte si tratta di veri e propri colloqui con Dio; visioni di scene e colori, perfino sensazioni di profumi straordinari, si accompagnano o si alternano ad emozioni di gioia infinita e turbamenti che squassano l'anima. È una dimensione della fede cristiana che, pur molto lontana dalla sensibilità odierna (assai "fredda" e tendenzialmente razionalista, come si diceva), è ancora in grado di esercitare un grande fascino.

Certamente, oggi viene spontaneo sospettare che una religiosità molto spirituale finisca per essere disincarnata, ma personalità come quella di Caterina da Siena mostrano che da esperienze di quel tipo può venire una forza in grado di concretizzarsi nella storia in modo molto "pratico".

Si tratta, in realtà, di un fenomeno complesso, che non è esclusivo del cristianesimo, avendo dei paralleli nell'ebraismo (qabbalah e chassidismo) e nell'Islam (sufismo), e che, pur nascendo da un terreno culturalmente elevato, ha saputo dialogare efficacemente con la sensibilità popolare. Naturalmente, occorre anche distinguere le espressioni più autentiche e ricche dai cascami di devozionalismo che possono sfociare nella superstizione e nell'istrioneria. Ma ci sono grandi figure di sante e santi mistici, al di sopra di questi sospetti, che possono insegnarci, nella nostra era iper-tecnologica, ad essere un po' più disponibili verso le esperienze dello spirito, attraverso le quali parla e agisce quello Spirito di Dio che è stato in grado di trasformare i pavidis discepoli del Cenacolo nei prodigiosi evangelizzatori delle genti.

Il Centro Pattaro propone nel mese di novembre tre incontri dedicati ad alcune figure di mistici, che comprenderanno anche la lettura di alcuni dei loro testi.

Claudio Leonardi, dell'Università di Firenze, presenterà Caterina da Siena, che ha saputo integrare una spiritualità profonda con una vivace attenzione ai problemi della Chiesa del suo tempo, perfino nei risvolti "politici".

Giuseppe Toffanello, della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale di Padova, illustrerà la figura e gli scritti di Teresa d'Avila, forse la più nota tra le grandi mistiche del Cinquecento.

Gianni Bernardi, del Seminario Patriarcale di Venezia, ci introdurrà alla conoscenza di Charles de Foucauld, che riuscì a declinare la tradizione spirituale nell'attenzione ai diseredati del XX secolo.

RICORDO DI ALBERTO TONIOLO

Al mattino del 26 maggio Alberto Toniolo, amico carissimo del Centro Pattaro, ha serenamente concluso la sua esistenza tra noi. Pubblichiamo qui l'omelia pronunciata da don Bruno Bertoli nel corso della liturgia di commiato.

Lungo e doloroso il crepuscolo con cui Alberto ha partecipato nello spirito alla passione di Cristo e al quale hanno assistito con immenso affetto e trepidazione Anna e i figli Gianni, Mariolina e Paola, i familiari e gli amici, sgomenti nel vedere spegnersi ad una ad una le luci della sua intelligenza, della sua vivacità, del suo entusiasmo, della sua irruenza. A tutti, però, parve che le sue qualità scomparissero quasi fossero assorbite dal permanere dell'affetto: egli si era ridotto a non riconoscere più le persone, ma a tutti si presentava comprensivo, premuroso, anche sorridente, grato per ogni segno di simpatia e di amore. Negli ultimi tempi, poi, dimenticava tutto. Tutto, tranne il Pater, l'Ave e il Gloria: la preghiera non si allontanò mai dal suo cuore. I testi biblici, suggeriti dai familiari per la liturgia esequiale, suggeriscono di gettare uno sguardo sulla sua lunga giornata terrena per interrogarla, per sapere se essa ha qualcosa da dirci ancora oggi. Ci ha proposto, innanzitutto, un versetto del libro della Genesi che riporta le ultime parole di Giuseppe, figlio di Giacobbe: "Io sto per morire, ma Dio verrà certo a visitarvi" (Gn 50, 24b). Come poteva avere questa certezza Giuseppe nell'annunciare ai propri fratelli la visita di Dio? Il testo sapienziale, che ci racconta la sua vicenda esemplare, non ce lo presenta né come profeta, né come figlio di profeti. Di lui non dice che abbia mai edificato altari come Abramo e Giacobbe. Nel nostro linguaggio potremmo definirlo un laico. Non ebbe mai visioni di Dio: Dio a lui non parlò mai direttamente, come si racconta, invece di altri personaggi biblici. Eppure tutta la sua vita si svolge in riferimento a Dio. E alla fine poté leggerla come condotta per mano da Lui, anche nei momenti più difficili e drammatici. Per questo anche Alberto oggi ci dice: "Dio verrà certo a visitarvi". Può dirlo in forza della propria esperienza. Anche la sua vita fu visitata da Dio: nato e cresciuto in una famiglia cristiana, erede degli insegnamenti del grande Giuseppe Toniolo, egli aveva potuto per grazia di Dio dare origine a un'altra famiglia illuminata dalla luce evangelica: aveva salutato insieme con Anna la nascita dei suoi figli quale dono della grazia di Dio. E, al pari del figlio prediletto di Giacobbe che si vide condotto dalla divina Provvidenza a incarichi pubblici, a guidare l'economia dell'Egitto dei faraoni, anche Alberto visse come vocazione laicale la sua professione di ingegnere e poi la lunga attività amministrativa e politica a Venezia: al provveditorato e poi alla direzione del Porto, alla Provincia e al Comune. Impegno laico, come quello di Giuseppe, ma sempre ispirato alla ricerca della volontà di Dio, all'individuazione non facile dei segni dei tempi, al desiderio di "essere quaggiù - lo si diceva nella preghiera prima della Messa universitaria - umile testimonianza della sua infinita bontà", all'invocazione di ottenere "forza di carità" per poter "assistere i fratelli nelle opere della professione", come aveva appreso negli anni della formazione giovanile in Fuci e come aveva continuato a cercare negli incontri dei Laureati Cattolici e dell'Azione Cattolica.

Per questo anche Alberto oggi ci avverte: "Dio verrà certo a visitarvi". Non c'è uomo sulla faccia della terra che non sia visitato da Dio. Non c'è cristiano che non sia sollecitato a interrogarsi sulla strada e sui compiti a cui Dio chiama. È un ammonimento salutare a riconoscere il tempo della sua visita (cfr. Lc 1, 68; 19, 44).

E, come Giuseppe, aggiunge: "Vi farà uscire da questo paese verso il paese che egli ha promesso" (Gn 50, 24c). Le parole di Giuseppe preannunciavano la futura liberazione dei figli d'Israele dalla servitù dell'Egitto e, insieme, impegnavano e impegnano a cercare sempre la libertà dalle

servitù che si riproducono ad ogni generazione nella storia. La liberazione dall'Egitto faraonico, riletta in un'ulteriore prospettiva, prefigurava, però, anche la redenzione operata da Cristo: il riscatto dal peccato che, separando dall'amore di Dio, chiude l'umanità nel carcere dell'egoismo e dei mali che ne derivano. Alla ricerca di queste due libertà Alberto Toniolo orientò la sua vita, confortato quarant'anni or sono dallo straordinario evento del Concilio Vaticano Secondo, che visse con entusiasmo, dall'amicizia di don Germano Pattaro, dall'apertura delle prospettive ecumeniche e da una più intensa e appassionata consuetudine con la Parola di Dio che da allora, consacrando molto del suo tempo, continuò, finché gli fu possibile, a studiare, a meditare, a pregare, facendosi fervido sostenitore della Scuola Biblica.

Non ignorò, tuttavia, che per il cristiano c'è la promessa di una terza liberazione: dalle tenebre della tomba. È la liberazione proclamata più volte dalla liturgia che stiamo celebrando. Vi ha accennato con il Salmo 30 che ci parla del mattino e della sera. La giornata dell'uomo sulla terra - osservò un commentatore del salmo (Alonso de Cabrera) - comincia al mattino con il gioioso, solare evento della nascita e finisce alla sera quando scendono le tenebre della morte. Gesù Cristo ha inaugurato per l'umanità un'altra giornata, che comincia con la sera, preannunciata dal primo capitolo della Genesi: "E fu sera e fu mattina". È la giornata della nuova storia che si apre con la sera della sua morte in croce per cominciare a splendere al mattino pasquale della sua resurrezione che non conosce tramonto. "Alla sera sopraggiunge il pianto, al mattino ecco la gioia" (v. 6b). Il

salmista si chiedeva: "Quale vantaggio dalla mia morte, dalla mia discesa nella fossa? Ti potrà forse lodare la polvere e proclamare la tua fedeltà?" (v. 10). Nella liturgia che stiamo celebrando riecheggia, come per ogni cristiano di fede sincera, la risposta di Alberto: "Hai mutato il mio lamento in danza, la mia veste di sacco in abito di gioia perché io possa cantare senza posa. Signore, mio Dio, ti loderò per sempre" (vv. 12-13).

La sua voce viene oggi dalla Gerusalemme celeste, dalla dimora di Dio con gli uomini, secondo la promessa: "Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà Dio con loro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi: non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate" (Ap 21, 3c-4). Alberto visse questa fede: a casa sua per lunga tradizione familiare la morte di ogni persona cara veniva letta in questa prospettiva e perciò era accompagnata dalla preghiera del *Te Deum* o dal *Magnificat*.

La liturgia ci ha fatto risentire anche il *Benedictus*, il cantico di Zaccaria per la nascita del figlio Giovanni Battista, il precursore di Gesù. È un inno alla vita, già toccata con Maria in visita a Elisabetta dalla redenzione di Cristo. È un invito a lasciarci illuminare dal sole che continua a sorgere in ogni giorno del nostro cammino terreno "per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte e dirigere i nostri passi sulla via della pace" (Lc 1, 79).

Bruno Bertoli



SAGGI

OSSERVAZIONE DEL COSMO E PROBLEMA DI DIO*

Giuseppe Tanzella-Nitti

Venezia non ha avuto un Osservatorio Astronomico, né un insegnamento universitario di Astronomia, eppure vanta un importantissimo legame con l'astronomia. Non solo perché Galileo esercitò parte della sua attività nel territorio della Serenissima, a Padova, ma soprattutto perché fu proprio a Venezia che, nell'agosto del 1609, lo scienziato pisano puntò per la prima volta il telescopio verso il cielo, mostrandone i risultati ai dignitari della Repubblica Veneta.

Osservazione del cosmo e problema di Dio: alcune riflessioni storico-introdotte

Il rapporto fra osservazione del cosmo e problema di Dio ha però una storia che comincia assai prima dell'invenzione del telescopio. Esso si colloca all'interno di una tematica ancor più ampia, quella dei rapporti fra teologia e scienze naturali. In linea più generale dovremmo dire che discorso su Dio e discorso sul cosmo sono entrati in relazione lungo tutto lo sviluppo della cultura umana. Lo si potrebbe facilmente mostrare sia da una prospettiva di fenomenologia della religione, sia da una prospettiva filosofica.

Dal punto di vista della religione, il cielo è sempre stato visto come il *luogo della trascendenza*, perché ne manifesta molti degli attributi più tipici. In molte religioni naturali l'etimologia del nome che qualifica l'Essere Supremo significa più o meno "colui che abita nei cieli". Anche nel

linguaggio colloquiale l'aggettivo "celeste" è sinonimo di "divino": le torri delle cattedrali, come i telescopi, puntano entrambi verso il cielo. Se consideriamo il pensiero filosofico, già Aristotele affermava che filosofi più antichi di lui avevano derivato la nozione di Dio da due fatti: l'osservazione del moto ordinato degli astri e l'esperienza della propria anima. Duemila anni dopo ritroveremo, in Kant, al termine della sua *Critica della ragion pratica*, una riflessione assai simile: "due cose non cesseranno mai di stupirmi, il cielo stellato sopra di noi e l'esistenza di una legge morale dentro di noi". L'osservazione del cosmo ha sempre suscitato interrogativi di carattere esistenziale, come è ben mostrato dai versi di Leopardi nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Interrogativi che, indirettamente, suscitano un riferimento al problema di Dio.

Tale legame sussiste anche in prospettiva teologica. La Sacra Scrittura invita a guardare verso il cielo per risalire alla presenza di un Creatore, per dargli gloria e lodare le sue opere; per ristabilire i corretti rapporti fra Dio e le creature; infine, per riconoscere le sue fedeltà, manifestata dalla stabilità data alle leggi cosmiche:

"A chi mi paragonerete che mi sia uguale? dice il Santo. Alzate gli occhi in alto e guardate: chi ha creato tutti quegli astri? Chi spiega con ordine le loro schiere e le chiama ognuna col proprio nome? La sua potenza è sì grande e tale

il suo vigore che nessuno di essi manca all'appello" (Is 40,25-26).

"Bellezza del cielo la gloria degli astri, ornamento splendente nelle altezze del Signore. Si comportano secondo gli ordini del Santo, non si stancano al loro posto di sentinelle" (Sir 43,9-10)

"Puoi tu annodare i legami delle Plèiadi o sciogliere i vincoli di Orione? Fai tu spuntare a suo tempo la stella del mattino o puoi guidare l'Orsa insieme con i suoi figli? Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?" (Gb 38,31-33)

Da questo punto di vista, occorre segnalare che la Scrittura compie un'operazione culturale piuttosto originale. Contrariamente a quanto accadeva ai popoli limitrofi di Israele, l'osservazione del cielo non moltiplica gli dei, né fa cadere nell'idolatria. Dio è al di sopra degli astri e delle stelle perché è il loro Creatore. In definitiva, dall'epoca dei Padri della Chiesa fino ai nostri giorni, la teologia ha sempre considerato il problema cosmologico - cioè l'interrogativo sull'origine, il senso e la bellezza del cosmo - come una delle vie di accesso al problema di Dio.

Ma discorso sul cosmo e discorso su Dio continuano ad essere intrecciati anche nella cultura contemporanea. Basta entrare in una libreria e vedere quanti libri di divulgazione scientifica cominciano ad avere la parola "Dio" nel titolo o, almeno, fra le voci dell'indice analitico. La parola Dio non è scomparsa dal panorama scientifico e continua ad essere presente, a suo modo, nelle riflessioni di vari scienziati.

"Attraverso il mio lavoro scientifico - leggiamo in una pagina di Paul Davies - sono giunto a credere sempre più fermamente che l'universo fisico è costruito con un'ingegnosità così sorprendente che non riesco a considerarlo meramente come un fatto puro e semplice. Mi pare che ci debba essere un livello più profondo di spiegazione. Se si desidera chiamare tale livello *Dio* è una questione di gusto e di definizione" (*La mente di Dio*, Milano 1993, p. 7).

In questo mio intervento mi propongo di vedere come e perché nella cosmologia contemporanea pare sorgere oggi un riferimento ad una domanda su Dio. Quali ne sono i contesti. Quali i chiarimenti epistemologici da fare. Quali gli equivoci da evitare, ma anche quali le potenzialità di dialogo che vale la pena sviluppare. Dicevamo che uno sguardo ai libri di divulgazione scientifica apparsi negli ultimi anni mostra facilmente la presenza di un riferimento alla nozione di Dio. Sono ormai una legione gli scienziati autori di opere divulgative, o di riflessione filosofica sulla scienza, con un titolo che la coinvolge esplicitamente: *Dio e la nuova fisica* (P. Davies, Milano 1986), *La mente di Dio* (P. Davies, Milano 1993), *Al di là del Big Bang: Dio e le cosmologie quantistiche* (W. Drees, La Salle 1990), *Terribili simmetrie. Dio è un geometra?* (I. Stewart, M. Golubitsky, Torino 1995), *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti* (F. Tipler, Milano 1995), *La particella di Dio* (L. Lederman, D. Teresi, Milano 1996), ecc. In molte altre opere il termine *Dio*, quando non è presente in copertina, si è ormai conquistato un posto nell'indice analitico.

Che senso ha tale riferimento? Il problema di Dio non può essere affrontato all'interno delle scienze, perché si colloca al di là del metodo empirico, ma ne vengono oggi colte

alcune *risonanze significative*, sotto forma di una domanda che nasce al di qua del loro metodo. Si tratta di una domanda che nasce, per così dire, come frutto della filosofia spontanea, realista, dello scienziato. La cosmologia e la fisica paiono coinvolgere tale domanda in *tre ambiti principali*, fra loro collegati: essi sono il problema dell'origine; la riflessione sulle possibili implicazioni filosofico-teologiche del Principio Antropico; la domanda sull'intelligibilità e la razionalità del cosmo.

Il problema dell'origine

Il primo ambito riguarda il *problema dell'origine* o, in termini più generali, il problema delle *condizioni al contorno*. Il riferimento al possibile ruolo di un Creatore nasce dalla discussione sull'origine del tempo (cioè chi o che cosa abbia dato avvio all'espansione originaria dello spazio-tempo), come dalla domanda perché le costanti di natura abbiano assunto quei particolari valori. La nozione di Dio viene introdotta in sostanza in un contesto tipico dei problemi di incompletezza¹. Si impongono però delle precisazioni e dei chiarimenti perché, *proprio a partire dal problema dell'origine*, alcuni cercano una conferma dell'esistenza di Dio, altri ne concludono una sua negazione. Talvolta alcuni parlano del Big Bang in termini di una conferma della *creazione*: se l'età dell'universo è nota e limitata, ciò sarebbe sufficiente a postulare la presenza di un Creatore. Un'origine dei tempi, un *punto zero* al di là del quale non vi sarebbe né materia né spazio-tempo, ricorderebbe l'affermazione della teologia di una creazione dal nulla all'inizio del tempo. Di converso, un universo ove si possa rimuovere la dipendenza dal tempo, facendo scomparire ogni riferimento ad un'origine, renderebbe superfluo, per altri, ogni riferimento ad un Creatore. Le cose stanno davvero così? Parlare del problema dell'origine come terreno per una *conferma* oppure una *smentita* di ciò che la teologia chiama creazione è un'operazione sia scientificamente che teologicamente poco corretta.

Molti dei nostri modelli cosmologici, è vero, richiedono l'esistenza di una singolarità iniziale: sono le cosiddette singolarità *classiche*, associate a quelle soluzioni alle equazioni di campo gravitazionale della relatività generale, trovate da Friedmann nel 1922, e che prevedono un universo in espansione, appunto un Big Bang. Questa origine dello spazio-tempo, tuttavia, resta sempre un punto asintotico nelle nostre formulazioni fisico-matematiche, un punto di frontiera che non appartiene al dominio di definizione delle funzioni stesse. In quel punto, le funzioni non hanno un valore ignoto, ma semplicemente non sono definite, non esistono.

Inoltre in prossimità di una singolarità gravitazionale anche le abituali categorie temporali vengono meno. La velocità con cui scorre il tempo viene determinata dalla densità della massa, e per di più incontriamo un *orizzonte* spazio-temporale che genera una discontinuità nella scala dei tempi. Tutto ciò fa sì che un ideale avvicinamento ad una singolarità potrebbe durare anche un tempo infinito, rendendo così problematica la stessa idea di un inizio del tempo. Dire che l'età dell'universo è di circa 15 miliardi di anni non è dare una reale misura di durata, come quando diciamo, ad esempio, che un fossile ha un'età di 100 milioni

di anni. Tutto l'intervallo dell'età del fossile giace entro una scala omogenea di tempo, mentre per l'intero universo non è così, in quanto un orizzonte separa i due estremi dell'intervallo, cioè l'origine e l'epoca attuale. In altre parole, quando si parla di *età dell'universo* si indica qualcosa di simile all'età anagrafica di un uomo, ma mentre per un essere umano il periodo di tempo dal suo concepimento alla nascita è di nove mesi, non possiamo sapere quanto sia durata la gestazione del cosmo. Una nozione di inizio assoluto del tempo non è praticabile per la fisica.

Alcuni autori hanno altrettanto erroneamente sostenuto che *eliminare il problema dell'inizio* consentiva di poter prescindere finalmente da Dio. Sono stati tali certi utilizzi in chiave anti-creazionista del modello di "stato stazionario", alternativa classica al Big Bang (voce di U. Giacomini, *Nuovi aspetti della Cosmologia in Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a cura di L. Geymonat, 1972). Nel libro di Bonnor *Universo in espansione* (1963) un modello di universo cicloidale, le cui fasi di oscillazione non attraversano più alcuna singolarità, viene commentato anch'esso in prospettiva anti-creazionista. Più recentemente, il modello proposto da Hartle ed Hawking nel 1983, reso noto al grande pubblico dal libro di Hawking *Dal Big Bang ai buchi neri*, consente di eliminare la dipendenza dal tempo operando un'opportuna trasformazione di coordinate: al tendere verso la singolarità iniziale, un ordinario spazio-tempo quadridimensionale ammetterebbe come limite una geometria tridimensionale, nella quale svanisce la coordinata temporale. In un simile universo, senza inizio, né fine, né condizioni al contorno, un Creatore, secondo Hawking, non avrebbe più nulla da fare.

Infine, nel quadro delle teorie di grande unificazione², la quantizzazione della gravità può condurre alla formulazione di una funzione d'onda quantistica per l'intero universo, la cui nascita si ricondurrebbe ad una fluttuazione quantistica del vuoto geometrico, cioè ad una vera e propria *apparizione matematica dal nulla*. Dal punto di vista del nostro tema, è assai interessante notare che, grazie all'esoticità del modello in questione, questa stessa formulazione è stata utilizzata da alcuni come un modo per mostrare la plausibilità di una creazione *ex-nihilo*, e da altri come dimostrazione del fatto che non vi sarebbe bisogno di nessuna creazione.

Ora in merito ad un confronto con la teologia si fanno necessari alcuni chiarimenti. In primo luogo il ruolo del Dio cristiano nella creazione del cosmo non serve né per fissarne le condizioni al contorno, né a mettere in moto l'orologio del tempo. La teologia afferma che l'universo ha origine da Dio mediante un atto *trascendente*. La creazione è prima di tutto una *relazione*: essa non indica né un cambio, né un movimento. Così lo spiegava sette secoli fa Tommaso d'Aquino: "La creazione determina una entità nella cosa creata soltanto secondo la categoria della relazione; poiché ciò che è creato non viene prodotto per mezzo di un moto o di una mutazione (...). La creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore, causa del loro essere" (*Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3). Questa relazione, continua e fondante, indica la costante dipendenza di tutto ciò che non esisteva ed ora esiste - cioè il creato - da ciò che è sempre esistito - cioè il Creatore. Dire

"questo mondo è creato" è molto di più che dire "questo mondo è cominciato". Si tratta di una *creatio ex nihilo*: niente materia, niente energia, niente spazio-tempo, niente leggi naturali, niente determinazione alcuna; una situazione, cioè, che ha come riferimento il nulla metafisico, non il vuoto fisico.

In secondo luogo, un universo di età infinita sarebbe ancora creato, così come lo sarebbe il tempo che ne scandisce la durata. La causa della creazione è fuori del tempo, mentre sono i suoi effetti ad appartenere al tempo. Qui si radica il motivo per cui il tempo, come spiegava ancora Tommaso, non può essere una *misura* della creazione:

"Si dice che le cose furono create all'inizio del tempo, non perché l'inizio del tempo sia misura dell'atto creativo medesimo: ma perché il cielo e la terra sono stati creati insieme col tempo. [...]. Ora la creazione non è un moto e neppure termine di un moto" (*Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 3).

Dunque la necessità di una creazione, e quindi di un Creatore, non riguarda essenzialmente gli inizi. Per alcuni scienziati, una volta che l'universo ha cominciato ad esistere, il problema sarebbe concluso: ma questa visione, per la teologia, è del tutto insufficiente. Insistere troppo sul problema dell'inizio, quasi una visione di chi debba fare la *prima mossa*, conduce inoltre a *mitizzare* il problema dell'origine. Si corre cioè il rischio di ritenere che la chiave dell'intera realtà sia nascosta in un punto, mentre essa va ricercata, tanto nel terreno fisico come in quello filosofico, su tutto l'orizzonte della storia e non in un punto soltanto. Accanto a tali necessarie precisazioni, il *problema degli inizi* possiede tuttavia un'interessante potenzialità di dialogo fra teologia e scienza.

La cosmologia dell'origine e delle condizioni al contorno mette infatti in luce un dato epistemologico di estremo interesse: l'impossibilità, da parte di una scienza empirica, di proporsi come una scienza completa dell'intero. Manca sempre qualcosa alla descrizione delle scienze: esse si imbattono sempre in un problema di completezza, logica od ontologica, che rende vana una teoria scientifica del tutto.

Lo stesso Hawking, nell'affermare che un universo senza una singolarità spazio-temporale iniziale toglierebbe spazio ad un ruolo creatore, non può fare a meno di chiedersi "chi abbia soffiato il fuoco nelle equazioni", cioè perché le equazioni che descrivono quell'universo esistono e perché sono proprio così. Un altro scienziato, Paul Davies, afferma più sensatamente: "Per quanto le nostre spiegazioni scientifiche possano essere coronate dal successo, esse incorporano sempre certe assunzioni iniziali. Per esempio, la spiegazione di un fenomeno in termini fisici presuppone la validità delle leggi della fisica, che vengono considerate come date. Ma ci si potrebbe chiedere da dove hanno origine queste leggi stesse.

Ci si potrebbe perfino interrogare sulla logica su cui si fonda ogni ragionamento scientifico. Prima o poi tutti dobbiamo accettare qualcosa come dato, sia esso Dio, oppure la logica, o un insieme di leggi, o qualche altro *fondamento dell'esistenza*. Pertanto le domande "finali" sconfineranno sempre dal campo della scienza empirica, così come viene abitualmente definita" (*La mente di Dio*, Milano 1993, pp. 5-6).

La discussione interdisciplinare sul Principio Antropico

Il secondo ambito, in cui all'interno delle scienze si pone il problema di Dio, riguarda il cosiddetto *Principio Antropico* (vedi "Appunti di Teologia", n. 1, gennaio-marzo 2000, N. d.R.). La presenza di numerose coincidenze fisico-matematiche che hanno reso possibile l'evoluzione ordinata del cosmo e la sua delicata sintonia (*fine tuning*) sui parametri che hanno poi reso possibile una chimica ed il sorgere di ambienti adatti alla vita, suscita la domanda sulla possibile progettualità dell'universo in cui viviamo e se vi sia dietro un Creatore. Le costanti delle forze fondamentali di natura non sono casuali ma paiono selezionate sugli unici valori che rendono possibile l'esistenza dell'universo, la formazione di atomi e di galassie. Sono delicatissime le condizioni iniziali che consentiranno poi la formazione sia di stelle a rapida evoluzione, necessarie per diffondere nel mezzo interstellare il carbonio necessario alla vita, sia quella di stelle a lenta evoluzione, con equilibrio convettivo, le uniche adatte alla presenza di pianeti come possibili scenari per la vita.

Se queste considerazioni possono far pensare alla presenza di un piano intelligente (dovremmo chiederci: sul piano scientifico o su quello filosofico?), alcuni hanno pensato di dover rimuovere con un colpo solo tutte queste coincidenze per eliminare ogni sorta di privilegio antropologico. Lo si può fare ricorrendo ad una molteplicità di universi, allo scopo di giustificare l'esistenza di condizioni antropiche del *nostro* universo. La vita umana non sarebbe casuale nel nostro universo, ma il nostro universo sarebbe casualmente uno dei tanti... Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un dibattito fra teologia e cosmologia che richiede alcuni chiarimenti epistemologici.

In primo luogo le condizioni antropiche sono condizioni *necessarie, ma non sufficienti* per la comparsa della vita, e ciò è causa di ambiguità e malintesi. Se l'universo ha un Creatore, causa prima delle proprietà dell'universo e causa finale che ne guida l'evoluzione fisico-chimica, allora l'analisi delle scienze rivelerebbe ciò che di fatto si osserva. Cioè proprietà cosmiche stabili ed intelleggibili, una certa razionalità su larga scala che unifica l'universo come effetto di un'unica causa; inoltre vi sarebbero certamente condizioni fisiche e biologiche necessarie ad ospitarvi la vita, tempi lunghi per consentirne l'evoluzione, e così via. Non è vero però il contrario: l'osservazione di queste delicate condizioni, *necessarie ma non sufficienti* allo sviluppo della vita, non rivela, con i soli metodi della scienza, l'esistenza di una finalità o di un Creatore. Il Principio Antropico non spiega che cosa sia la vita, né il perché ultimo della sua apparizione, ma soltanto lega le condizioni della sua esistenza alle condizioni di esistenza dell'universo stesso. Scienza, filosofia e teologia riguardano qui tre livelli diversi ma correlativi. Ciò che nel piano proprio dell'analisi empirica si manifesterebbe con la forma di una razionalità o di una coerenza numerica, e nel piano metafisico si presenterebbe come una finalità, nel piano teologico avrebbe invece il senso di un dono di amore.

In secondo luogo, il ricorso ad una molteplicità di universi, sebbene lecito in alcuni modelli cosmologici, non ci obbligherebbe a considerare la comparsa dell'uomo come un

fenomeno casuale, perché ciò sarebbe ancora un giudizio filosofico, non empirico. A parte il fatto che universi appartenenti a regioni spazio-temporali fisicamente sconnesse sarebbero difficilmente oggetto di una statistica consistente, nulla vieta che molteplici universi, in uno solo dei quali compaia la vita, appartengano tutti ad un medesimo progetto creativo. Ma sostenere ad ogni costo questa molteplicità come giustificazione ultima dell'idoneità biologica del nostro universo, manifesta piuttosto la difesa di una filosofia fondata a-priori su una visione casuale della vita.

Anche in questo secondo ambito, però, non ci si può limitare a chiarimenti e precisazioni. Le riflessioni *filosofiche* implicate nel Principio Antropico hanno delle virtualità che non possono essere ignorate dalla teologia. Esiste senza dubbio una grande *consonanza* fra quanto il Principio Antropico segnala ed una teologia della creazione che veda la creatura umana come fine dell'opera creatrice. Consonanza carica anche di risonanze cristologiche.

Ci troviamo poi di fronte ad un importante cambio di paradigma: la posizione dell'uomo nel cosmo, progressivamente deprezzata, viene rivalutata grazie alle scienze naturali. È noto come il punto nevralgico del confronto storico fra pensiero scientifico e teologia sia stato proprio il significato da attribuire a questo ruolo.

Vi è infine un dato di grande interesse epistemologico: il Principio Antropico mostra che le costanti e le proprietà fisiche che rendono l'universo capace di ospitare la vita sono proprietà originarie, cioè congenite. Ciò determina un sostanziale superamento di quella impostazione che vedeva nel progressivo cieco gioco del caso e in una scala di tempi sufficientemente lunga, i principali fattori responsabili per la comparsa della vita. Essa mostra oggi i suoi limiti. Di fatto, quanto è avvenuto nei primi 10^8 secondi dall'inizio dell'espansione dell'universo è stato assai più determinante, ai fini di poter poi creare una nicchia chimica per la biologia, di quanto non sia accaduto nel resto della sua storia evolutiva. Caso ed evoluzione non sono allora due concetti omologhi: l'universo ha avuto una evoluzione non casuale.

L'intelligibilità dell'universo

Il terzo ed ultimo ambito in cui riaffiora una domanda su Dio è quello dell'intelligibilità dell'universo. Partendo dal dibattito sullo *status* ontologico delle leggi di natura, si è riaperto l'interrogativo sulla razionalità del cosmo e sulla non scontata "interpretabilità" matematica della natura (Maxwell, Einstein, Wigner). Il tema dell'intelligibilità si presenta a volte sotto forma di interrogativo sul perché delle specificità formali dei mattoni elementari dell'universo (particelle elementari, stringhe, costanti di accoppiamento nelle leggi fondamentali ecc.), sul motivo in base al quale agiscano con successo criteri di unificazione ed anche su quale sia l'origine della rigorosa identità su scala cosmologica delle particelle elementari e delle costanti di natura.

"Lei trova strano che io senta l'intelligibilità del mondo (per quanto è lecito parlarne), come una meraviglia (*Wunder*) o un eterno mistero (*ewiges Geheimnis*). A priori, ci si aspetterebbe un mondo caotico che il pensiero non è asso-

lutamente in grado di cogliere? Ci si potrebbe (o meglio, dovrebbe) attendere che il mondo fosse soggetto alle leggi solo fino al punto in cui interviene la nostra attività ordinatrice. Si tratterebbe di un assetto simile a quello dell'ordine alfabetico delle parole di una lingua. Al contrario, il genere di assetto che risulta, per esempio, dalla teoria di gravitazione di Newton ha un carattere del tutto diverso. Anche se gli assiomi della teoria sono stati fissati dall'uomo, il successo dell'impresa suppone un elevato livello di ordine nel mondo oggettivo che non abbiamo alcun diritto di attenderci a priori. Ecco la 'meraviglia' che aumenta costantemente con la nostra conoscenza" (Einstein, *Lettera a Maurice Solovine*, 1952).

"Una particolarità del mondo delle particelle elementari, totalmente inaspettata quando la si paragoni con la nostra esperienza di tutti i giorni, è che le particelle elementari appartengono sempre a popolazioni di particelle universalmente e rigorosamente identiche... Potremmo immaginare un mondo in cui gli elettroni fossero come dei palloni da football, ognuno leggermente diverso dall'altro, ma il risultato sarebbe un mondo inintelligibile" (J. Barrow, *Theory of everything*).

La postulazione di livelli di spiegazione meta-matematici e meta-fisici coinvolge di solito un riferimento, talvolta indiretto, alla nozione di Logos, di razionalità o di ordine universale. Evidentemente la teologia non può utilizzare direttamente un simile riferimento per un suo discorso su Dio. Si pensi ad esempio al rischio del panteismo o al fatto che l'analisi empirica non ha gli strumenti per discernere se tale razionalità sia immanente nel cosmo o trascendente rispetto ad esso.

Tuttavia anche qui siamo di fronte a qualcosa che richiede l'attenzione del teologo o per lo meno del filosofo. Risulta infatti di grande interesse osservare che tale *Logos* non viene colto solo come *Ratio*, ma anche come *Verbum*. Nella sua esperienza di ricerca, lo scienziato percepisce l'universo come un'alterità, come qualcosa, qualcuno che ha di fronte, qualcosa da cui si sente interpellato. Con parole di Heisenberg, lo scienziato "prende coscienza dell'ordine centrale [del mondo] con la stessa intensità con cui si entra in contatto con l'anima di un'altra persona". La natura viene riconosciuta come meritevole di essere studiata, capace di motivarne il corrispondente sforzo intellettuale, perché capace di legare ad una verità ed una bellezza indipendenti dal soggetto conoscente:

"Lo scienziato non studia la natura perché sia utile farlo. La studia perché ha piacere di farlo. E vi trova piacere perché la natura è bella. Se la natura non avesse questa bellezza, non sarebbe meritevole di tale conoscenza..." (Poincaré). In definitiva lo scienziato, quando studia la natura con un atteggiamento realista e nella sincera ricerca della verità, si imbatte nel problema dei fondamenti del reale, percepisce la traccia dell'Assoluto. Qualcuno è andato ancora più in là, sostenendo che egli faccia una certa *esperienza del sacro*. Si può segnalare anche un motivo *filosofico* del perché oggi la cosmologia e la fisica paiono suscitare in maniera più esplicita un riferimento alla nozione di Dio. Ciò deriva dal fatto che tali discipline sono adesso in grado di porci di fronte all'universo *nella sua globalità*. Questo stato di cose consente allo scienziato di accedere quasi spontaneamente

(e non di rado inconsapevolmente), dal livello della causalità efficiente, proprio delle scienze, a quelli della causalità finale (problema dell'intero, in macrofisica) e della causalità formale (problema della specificità e dei fondamenti, in microfisica), propri della metafisica, disciplina cioè che si occupa delle cause ultime e fondanti dell'essere.

Scienza e fede nella ricerca della verità

Non vi è dubbio che il clima intellettuale dei rapporti fra teologia e pensiero scientifico - e dunque fra fede e scienza - negli ultimi decenni sia alquanto mutato. Esistono oggi interessanti indizi di novità. Segni sensibili sotto gli occhi di tutti: vasta produzione interdisciplinare; forum qualificati di discussione; riflessioni filosofiche di scienziati proprio su quei temi che la filosofia contemporanea pareva aver trascurato (ricerca del vero, riferimenti a Dio, quale posto ha l'uomo nell'universo, risposte a domande ultime...). In molte università statunitensi, ma anche ad Oxford e Cambridge, esistono oggi cattedre di *Religion and Science*. Qualcuno potrebbe ritenere che fede e scienza siano più vicine perché non è scomparso un certo spazio di manovra per un Creatore: resta sempre la necessità di stabilire delle leggi, delle condizioni al contorno, e così via... Altri, ritengono che la scienza dialoghi meglio col resto della cultura, e dunque anche con la teologia, perché più consapevole di essere falsificabile, provvisoria, o comunque più conscia dei propri limiti.

Ritengo personalmente che questa visione non sia corretta. Se scienza e fede fossero più vicine solo perché la cosmologia è maggiormente consapevole della sua incompletezza formale nel proporre spiegazioni empiriche esaurienti sull'origine dell'universo o sulla finalità della sua evoluzione, allora l'immagine di Dio che dialogherebbe con la scienza sarebbe quella di un *tappabuchi*: fissare le condizioni al contorno dei modelli cosmologici, mettere in moto l'orologio del tempo, scegliere i parametri giusti per le costanti di natura, e così via... Se teologia e cosmologia, o più in generale fede e scienza, sono oggi più vicine, ciò è per un motivo più profondo, che non richiede né la falsificabilità dell'impresa scientifica, né l'imporre limiti al suo oggetto di indagine. La vera novità dei rapporti fra teologia e scienza ed il senso di una loro maggiore vicinanza sta, a mio avviso, nel fatto che la cosmologia possa formulare domande impegnative, *domande ultime*, che puntano alla causa, alla globalità e al senso di ogni cosa, ai rapporti che legano l'esistenza dell'universo con quella dell'uomo. E questo partendo da riflessioni *interne* alla scienza. Quelle riflessioni di carattere sapienziale o perfino esistenziale che parevano oggetto solo della filosofia, della poesia o di una esperienza estetica, prendono oggi avvio anche dall'esperienza scientifica. Soggetto di queste riflessioni e di queste domande è *l'uomo che fa scienza* e non la scienza intesa in modo impersonale.

Il fatto che la cosmologia debba spesso limitarsi a *segnalare* l'esistenza di queste domande senza poterne dare esauriente risposta dall'interno del suo metodo, non è penalizzante. Esse stimolano la ricerca perché lo scienziato, come uomo, non può sfuggire alla passione e al fascino della verità, anche quando riconosca che la pienezza di questa verità ed il perché ultimo delle cose giace al di là del metodo

empirico. Non sorprende allora che dall'attività delle scienze possano sorgere domande ancor più importanti, non solo filosofiche, ma perfino squisitamente religiose: dal problema del perché esiste l'uomo nell'universo, sollevato dal Principio Antropico, si può passare alla domanda del perché *vi esisto proprio io*, cui può dare risposta solo la fede in un Creatore che sia anche Padre di ciascuno.

Siamo oggi di fronte ad un fatto assai importante: il modo con cui la scienza suscita in tutti questi ambiti la domanda su Dio, *non è in generale conflittuale, ma dialogico*. Ci si muove nella direzione di una comprensione più ampia, e perciò più vera, della realtà che ci circonda. Il dialogo si sta muovendo nella linea della reciproca fecondazione, dalla quale sia la teologia che le scienze hanno da guadagnare molto. La filosofia e la teologia aiutano le scienze ad uscire da una visione riduzionista, mentre il discorso scientifico sul cosmo dischiude alla filosofia ed alla teologia il panorama di una ricchezza e di una profondità del mondo fisico che fanno meglio comprendere anche il discorso su Dio e sulla creazione.

Ci si può allora muovere verso una rinnovata unità del sapere, centrata attorno alla persona umana, la cui dignità dipende non dalla sua centralità geometrica nell'universo, ma dalla sua capacità di interrogarsi sul senso della propria

vita e, in definitiva, su Dio. Una unità del sapere capace di cogliere la realtà come un'unità a molti livelli:

"La realtà è un'unità a molti livelli. Posso percepire un'altra persona come un aggregato di atomi, ma anche come un sistema biochimico aperto in interazione con l'ambiente, o come un esemplare di *homo sapiens*, come un oggetto di bellezza, o come qualcuno i cui bisogni meritano il mio rispetto e la mia compassione, o infine come un fratello per cui Cristo è morto. Tutti questi aspetti sono veri e coesistono in maniera misteriosa in quell'unica persona. Se ne negassi uno, significherebbe che sminuisco sia quella persona che me stesso, che tento di capirla; significherebbe non rendere giustizia alla ricchezza della realtà". (J. Polkinghorne, *Scienza e fede*, Milano 1987, pp.144-145).

Venezia, Ateneo san Basso, 12 marzo 1999.

¹Sono i problemi che sorgono nel momento in cui, per dare una definizione esauriente di un sistema chiuso, si deve ricorrere a definizioni esterne al sistema. Un classico esempio è dato dalla geometria euclidea, che muove dalla definizione di punto: la quale però non appartiene al sistema (N.d.R.).

²Sono le teorie che cercano di portare entro un unico sistema le leggi della forza elettromagnetica e quelle delle forze nucleari deboli e forti. In lavori divulgativi si considera a volte inclusa tra queste forze anche la gravità (N.d.R.).

DALLA BIBLIOTECA



BOGHOS LEVON ZEKIYAN, *La dialettica tra valore e contingenza*, La Città del Sole, Napoli 1998.

1. Boghos Levon Zekiyán è uno studioso di rara finezza e profondità, animato da molteplici interessi culturali; s'è occupato, in particolare, di Gregorio di Narek ed ha dedicato un recente volume a *La spiritualità armena* (Studium, Roma 1999). S'interessa altresì del rapporto tra le culture e, da filosofo, riflette sulla fondazione dell'etica.

Il presente volume disegna un singolare itinerario imperniato sul "valore", proponendo di partire da un'accurata *fenomenologia culturale, culminante in una vera e propria rifondazione dell'etica*. Fin dalla dedica, l'Autore ci conduce di fronte al nocciolo della questione: l'implicarsi reciproco dell'identità e della diversità, e la positività rigogliosa della diversità stessa.

L'orizzonte è assai ampio, e tracciato con mano sicura, ed è costituito da quel processo di relativizzazione, sia a livello conoscitivo, sia a livello etico, che attraversa la modernità, processo che sfocia nella contemporaneità, o postmodernità, o comunque si voglia chiamare il nostro drammatico, ma "aperto" presente.

2. Un breve cenno sulla genesi del volume, tenuto in gestazione da anni, ed ispirato, nel suo primo slancio creativo, a certe meditazioni sulla memoria e ad un primo nucleo d'interesse, collegato al pensiero di S. Agostino. La scansione ben articolata del presente libro risente, inoltre, dell'abitudine dell'Autore a tenere conferenze e seminari basati sul metodo del dialogo: da ciò la scelta di uno stile conversativo, che stempera la grande difficoltà dei temi affrontati, e ne discioglie l'aspro specialismo; sembra di sentire, sullo sfondo, lo slancio delle interrogazioni, e la

passione delle risposte, con un desiderio incessante di chiarire fino in fondo, ma ponendo i temi più ardui a disposizione anche del lettore meno provvisto di un lessico tecnicamente filosofico. Sempre con l'occhio attento al lettore, è composta anche la ricca bibliografia finale, ben articolata nelle sue diverse parti, pensata, mi par di capire, per favorire ulteriori cammini e ricerche personali.

3. Non posso, in breve spazio, dar conto di tutto l'itinerario dell'Autore, che ha nella precisione dei singoli passaggi il suo nerbo migliore; mi limito perciò a delineare alcuni snodi che a me sono parsi fondamentali, per chiarire, in breve, la proposta di umanesimo alla quale approda Zekiyán. Il punto di partenza è costituito dalla percezione stupefatta del mistero del reale, e dal tentativo di enucleare i significati profondi del reale stesso. L'Autore procede dai Presocratici, dal loro pensiero dell'originario, dalla "luce aurorale" che avrebbero acceso, secondo l'interpretazione di E. Fink, esplicitamente ricordata. In sintesi, si mostra come il relativo implica l'assoluto e viceversa, e come sia la deriva scettica, sia quella sistematica del filosofare si radichino in un precedente pensiero non-duale.

Più in generale, in diversi brani l'Autore ci invita a fare una specie di passo indietro, per recuperare un nocciolo di esperienza e di pensiero meno condizionato dalle vicissitudini interpretative successive, influenzate dalla religione o dall'ideologia. Il tentativo è di andare ai dati originari delle culture umane, cercando di "cogliere nel suo nucleo più intimo e scarno l'assoluto sotteso all'infinitamente mutevole panorama della storia, delle conoscenze, delle convinzioni, dei modi di agire e di vivere" (p. 13).

Nella parte centrale del volume, si tenta di delineare delle grandi tipologie culturali, toccando temi, a volte, di lacerante attualità, come il confronto/scontro tra le diverse

culture, come la persecuzione delle minoranze non rassegnate; ma i modelli di volta in volta presentati non pretendono - per la presenza di un'acuta coscienza metodica - di esaurire, di concludere le varie questioni in gioco. L'idea direttiva consiste nel fornire le tessere di un grande mosaico, che spetta anche ai lettori sistemare e completare.

4. Il "valore" di cui Zekiyan ci parla, e dal quale si tratta di partire, appartiene all'esperienza nel senso più integrale, e meno intellettualisticamente elaborato, del termine; se il "valore" è proposto in modo immediato, allora sembra meglio garantita la sua pregnanza ed universale comprensibilità. E mai, comunque, bisogna perder contatto dalla storia, "quella comune, concreta e quotidiana": questa è l'assidua lezione metodica che Zekiyan sembra impartirci, ma senza atteggiamenti di superiorità, ed è una lezione che mi sembra di dover condividere completamente.

Nel denso secondo capitolo, in particolare, una riflessione approfondita su Oriente ed Occidente consente di enucleare vuoi i tratti distintivi, vuoi le significative intersezioni, interrogandosi, inoltre, circa i possibili modi di una vicendevole integrazione. E tuttavia, lo accenno subito, il rispetto e l'apertura mentale che dovunque Zekiyan manifesta, hanno poco da spartire con il facile irenismo di tanti saggisti, che sul conflitto tra le culture scrivono continuamente; l'irenismo smussa agevolmente ogni contorno, perché vede solo in superficie, non re-visiona i problemi in profondità.

La ricerca della profondità, viceversa, anima la prospettiva del nostro Autore, spingendolo a trovare ciò che giace sotterraneamente, e che tuttavia è concepito come essenziale: le radici di una comune umanità, che non va dogmaticamente presupposta, ma elaborata in linguaggi adeguati e prospettive culturali "aperte".

5. Tra le pagine più felici dell'intero volume, mi pare si possano annoverare quelle dedicate al gran processo di relativizzazione che - sia sul piano teorico, sia su quello etico - ha investito, in particolare, l'Occidente.

Pur nella sintesi necessaria, mi sembrano importanti i brani dedicati a Nietzsche ed alla crisi che si manifesta in ambito scientifico, con un impatto drammatico sugli altri ambiti del "mondo della vita". Anche Husserl è finemente interpretato, in special modo per la sua critica a quel "sapere unilaterale" che si sarebbe imposto dopo Galileo e Newton. I lettori più interessati a questioni teologiche potranno soffermarsi sulle dense pagine dedicate alla secolarizzazione, collocate, per quanto riguarda l'Occidente, in una sequenza nella quale la secolarizzazione apre lo spazio alla modernizzazione, sfociando nella relativizzazione dell'etica ed infine approdando ad un nichilismo sempre più diffuso ed influente.

6. In un volume che non tocca solo la tremenda crisi generata dai processi di relativizzazione, ma anche molteplici temi come l'identità, l'integrazione differenziata (pp. 51, 82), si potrebbero mettere in luce diversi nodi problematici, svariate questioni bisognose di più approfondite soluzioni, e, a volte, perfino di più rigorose impostazioni. Per limitarmi ad un piccolissimo esempio, non mi persuade l'uso del termine ideologia (pp. 32, 42), intesa dall'Autore come coincidente col concetto di "visione del mondo"; e tuttavia sarebbe ingeneroso, e soprattutto privo di rilievo culturale, soffermarsi su elementi dello sfondo, o su particolari, di fronte ad una così vasta mole di riflessioni.

Mi limito soltanto, dunque, alla proposta che trascorre per tutta l'opera, e si ricapitola brevemente nelle pagine conclusive (pp. 137-143). La proposta è quella di un umanesimo "globale e aperto", da coltivare con "attenzione" e "umiltà". Le considerazioni finali sono preparate dal tentativo (sviluppato nel terzo capitolo) di identificare nell'uomo il "valore" sostanziale, sotteso agli avvicendamenti delle culture e delle civiltà; gli stessi processi di relativizzazione contemporanei ricondurrebbero l'uomo al suo senso più vero, avrebbero la funzione di "svegliarlo dal sonno antropologico, fissando la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare" (p. 87).

L'umanesimo di cui ci parla Zekiyan non è un vago umanitarismo, sognante enfaticamente una cittadinanza planetaria e praticante l'assimilazione forzata (p. 70); non è neppure l'umanesimo letterario, basato sulla cultura classica (p. 115), o l'*humanism* di tanta parte dell'Europa odierna, dove il termine designa, semplicemente, il riconoscersi in una ricerca etica, senza appartenere ad un determinato credo religioso. Con "umanesimo" Zekiyan indica, mi pare, la più profonda ricerca - inclusivista, e non esclusivista - del contemporaneo "*homo capax humanitatis*"; le stesse fedi religiose non appaiono determinanti per l'enucleazione dell'umanesimo qui evocato, per le ambiguità che si sovrappongono a tali fedi. Il lettore di buona volontà, se può, si concentri con attenzione sulle coraggiose pagine dedicate al "fattore religioso quale fattore discriminante" (pp. 90-2). L'umanesimo qui sviluppato - sia pur brevemente, e con il piglio di una sorta di "manifesto", atto a suscitare ricerche e discussioni ulteriori - è presentato come "polivalente", in grado cioè di collegare, in un orizzonte a circuito aperto, la datità dell'uomo, la progettualità della sua esistenza ed infine la prospettualità della sua etica (le dimensioni dell' "in", "per", "ad", come suggestivamente riassume l'Autore).

Con cura, Zekiyan delinea il profilo del suo "umanesimo assiale", facendone risaltare i contorni in un sintetico confronto con l'"umanesimo integrale" di J. Maritain, con l'"umanesimo planetario" rielaborato da L. Sartori e, in conclusione, con l'"umanesimo interreligioso" di H. Küng. Al termine del cammino che propone, Zekiyan costringe a riflettere sull'ambiguità del nostro tempo, che si vuole da molti "propizio alla religiosità" e tuttavia inquinato da abissali superstizioni e da intolleranti fondamentalismi. Di fronte a tutto questo, il passo indietro che Zekiyan indica consiste nel ritrovare gli elementi primi di un umanesimo etico davvero praticabile *da parte di ogni uomo*, indipendentemente dagli orientamenti filosofici o religiosi di appartenenza. La sua vuol essere un'apertura in profondità, tale da consentire veramente all'uomo di raggiungere l'autenticità del proprio essere. Una tale prospettiva schiude, mi pare, degli spunti di approfondimento di grande spessore: non si tratta solo di una necessità ineluttabile, forse estrema via di scampo per l'umanità di fronte al baratro di un cosmo degradato; si tratta di scegliere, sia pure incalzati da esigenze che urgono, si tratta di rivestire il genuino "spirito di progresso", che non consiste nell'aumento quantitativo dei beni, o nella crescente meccanizzazione della vita, ma proprio nella dilatata pluralità delle scelte, e nella maturazione delle nostre potenzialità di critica e autocritica.

Giuseppe Goisis

INCONTRI DI TEOLOGIA

presso il Centro Pattaro

L'ESPERIENZA DELL'INFINITO

FIGURE DI GRANDI MISTICI

Giovedì 9 novembre - ore 18

“Caterina da Siena”

Claudio Leonardi, Università di Firenze

Venerdì 17 novembre - ore 18

“Teresa d'Avila”

Giuseppe Toffanello, Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Padova

Giovedì 23 novembre - ore 18

“Charles de Foucauld”

Gianni Bernardi, Seminario Patriarcale, Venezia

La Scuola Biblica, in sintonia con il programma pastorale diocesano, leggerà quest'anno, nella maggior parte dei suoi gruppi, il Vangelo di Luca.

Ad apertura dei lavori, terrà le seguenti conferenze pubbliche:

a Venezia

presso la Scuola Grande San Rocco

martedì 3 ottobre 2000 ore 18

“Dalla predicazione apostolica ai vangeli”

(don Romeo Cavedo, biblista di Cremona)

giovedì 5 ottobre ore 18

“Originalità teologica ed ecclesiale dell'evangelista Luca”

(don Roberto Vignolo, biblista di Milano)

a Mestre

presso la Sala-Teatro Kolbe (via Aleardi)

martedì 10 ottobre ore 20.45

“Dalla predicazione apostolica ai vangeli”

(don Orioldo Marson del Seminario di Pordenone)

Gli incontri settimanali per gli iscritti avranno inizio a metà ottobre.

È previsto, quest'anno, anche un corso di Ebraico biblico.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PIAZZA SAN MARCO, 2760 - SAN MARCO 2760 - TEL. 041.52.38.673 - FAX 041.52.38.673

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

Capo redattore
Marco Da Ponte

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

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

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2765 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5248074

Anno XIII, n. 3 - luglio-settembre 2000 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

“DIO LO VUOLE”
IL MONDO CRISTIANO E LE CROCIATE

Giancarlo Andenna



_____ pag. 4

GLI OPERAI DELL'ULTIMA ORA
OMELIA DI DON GERMANO PATTARO



_____ pag. 5

GLI ANNI VENEZIANI DI PAPA GIOVANNI
Bruno Bertoli



_____ pag. 10

VITA DEL CENTRO
IL LAICATO NELLA CHIESA
L'ESPERIENZA DELL'INFINITO
RICORDO DI ALBERTO TONIOLO



_____ pag. 12

OSSERVAZIONE DEL COSMO
E PROBLEMA DI DIO
Giuseppe Tanzella-Nitti



_____ pag. 17

DALLA BIBLIOTECA

XIV anniversario della morte di don Germano 1986-2000

**Mercoledì 27 settembre alle ore 18.30, ci ritroveremo nella Chiesa di Santo Stefano
per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano
nel quattordicesimo anniversario della sua morte.**

La celebrazione sarà presieduta da don Angelo Favero