

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XIV - n. 3 - Luglio-Settembre 2001 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

EVENTI



XV ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

Ricorre quest'anno il quindicesimo anniversario della morte di don Germano. In questa occasione, un gruppo di suoi amici di Milano ha raccolto e pubblicato l'epistolario da lui intrattenuto con suor Franca Stefanelli, che gli è stata vicina negli ultimi anni della sua vita, e alcune testimonianze. Il volume verrà presentato da Mario Cantilena venerdì 28 settembre alle ore 18.00 presso il Centro Pattaro.

Abbiamo creduto opportuno presentare il libro anche su queste pagine, aggiungendo qualche testimonianza degli amici veneziani che sono stati più vicini a don Germano in quei momenti dolorosi.

"La pietra scartata dai costruttori"

"Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli" (Sal 115,15): lo è stata anche quella di don Germano. Tale appare nel volume *Sul confine. Gli ultimi anni di don Germano Pattaro* (a cura di Silvana Canzi Cappellari e Franca Ciccò Fabris, introd. di Innocenzo Gargano, nota biografica di Mario Gnocchi, EDB, Bologna 2001; il volume contiene anche testimonianze del rev. Christofer Hill, del prof. Piero Avogaro e di don Angelo Casati). Una morte lunga, maturata attraverso un susseguirsi di segnali dei quali nessuno riusciva a capire pienamente il significato. Come ricorda il prof. Avogaro, nella sua breve testimonianza a dieci anni dalla morte (p. 168), anche dal punto di vista clinico la storia di don Germano presentava aspetti di eccezionalità che la rendevano incredibile.

La testimonianza di suor Franca è l'ultima fatica amovibile che essa ha voluto sostenere per don Germano, ed è una fatica affrontata per gli altri, un'applicazione concreta di quella esortazione, tanto frequente in don Germano e tanto decisiva per la vita di chi aveva la fortuna di frequentarlo, a vivere "qualsiasi situazione come dono ricevuto e rimesso continuamente in circolazione" (p. 151).

Suor Franca aveva accumulato un capitale preziosissimo di lettere e di ricordi: forse i secondi qualcuno

avrebbe preferito che fossero raccontati con maggior sobrietà, ma essi costituiscono il filo conduttore che accompagna e guida la comprensione della trama misteriosa di una vita sempre sorprendente perché totalmente affidata al Padre in una fede cristallina e proprio per questo sofferta, "pagata" continuamente al prezzo durissimo dell'obbedienza e insieme della chiarezza e dell'implacabile ricerca della verità.

Se tutti gli scritti di don Germano testimoniano soprattutto il suo lucido e accanito impegno di ricerca e approfondimento della verità teologica, sempre per altro colta nelle sue profondità spirituali, sui temi del rapporto fede e cultura, del cammino ecumenico e della verità cristiana del matrimonio, questo libro postumo è soprattutto una altissima testimonianza di ubbidienza. Non solo l'ubbidienza alla Chiesa ufficiale.

Ubbidienza anche alla Chiesa dei piccoli e dei poveri: fossero essi i gruppi di Rinascita cristiana o i gruppi di spiritualità familiare, o un amico malato o in crisi, o l'anziana e burbera matrigna, che non voleva restare sola di notte e per la quale si costringeva a rientrare a casa (un'ora circa di cammino da Piazzale Roma) anche a notte fonda, per riprendere poi il percorso inverso all'alba del giorno dopo, quando andava a Roma con il primo aereo (appuntamento, sempre a Piazzale Roma, alle 5.30) per rientrarvi lo stesso giorno con l'ultimo, don Germano aveva la stessa preoccupazione di puntualità, di partecipazione, di presenza che aveva per le adunate oceaniche che gli organizzavamo per l'Azione Cattolica in varie parti d'Italia e per gli incontri ad altissimo livello ai quali lo accompagnavamo a Roma o a Firenze, o ai quali veniva invitato all'estero.

Ma la più significativa e alta testimonianza di ubbidienza che don Germano ci dà, grazie a suor Franca, attraverso le sue lettere, è l'ubbidienza quotidiana alla volontà del Padre, in qualunque forma essa gli si fosse presentato. È un'ubbidienza maturata nella profondità della preghiera e nell'intimità con il Cristo del Calvario, con il quale egli ha familiarità fin dalle prime

avvisaglie del suo male; si legga la lettera a suor Franca del 23 gennaio 1976: "Il Calvario è il luogo dello squallore vuoto, interamente occupato dalla forza amante del Crocefisso" (p.117). Vi ritroviamo l'eco di tanti richiami ricevuti nei momenti più difficili della nostra vita, che per lui non aveva segreti, una vita confidata nei lunghi viaggi in auto, con i quali tentavamo di abbreviare e alleggerire le sue fatiche, avendone in contraccambio l'inestimabile e indicibile grazia di un costante indirizzo verso il suo modo esclusivo e originalissimo di essere obbediente al vangelo. In questo "squalore vuoto" ma "interamente occupato", egli entrava quando alle nostre confidenze faceva seguire lunghissimi silenzi assorti, che si capivano "interamente occupati" e che ci costringevano a lasciarci interamente occupare a nostra volta. Con questo stile egli accompagnava e sosteneva le nostre scelte più ardue. Lui trasmetteva per contagio quello che suor Franca aveva intuito fin dai primi di ottobre 1975: che in lui visse "una profonda attitudine adorante e che il suo cuore fosse occupato solo da questo. Una familiarizzazione con il 'lontano', l'altrove', in una coscienza sempre più nitida dell'attimo presente" (p. 32). Il contagio passava attraverso i gesti e le scelte che gli vedevamo compiere e le parole che ci diceva, quelle stesse che oggi ritroviamo con estrema commozione nelle sue lettere: "Dio mette con le spalle al muro" (p. 30); "Il vivere è per una continua sorpresa di Dio che ci visita" (p. 31). Questo contagio è una delle prime cose che nota suor Franca, a pochi giorni dall'incontro con lui: "Lentamente percepivo che anch'io venivo avvolta da questa atmosfera di profonda adorazione. Ci entravo dentro a mia insaputa, come per contagio. Mi pareva di respirare pace, benessere e molta calma" (25 giugno 1975, p. 26).

E poi l'obbedienza alla sofferenza fisica, quella che ogni volta, partendo per Londra, sapeva di aspettarsi e che gli suscitava i ricordi della tappa precedente, sempre raccontati con quel pizzico di autoironia che tante volte ci ha indotto a sottovalutare o solo a intuire e sospettare la vera portata del suo male; così, ritroviamo nel volume, riportati in tutta la loro atrocità, i tre cateteri (diario di suor Franca, 20 settembre 1982, p. 48) che lui ci aveva presentato ridendo, descrivendo il proprio corpo come un centro di smistamento di residui infetti, o la passeggiata nel corridoio un quarto d'ora dopo la prima somministrazione di chemio quando era ancora degente (p. 84). Siamo rimasti tante volte anche noi imbrogliati dal comportamento che ha confessato a suor Franca: "sorrido spontaneamente e copro tutto di fatto con una facciata tranquilla e consueta" (lettera del 5 aprile 1976, p. 120), dalla sua "particolare e straordinaria inalterabilità di carattere" per cui pareva che si turbasse "solo per solidarietà col dolore degli altri".

Il suo volto, sempre "sereno e composto, sempre improntato a bontà" (dicembre 1976, p. 35), e la sua voce si alteravano invece quando erano in gioco i grandi temi teologici, che egli viveva sempre in chiave spirituale, ai quali dedicava la sua vita. Ricordiamo discussioni animatissime, condotte da lui con pazienza infinita ma con rigore assoluto, nel corso degli incontri

dei gruppi di spiritualità familiare; ricordiamo il tono forte e severo che sapeva assumere nei dibattiti con l'Azione Cattolica; abbiamo vivo il ricordo della sorpresa provata quando, ospite a casa nostra con mons. Moeller, si è chiuso con lui in sala e giungevano gli accenti di una discussione animatissima, conclusa con circa due ore di ritardo sull'orario previsto per il pranzo. Anche di questo troviamo testimonianza nel libro, quando don Germano confessa a suor Franca: "L'ecumenismo mi divora e mi toglie un po' di equilibrio" (lettera del 23 gennaio 1976, p. 116).

Concludendo, dobbiamo dire di non sapere se siamo le persone adatte a scrivere pensieri sul libro di suor Franca: troppi ricordi esso ha suscitato in noi, troppi rimpianti, anche se su tutti deve trionfare quello che lui ci ha costantemente e caparbiamente insegnato: che "Tutto è grazia, cioè iniziativa del Padre" e in questa luce accogliamo questo dono, per il quale, ancora una volta, don Germano rivela la verità di quel versetto (22) del Salmo 118 che aveva voluto riportare nell'immaginetta-ricordo della sua consacrazione sacerdotale: "La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo: una meraviglia ai nostri occhi". Grazie a suor Franca, che è riuscita a far rivivere questa meraviglia.

Dino e Marisa Biancardi

Perché quel dono ai laici?

Quando mi fu chiesto di inviare un mio contributo su don Germano per "Appunti di teologia", avendolo assistito come medico negli ultimi tempi, ho esitato un po' perché i nostri incontri, al di là dei problemi di salute, si snodarono sul passato e sulla quotidianità di entrambi, tra amici che si ritrovano e che stanno bene insieme.

I ricordi si fanno strada e si affollano, ma ne isolo solo tre, per brevità.

Nel raccontare alcune vicende della sua vita ricordo bene l'amore e il perdono verso chi, tra i suoi confratelli, non l'aveva capito e anzi aveva tentato di danneggiarlo mettendolo in cattiva luce; cercava di lasciarci un messaggio netto sulla bontà e sulla bellezza della vita ("*Bepi, saria mona se fussi contento de morir*") che deve essere vissuta, penso, sempre, in qualsiasi momento e situazione, in modo gioioso perché dono del Signore, perché tempo non differibile di salvezza, il cui termine è solo nella mani di Dio: l'avvicinarsi della morte e del suo incontro ultimo e definitivo con il Signore al quale ha cercato di piacere per tutta la sua vita, non poteva essere l'alibi per un disimpegno, allontanando quel dono.

Quando, infine, ha saputo e capito che stava avvicinandosi la sua fine, don Germano ha chiesto con forza che non gli fossero somministrati farmaci per lenire la sofferenza e nemmeno soluzioni idratanti nel caso non riuscisse a bere, per perfezionare, penso, l'imitazione di Cristo sul Calvario, senza sconti, come Gesù.

Non so se sono stato utile a don Germano; nei nostri incontri non ho chiesto mai nulla per me; ero, come altri, a totale disposizione. Le parti, poi, si sono inver-

tite: don Germano continua ancora oggi a prendersi cura di me, con grande pazienza e con fiducia.

Non so nemmeno perché mi sono trovato lì; non sapevo bene chi fosse veramente, pur avendolo conosciuto da sempre, lo ho scoperto dopo. Non so nemmeno se sono il "vignaiolo dell'ultima ora" o solo un apprendista debole e scostante.

Il Buon Dio (direbbe don Germano) mi ha messo là e mi ha dato la possibilità di accogliere le sue ultime volontà riguardo alla destinazione della sua biblioteca: per questo ho accettato di scrivere. Don Germano non ha voluto spiegarmi perché volesse lasciare i suoi libri per i laici, limitandosi al solo "Bepi, tu sai cosa intendo", soffermandosi su alcuni aspetti organizzativi e sulla destinazione alternativa della sua biblioteca. Quell'affermazione ritengo non fosse rivolta solo a me, ma ai laici che in qualche modo, occasionalmente, rappresentavo.

Qual è il significato del dono? Perché proprio per i laici? Ognuno di noi, non solo individualmente, è tenuto ad una risposta.

Don Germano avrebbe potuto, mi diceva, lasciare la sua biblioteca o al Seminario o alla Scuola Biblica o ad un convento o anche alla Biblioteca Querini Stampalia di cui era il presidente e dove sarebbe sorta una sezione a lui dedicata e dove i laici avrebbero potuto accedere per la consultazione. Invece, ha voluto donarla ai Laici! Perché? Per farne cosa?

Prima o dopo gli dobbiamo una risposta, concreta, nella vita.

In modo ricorrente ripenso a quella affermazione che si ripropone ancora; so, sappiamo quel che intendeva? Mi pare di cogliere nel dono, anzitutto, una cura, una considerazione, un rispetto, un amore concreto e il riconoscimento, da prete, della presenza e del posto dei Laici nella Chiesa e nella Società, con un forte richiamo al Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, cap. IV-V; *Apostolicam actuositatem*).

Ci richiama allora a ripensare alla nostra vocazione, alla nostra fede, in modo individuale ed ecclesiale, all'impegno coerente nella Chiesa e nel mondo.

L'evangelizzazione, la testimonianza, la missionarietà, la santificazione del creato non sono solo affari dei preti o di chi "consacra la sua vita nella povertà del voto - povero è chi ha Dio come ricchezza"¹. Sono di tutta la Chiesa (gerarchia e laicato), la cui "missione è testimoniare efficacemente, rendendola contemporanea agli uomini, sempre e dovunque, fino al ritorno del Signore, la Pasqua del Cristo, attraverso la Parola e i Sacramenti", secondo i ministeri e i carismi propri di ciascuno.

Il servizio "è un fatto di fede cresciuta, derivato dalla missione della Chiesa, i cui fini non fanno né il laicato per la gerarchia, né la gerarchia per il laicato, ma gerarchia e laicato per il Regno di Dio". Ogni "mentalità rivendicazionistica, che cerca spazi autonomi e competitivi, gelosamente vigilati e difesi"² non è consentita. I laici nella Chiesa non possono nascondersi dietro la Gerarchia, non possono stare in disparte, perché "nella Chiesa tutti devono parlare. Ognuno ha qualcosa da dire, perché la Parola di Dio esige la risposta di tutti [...]; nessuno ha il diritto di tacere, perché non può sottrarre

al fratello il dono della sua esperienza: una presunta prudenza può nascondere, nella disistima di se stessi, una mancata fiducia nella efficacia della Parola di Dio"³. Il cristiano non può essere latitante, non un isolato nel rapporto col suo Dio: non può non stare in ascolto di Dio che lo interroga personalmente (Lc 9,20) e che fa risuonare la sua Parola nei fratelli, credenti e non.

È consapevole anche "che la Chiesa è in condizione pellegrinante nel tempo e quindi sottoposta al 'tentatore' e ha bisogno di essere certificata nella sua fedeltà a Cristo attraverso la docilità allo Spirito. Così in essa, per volontà del suo Signore, l'esercizio pastorale di lei ha una espressione privilegiata ed eccellente nei 'pastori' (gerarchia), il cui compito è certificarne la fedeltà. [...] Essi sono il 'segno' che manifesta la fedeltà della Chiesa"⁴.

Questo per quanto riguarda la presenza dei laici nella vita della Chiesa.

So di non aver detto nulla di mio; ho cercato di ascoltare don Germano: la risposta è aperta.

Ma qual è l'impegno del laico nel mondo? I documenti conciliari su citati ne indicano la specificità e il campo d'azione. Il laico (il cristiano) fa riferimento al battesimo e la misura e la qualità del suo impegno dipendono dalla consapevolezza di quel sacramento.

"È il sacramento che ci fa per il Signore: la Chiesa nasce a causa del battesimo e si rifonda lì, nel battesimo che dà. [...] È il luogo fondamentale che Dio ha dato alla storia per incominciare ad avere a che fare con lui, che nel battesimo si impegna ad avere a che fare con noi. [...] A causa del battesimo, il cristiano ha a che fare col Cristo che muore e che risorge una volta per sempre nella vita del mondo, così che l'essere cristiano è testimoniare, rendere viva, nella storia, questa morte e questa resurrezione di Cristo [...]. A causa del battesimo, il cristiano diventa uomo 'a tempo pieno' nei confronti di Dio e a tempo pieno nei confronti dell'uomo. [...] Come il Cristo non appartiene a sé perché è inviato dal Padre, non appartiene a sé perché va verso gli uomini, per i quali è venuto, così anche il cristiano cessa di appartenersi: è messo in 'circolazione' nei confronti del Padre e nei confronti dei fratelli. [...] Non è più un privato. L'essere di Dio non è un essere tagliato fuori in una zona neutra, privilegiata, pura nei confronti del mondo che è del maligno; l'essere di Dio significa essere messo dalla parte dove Dio sta, e questo Dio sta, in Cristo, dalla parte dove stanno gli uomini, tutti, comunque: buoni o cattivi che siano. [...] È essere messi al centro della vita del mondo, è diventare uomini pubblici, uomini nel mondo, cioè uomini 'di' mondo, di 'storia', non uomini del mondo"⁵.

Alla maniera di Cristo, da servo: amatevi come io vi ho amato. È il comandamento nuovo che ci lascia scoperti di fronte alle nostre certezze, ma che ci fa ricchi della presenza di Dio in noi.

L'invito ad un nostro impegno totale nel mondo è senza scappatoie, ovunque: Dio conta su di noi per raggiungere ogni uomo, attraverso il sacramento del matrimonio dove l'amore umano tra gli sposi è annuncio, segno e testimonianza dell'amore di Dio per gli uomini, nella professione, luogo in cui si è messi come

dono di Dio per il fratello, nello svago e nel riposo, luogo privilegiato di rigenerazione nel Signore, nell'impegno sociale e politico, atteso, di cui siamo debitori nei confronti dell'uomo, nella vita della Chiesa, nella liturgia e nei sacramenti, luoghi di incontro fraterno nel Signore e per il Signore, luogo di conversione dove la grazia di Dio ci raggiunge [...] sempre: nell'imitazione di Cristo e con la testimonianza: "non si può dar nulla, non si può aver nulla da dare se non si è ciò che si dà"⁶.

Don Germano che ha vissuto da prete fino in fondo, ci sollecita a fare altrettanto, da laici.

Resta ormai poco spazio per riflettere sui libri: per essere "uomini di storia" è necessario leggere, studiare, meditare, confrontarsi, parlare, restare in ascolto, ognuno come può, secondo le proprie capacità, per non trovarci scoperti di fronte a Dio, che chiede di aiutarlo a incontrare ciascun uomo, e di fronte all'uomo cui siamo debitori, in Cristo.

Il primo libro è la Bibbia, dove Dio manifesta il suo progetto a favore dell'uomo, compromettendosi nella storia di lui in modo definitivo, in Cristo. Gli altri libri aiutano a comprendere meglio la Parola di Dio mediante studi, ricerche, interrogativi, risposte, testimonianze di fede e di vita e aiutano meglio a comprendere l'uomo, le sue esigenze, le sue attese, i suoi problemi, il suo mondo.

Il dono di don Germano ci interroga e ci provoca. Il Centro Studi Teologici a lui dedicato e la sua biblioteca, le attività che esso offre dovrebbero essere con-

siderati un bene per la Chiesa veneziana che non può essere disperso; va sostenuto, va valorizzato, va frequentato, va arricchito col contributo di tutti. Mi chiedo se la formazione dei laici debba esclusivamente essere parcellizzata nelle parrocchie o debba trovare nelle attività del Centro un momento comunitario di crescita ecclesiale privilegiato. Nelle parrocchie che resterebbe? La catechesi, che vive della catechesi e della pastorale del nostro Patriarca in Cattedrale; la liturgia e i sacramenti, momenti di conversione e di grazia; l'esercizio della Carità nei confronti del prossimo più prossimo, al quale a messa diamo la pace, ma dei bisogni del quale siamo distratti; la preghiera, nutrimento per tutti.

Penso che "Appunti di teologia" possa ospitare il contributo di altri su questo argomento.

Giuseppe Cerni

¹ G. PATTARO, *Note per una spiritualità del fidanzamento*, s.l. 1976, pro manuscripto (testo ciclostilato di una relazione).

² Questa e le precedenti citazioni sono tratte da ID., *Il popolo di Dio vigila su se stesso*, "L'Assistente Ecclesiastico", 37 (1967), n. 10, pp. 17-18.

³ ID., *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, A.V.E., Roma 1970, pp. 96-97.

⁴ ID., *Il popolo di Dio* cit.

⁵ ID., *Il ministero degli sposi*, Vicenza 8.2.1976, pro manuscripto (testo ciclostilato di una relazione).

⁶ *Ivi*.



LA SPERANZA CRISTIANA NELLA PACE UN BILANCIO TEOLOGICO* (2^a parte)

Orioldo Marson

Testimoniare la fede in Gesù Cristo

Esiste una terza sensibilità nei confronti della pace, dono e dovere del cristiano, una sensibilità presente nell'esperienza di alcuni ambienti cristiani e che quindi va inventariata, apprezzata e valutata. Alcune delle esigenze di questa sensibilità si trovano presenti anche nella proposta precedente, soprattutto circa la radicalità della testimonianza da dare al mondo. Se nella riflessione di Lohfink, però, tali esigenze erano coniugate soprattutto in forma comunitaria-ecclesiale, qui si invoca una *martyria* evangelica al cospetto e in alternativa alla logica mondana della violenza.

Ragioni e presupposti vengono da lontano: si rifanno alla testimonianza dei primi secoli e ad un filo rosso sempre presente come falda sotterranea nella tradizione cristiana, con le sue molteplici e varieguate emergenze. Alcuni autori - non solo teologi, anzi - hanno riproposto e elaborato l'articolazione di queste radici per il tempo presente, chiamando cristiani e Chiesa all'annuncio puro, semplice, limpido dell'evangelo della pace, e quindi ad atteggiamenti e scelte di più netto, cristallino, intransigente giudizio sulla guerra, le armi e le ingiustizie.

Una documentazione emblematica di questa posizione

è costituita dall'intervento preparato da Dossetti per il card. Lercaro al Concilio, pubblicato con il titolo *Pace e vangelo*¹. Il discorso, che doveva essere pronunciato il 29 settembre 1965, fu rinviato a data successiva per un diverso ordine della discussione; il card. Lercaro rinunciò quindi a tenerlo e lo consegnò per iscritto alla commissione dello schema XIII (preparatorio della Costituzione *Gaudium et Spes*).

Dossetti manifesta un atteggiamento molto preoccupato rispetto alla Costituzione in generale e offre un suo quadro alternativo:

"Ambiguità naturalistica e mancanza di profonde e originali convinzioni cristiane; un certo ritegno, quasi rossore, di ricorrere all'evangelo e a un tempo assenza di vero rigore culturale e di coraggiosa risposta alle aspirazioni più sane della maggioranza degli uomini; mancanza di vero universalismo e piuttosto orizzonte ristretto ad alcuni settori della problematica e della mentalità, culturale e politica, del solo occidente.

Finalmente in questo capitolo si scopre apertamente quale sia la natura del così detto ottimismo dello schema. [...] È sintomatico che su questo ultimo capitolo possano trovarsi d'accordo, o quasi, i pessimisti di certe correnti controriformistiche attardate e gli ottimisti

dell'empirismo facile e del progressismo naturalistico. Invece non potrà mai trovarsi d'accordo su questa redazione il vero ottimismo cristiano: mai chi creda veramente alla vittoria totale di Cristo e alla perenne forza del vangelo potrà rassegnarsi a qualificare [come nello schema I] l'equilibrio del terrore come *ultimum perfugium* della presente situazione; mai chi creda ai paradossi delle beatitudini [evangeliche] e alle invincibili energie della grazia scaturente dalla croce, potrà parlare della guerra imminente e delle terribili armi, oggi prodotte e ancora detenute dagli stati, con argomenti di buon senso e di prudenza carnale, adatti forse agli uomini politici ma non al 'Verbo evangelizzante la pace per mezzo di Gesù Cristo' (At 10,36).

La Chiesa oggi non deve solo parlare di pace, pregare per la pace, scongiurare gli uomini perché facciano la pace, ma deve farsi con un immenso coraggio - con l'audacia di papa Giovanni, il profeta della pace - deve farsi essa stessa facitrice di pace: per le vie non umane e tutte spirituali che le sono proprie essa, ed essa sola, può dare al mondo la pace 'che è Cristo stesso' (Ef 2,14-17), il quale ha stabilito e stabilisce la pace non attraverso i compromessi o i buoni uffici umani ma 'per mezzo del sangue della sua croce' (Col 1,20).

Ma per fare questo essa deve incominciare col giudicare il mondo contemporaneo: nell'umiltà più sincera, nella consapevolezza dei propri errori e delle proprie colpe specialmente nella sua politica temporale del passato, nel disinteresse più puro, nella solidarietà più amante col mondo stesso, la Chiesa deve tuttavia portare su di esso, così come è oggi, il suo giudizio, deve - secondo la parola di Isaia ripresa dal vangelo (Mt 12,18) - 'annunciare il giudizio alle genti'.

Proprio il contrario di quello che lo schema dice quando afferma che in esso la Chiesa e il concilio 'non vuole giudicare nessuno'. Certo la Chiesa non deve farsi arbitra di contese temporali: memore della risposta data da Gesù a chi gli chiedeva di arbitrare la divisione dell'eredità fra lui e il fratello, deve ripetere agli uomini e agli stati: 'Chi mi ha costituito giudice o ripartitore fra di voi?' (Lc 12,13-14).

Ma soprattutto la Chiesa deve portare il suo giudizio su alcuni punti cruciali, supremi della presente dialettica della guerra. Questo giudizio non può essere il timido discorso dello schema, moralistico, casistico, pieno di descrizioni analitiche e distinzioni troppo sottili, che lasciano aperte troppe riserve e troppe ambiguità. [Al contrario] deve essere un discorso assoluto, sintetico, evangelico, che è il solo che oggi risponde all'ansia dei popoli e pur nella sua apparente inverosimiglianza è l'unico vero, l'unico che può allontanare la guerra e fare la pace, non per il calcolo umano ma per la forza creatrice della parola di Dio. Questo giudizio comprende almeno tre enunciati fondamentali:

1. L'unità sovranaturale del genere umano - che è ben altra cosa della pura unità di natura e di ragione -, l'unità cioè per cui Dio 'ha predestinato tutti ad essere conformi all'immagine del suo Figlio affinché egli sia il primogenito fra molti fratelli' (Rm 8,29) esige che i rapporti della convivenza internazionale siano fondati sul presupposto di una strettissima unità fra tutti i popoli

che nel fondo è più forte di ogni possibile anche gravissima ragione di dissenso e divisione [...].

2. Rispetto alle armi di potenza distruttiva indiscriminata (specialmente le armi atomiche, batteriologiche e chimiche) la Chiesa non deve limitarsi, come fa lo schema, a deprecarne un eventuale impiego, ma piuttosto deve ormai anticipare il giudizio che il Signore certo pronunzierà su di esse alla fine della storia umana: il possesso di quelle armi è già in sé una immane concentrazione di potenza e di violenza e pone le nazioni e i loro capi in una tentazione estremamente prossima a perpetrare i più gravi delitti contro l'umanità intera: pertanto quelle armi sono già in sé qualche cosa di demoniaco e un attentato temerario contro Dio e contraddicono le due ultime petizioni dell'orazione domenicale: 'Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal maligno'. Così la Chiesa non può neppure interinalmente ratificare i discorsi umani sull'equilibrio del terrore e su un'utilità, sia pure provvisoria, del possesso di quelle armi per la conservazione immediata della pace.

La Chiesa deve invece dire a tutti i possessori di quelle armi che non è lecito produrle e conservarle e che hanno l'obbligo categorico di giungere assolutamente e subito, senza dilazioni possibili, alla distruzione simultanea e totale di esse. [...] Agli uomini responsabili spetta di ricavarne le conseguenze pratiche secondo loro scienza e coscienza. Questo è il vero realismo che non solo rispetta i principi ma di fatto solo può concorrere a rendere la pace possibile [...].

3. Non solo i singoli atti di guerra più indiscriminatamente distruttivi (come dice lo schema nella sua ultima redazione) sono illeciti ma la guerra nel suo insieme, comunque iniziata - anche in un modo che si proponga di essere moderato - è oggi qualche cosa di contrario al vangelo di Cristo nella sua totalità. Certo contro un ingiusto aggressore può essere legittima e doverosa la resistenza: ma la resistenza dello spirito, della superiorità sapienziale, della magnanimità, del coraggio, della solidarietà nazionale mentre la resistenza violenta, la guerra, sia pure di difesa - a questo grado di sviluppo tecnico, a questo grado di indivisibilità della pace e della guerra nel mondo, a questo grado di consapevolezza etica dell'umanità - appare sempre meno possibile alla luce del vangelo di cui l'umanità prende progressivamente consapevolezza per il soffio dello Spirito. Tanto meno la guerra può oggi mai dirsi doverosa alla luce della dottrina e dell'esempio di Cristo. Anche qui la casistica diventa sempre meno proponibile. Noi non possiamo nel presente testo dire meno di questo, il minimo indispensabile. Non solo per il problema pur così universale della pace e della guerra ma anche per qualche cosa che è ancora più importante, cioè finalmente la testimonianza - quella che ora storicamente tutta la Chiesa è chiamata a dare - della sua fede nel Cristo Gesù. Non possiamo dare all'ateismo contemporaneo risposta più semplice, più espressiva, più coerente di questa: affidarsi, in questo estremo pericolo dell'umanità, non alla difesa delle armi e della prudenza politica, ma unicamente alla protezione del Signore Gesù, sul quale vediamo 'il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere' (Gv 1,51)."

Ci troviamo di fronte non tanto a ipotesi diverse per la risoluzione dei conflitti attuali o potenziali, ma a un approccio mosso e orientato secondo premesse e preoccupazioni di altra natura: la fedeltà a Cristo chiede alla Chiesa un annuncio evangelico senza mediazioni e senza paure, costi quello che costi. La stessa fedeltà chiede alla Chiesa di porsi, in quanto realtà istituzionale e nelle scelte dei suoi appartenenti, in posizioni profetiche di contestazione e di cambiamento di fronte alle logiche e alle strutture di questo mondo. Alla radice sta la rilevanza cristologica dell'impegno per la pace: ne va di mezzo la fedeltà al Signore Gesù o, se si vuole, l'obbedienza alla consegna di operare per il Regno di Dio.

Per Dossetti l'enormità della riflessione sulla pace, la sua decisività teologica, cristologica si esprime su vari piani. In ogni caso bisogna riuscire ad esprimere un giudizio che sia in continuità con la professione di fede; quindi l'affermazione della pace non come opzione politica, ma come dovere cristiano di discernimento, dovere che investe prima di tutti i vescovi e ciascun vescovo. Questa deve essere una responsabilità dei vescovi, ma anche di ciascun cristiano a quel livello di responsabilità e autorità che gli è propria. È in gioco la capacità o la incapacità oggi della Chiesa cattolica di dire una parola che rispecchi quello che è.

Di fronte ai nuovi scenari

La posizione di Dossetti non appartiene al periodo post-conciliare, su cui si esercita il presente bilancio. Rimane, però, un termine decisivo e insuperato di riferimento, ad indicare un atteggiamento diverso rispetto al primo, che si presenta come più comune, fra teologi e pastori così come nel laicato cristiano-cattolico.

Più vicini a tale atteggiamento si trovano – al di là dei riferimenti espliciti – alcuni settori del pacifismo militante, alcuni movimenti e alcuni autori. Mi pare, ad esempio, che *Beati i costruttori di pace* – movimento sorto nel 1985 – condivida una sensibilità profetica in sintonia con quella di Lercaro-Dossetti, presentata come emblematica.

Senza altro l'approccio di Massimo Toschi² rappresenta un esempio - rigoroso nella sua radicalità - di questo atteggiamento in cui il polo profetico prevale sul polo politico. A chi si rifà Toschi per non rimanere prigioniero della 'deriva politica' del pacifismo, ormai – a suo giudizio – omologato alle ragioni e agli interessi dei potenti della terra oppure - se pur sotto mentite spoglie, ovvero le spoglie dell'ingerenza umanitaria - rientrato entro gli schemi della guerra giusta? Dopo la citazione emblematica della testimonianza dell'abbé Pierre, che aveva scritto una singolare lettera al presidente francese J. Chirac³, vengono chiamate in causa le voci e le posizioni di Emmanuel Mounier e proprio del card. Lercaro, che sappiamo associato alla riflessione di Dossetti.

Del primo viene richiamato un articolo, *Equívoci del pacifismo*, pubblicato nella rivista "Esprit" del febbraio 1949 in un numero speciale dal titolo *Revisione del pacifismo*⁴. In esso Mounier rivendica la forza dell'azione profetica, anche in relazione alle esigenze della mediazione politica. Del secondo è riproposto proprio l'intervento presentato al Concilio.

L'analisi e la proposta si muovono su un piano più di provocazione o di intuizione che di progettualità.

"Si è rimasti prigionieri dell'idea che ci fosse una via breve alla pace, garantita dall'aviazione e dalle armi della NATO e degli Stati Uniti, talmente breve da essere raggiunta in un attimo, sottovalutando la complessità della politica e al tempo stesso assolvendo coloro che avevano fatto incancrenire il conflitto, e che all'improvviso diventano, con le loro armi devastanti, operatori di pace.

I pacifisti italiani sono rimasti prigionieri in questa discussione. Quelli più radicali si sono sentiti impotenti e si sono attestati sull'uso della forza, ma il più 'dolce' possibile (vedi: Cavagna e i Beati costruttori di pace di Rovigo), altri hanno chiesto l'intervento militare dell'ONU e della NATO, rimanendo a considerazioni di principio, che è sempre una comoda condizione per non scontrarsi con la durezza dei problemi, altri ancora praticano personalmente la nonviolenza al cuore dei conflitti e al tempo stesso chiedono il bombardamento fino a Belgrado (vedi l'abbé Pierre).

C'è qualcosa che lega le tre posizioni, certamente differenti tra di loro. È l'idea che il pacifismo possa essere al tempo stesso profetico e politico, fedele all'insegnamento della Chiesa e capace di misurarsi con i conflitti e offrire ad essi una adeguata soluzione. Quando questo avviene, il pacifismo perde sicuramente sul versante della profezia, ma anche su quello della politica: perché pretende di giustificare la politica con una dottrina e una teologia della pace, che volendo condizionare i conflitti e offrire soluzioni condivisibili dagli stati, ne accetta i criteri e punti di riferimento, rimanendo subalterno a una cultura e a una prassi di guerra.

C'è un altro punto, che accomuna le tre posizioni sopra indicate ed è la difesa degli innocenti, che non può essere mai rinviata e che sembra rendere credibile l'ingerenza umanitaria e il disarmare l'aggressore.

Qui si è percepito la mancanza di profetismo del movimento pacifista che si è piegato, quasi obtorto collo, all'intervento militare.

Sono mancati gesti coraggiosi e audaci che indicassero una strada diversa, che mettessero in questione l'ideologia dominante dell'intervento militare, che giudicassero e provocassero la politica e i suoi mezzi"⁵.

La riflessione di Toschi rimane aperta, in un certo senso inconclusa; è chiara, comunque, l'invocazione ai credenti di una presenza realmente capace di profezia, per evitare i rischi di un risucchio da parte delle ragioni, tutt'altro che ragionevoli, del realismo o del cinismo della politica⁶.

All'interno del processo che ha portato alle Assemblee ecumeniche europee di Basilea (1989) e di Graz (1997) e, congiuntamente, all'incontro di Seul (1990), la sensibilità attenta ai fini più che ai mezzi, in ordine alla riconciliazione, per la costruzione di nuovi rapporti fra popoli e persone basati su giustizia, pace e salvaguardia del creato sembra essere stata molto viva. Ritengo, comunque, che la preoccupazione ecumenica sia stata prevalente rispetto all'approfondimento teologico e storico dei temi affrontati.

Conclusioni: riforma della Chiesa, profezia e politica

Le conclusioni sono già in parte implicite in quanto già detto sopra. Desidero esplicitare alcune valutazioni e proposte.

Non ritengo affatto si debba trascurare, in obbedienza alla volontà del Signore Gesù, l'esigenza di una riforma permanente della Chiesa come *societas* fraterna e alternativa in ordine alla realizzazione di rapporti, di segni e di esperienze che possano diventare per tutti invito alla pace e alla riconciliazione.

Accanto a questo piano, si pone l'esigenza di ripensare ancora e sempre il rapporto fra profezia e politica, di non considerare conclusa la ricerca dei mezzi adatti e efficaci per la riduzione dei conflitti e la costruzione della pace, di non rinunciare all'immaginazione creativa e alternativa. Il rischio più grave - e la storia passata ci rende avvertiti - è che le nuove regole morali della dottrina sociale della Chiesa relative alla legittima difesa e all'ingerenza umanitaria diventino pretesto e giustificazione a copertura di iniziative tutt'altro che legittime e umanitarie.

L'articolo di Emmanuel Mounier del 1949 rimane tuttora valido. Mounier rivendica la forza dell'azione profetica, dove all'orrore si sostituisce la rivolta morale, azione che sa misurarsi con la storia e i suoi conflitti. Profezia e impegno politico devono rimanere in tensione:

“Noi riscontriamo qui una dicotomia, familiare a ogni azione che si propone nel medesimo tempo dei risultati immediati e dei fini lontani, una efficacia manifesta e delle profonde maturazioni. Il lontano e il profondo qualificano delle tecniche profetiche; il manifesto e l'immediato qualificano delle tecniche politiche.

La tecnica profetica si propone soprattutto di mantenere il senso dei valori assoluti e di confermare i cuori nella fedeltà senza sfumature, e talvolta senza prudenza; essa cerca la qualità della sua azione piuttosto che la quantità, la solidità del risultato piuttosto che la sua visibilità. La sua tentazione, costantemente presente, è di passare dal profetismo all'idealismo, di disprezzare i mezzi comunemente necessari attraverso i quali, ogni giorno, passo passo, la politica monetizza le anticipazioni del profeta”.

La profezia

Di grande interesse è questa distinzione tra profezia e politica, che Mounier pone con forza, per evitare corti circuiti nell'impegno per la pace. Ambedue le prospettive sono necessarie, ma si pongono su piani diversi ed hanno valore diverso.

“È necessario che una dialettica venga mantenuta, evitando sovrapposizioni e sterili dualismi. La politica senza profezia rimane prigioniera di se stessa, delle sue logiche; ma la profezia senza politica diventa un parlare *sub specie aeternitatis*, che non si misura con la storia.

La profezia si esprime innanzitutto in gesti profetici: il gesto profetico ha due caratteristiche. Esso non entra in un meccanismo tattico, rompe gli schemi, meraviglia l'immaginazione. Inoltre, prima di constatarne gli effetti, che non sono sempre immediati, lo si accusa di essere stravagante o insensato. Si può ricordare il ge-

sto che immagina Roger Martin du Gard: il Papa che si lancia tra i combattenti, in tunica bianca per separarli. Esso porta una idea nuova, o una volontà clamorosa: bisogna lasciare che producano i loro effetti, che sono imprevedibili. [...] Non si organizza una azione profetica: essa nasce da un appello profondo, e non deve alimentarsi su un vago entusiasmo di comunicazione o sull'imitazione di un altro gesto profetico.

[...] Accanto ai gesti profetici ci sono i sentimenti profetici: allo stesso modo dei gesti profetici, si può parlare di sentimenti profetici. Sono dei sentimenti forti, perché si nutrono di assoluto. Sono esattamente quelli che è necessario oggi porre al posto dei sentimenti deboli, che hanno snervato il vecchio pacifismo. A livello passionale dobbiamo sostituire l'orrore con la rivolta... Nella rivolta non sono più io, la mia morte, la mia paura ad essere in causa, ma è l'ingiustizia fatta all'altro e la mia solidarietà fraterna con colui che soffre l'ingiustizia.

Attraverso essa si affronta un nuovo e importante motivo. Sant'Agostino definiva la pace ‘tranquillità dell'ordine’, ed intendeva riferirsi all'ordine sociale che esiste in quanto è giusto. Egli affermava, e questo concetto è fondamentale, che la pace non è niente al di fuori della giustizia. Solo una pace giusta può essere una pace legittima e duratura (‘sono le cattive paci che fanno le guerre totali’ diceva Bernanos).

[...] È perché la giustizia era assente da Monaco, che Monaco fu una pace marcia. È perché la giustizia è assente dall'ordine capitalista che questo cosiddetto ordine non è altro che una pace sedicente e mente quando fa ricadere lo spirito di violenza su coloro che lo disturbano”.

Dunque il sentimento profetico, il passaggio dall'orrore alla rivolta pongono con forza il tema della giustizia. Il sentimento profetico è un sentimento forte che sa guardare lontano, fuori dai piccoli tornaconti personali, dalla ricerca di sicurezze di comodo, e si misura sulla grande questione della giustizia e del diritto dell'altro. È questo sentimento che deve custodire e alimentare la lotta per la pace, darle radici e profondità di prospettiva.

La politica

C'è poi l'altro versante dell'impegno per la pace, quello politico. Gli stessi politici non possono fare a meno di questa “armatura spirituale”. Sul piano del metodo afferma Mounier:

“La prima condizione di efficacia di ogni combattimento politico, lo si dimentica troppo sovente, è che sia esigente per coloro che lo intraprendono, che introduca nelle sue tecniche il sacrificio e il rischio. Se per aumentare il numero degli aderenti, si promette loro ‘forza, non vi costa niente!’, ‘nulla di rischioso può accadervi nel seguire la nostra strada!’, si potranno riunire tanti partecipanti quanti sono gli abbonati al gas, ma questi ultimi non hanno cambiato il mondo”. Il sacrificio e il rischio per la pace sono due elementi indispensabili nella lotta per la pace, se non si vuole rimanere prigionieri delle ideologie dominanti, che talvolta assumono l'abito del pacifismo.

Su questo versante Mounier si pone una questione: "Sul piano propriamente politico, per non entrare nei dettagli delle tattiche, il problema principale è di sapere se esiste una tecnica propria dell'azione pacifista, relativamente separabile dalle altre prese di posizione politiche, o se nonostante tutto, ci saranno tanti pacifismi quanti i partiti".

Si descrivono le posizioni di alcuni movimenti pacifisti francesi, che esprimono le posizioni indicate sopra. Tutto questo porta Mounier a concludere che ogni impegno per la pace non può prescindere dal quadro politico generale, qualunque sia la sua posizione di parte:

"Non si vede proprio come si può iniziare l'azione per la pace, e affrontare i possibili militanti, senza aver prima deciso, ad esempio, se si è per il sostegno del blocco sovietico (partito comunista), per un legame organico con la sua azione (Combattenti per la libertà), oppure contro di esso (unionismo), oppure né pro né contro ma lasciando la questione tra parentesi (federalismo), oppure né pro né contro ma affermando la volontà di non alienare l'URSS (*Stop War*, mondialisti). Non si può fare azione di pace senza intervenire nel dibattito sulla nostra politica estera, senza valutare le forze, il futuro e le decadenze dei più grandi partiti che costituiscono oggi delle forze internazionali, quelle stesse forze sulle quali si può basare tale o tal'altra azione di pace; senza tener conto delle

lotte economiche e delle battaglie imperialiste. C'è da temere, in tutti questi settori, che ciò che si pretende di ignorare lo si decida così di fatto e alla cieca.

Questa è la miserabile sorte di ogni apoliticità. Il pacifismo deve quindi guardarsi dalla apoliticità, che è la sua tentazione costante. Il che non significa che esso, interessando tutti gli uomini, tranne un piccolo numero (coloro i quali non si battono mai), non possa essere perseguito su più colonne parallele, che si incontreranno nelle lotte decisive".

Così si chiude l'articolo di Mounier. E così si conclude anche questo faticoso, inquieto intervento.

* Conferenza tenuta al Centro Pattaro il 25 novembre 1999. La prima parte è stata pubblicata nel precedente numero.

¹ G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, EDB, Bologna 1984, pp. 253-261.

² M. TOSCHI, *La crisi del pacifismo*, "Missione oggi", n. 4, 1996, pp. 17-39.

³ ABBÉ PIERRE, *Il grido paradossale di un testimone*, "Missione oggi", n. 4, 1996, pp. 22-23.

⁴ Le citazioni dall'articolo di Mounier sono ricavate da TOSCHI, *La crisi del pacifismo* cit..

⁵ TOSCHI, *La crisi del pacifismo* cit., p. 38.

⁶ Di M. Toschi si legga *Come agnelli in mezzo a lupi*, EMI, Bologna 1995: raccoglie una serie di interventi pubblicati nella rivista "Missione oggi".



SAGGI

Pubblichiamo la prima parte di un saggio che affronta un tema già trattato dall'autrice in una conferenza tenuta al Centro Pattaro durante il corso *Le originalità della liturgia cristiana*; nei prossimi numeri seguiranno le parti sul sacrificio nell'Antico Testamento e sull'originalità del sacrificio di Cristo nel Nuovo Testamento.

I SACRIFICI NELLE RELIGIONI

Adele Colombo

1. Il sacrificio come rito in genere

Il termine *sacrificio* deriva dal latino *sacrificium* (*sacer*, 'sacro'; *facere*, 'fare'), esprime il concetto di atto religioso nel suo senso più alto e pregnante; può essere interpretato anche come l'atto di consacrare, di offrire un essere vivente, un oggetto, mediante un rito culturale. Il rito è una realtà vasta e inglobante riconoscibile dalle seguenti caratteristiche inseparabili: la *ripetizione*: ovunque vi sia un rito vi è ripetizione; la *dimensione collettiva*, che distingue il rito dal gesto ripetitivo e individuale di carattere ossessivo e nevrotico; la *parola* e il *gesto codificati*: parole simboliche distinte da quelle esplicative, che esprimono un mondo che ci precede e che interpella la totalità del nostro essere in relazione; la *rappresentazione*, parte integrante del rito che richiede la partecipazione dei membri di una comunità in qualità di "attori"; il *senso simbolico*, poiché, in quanto rito religioso, ha una dimensione, una funzione e un'azione referenziale rispetto ad un Assoluto, ad una Trascendenza, ad un Altro, un Dio. Tutto ciò si iscrive nell'ordine di un senso che viene da lontano, prima di noi e davanti a noi e che, come azione simbolica appunto, organizza l'esperienza dell'uomo¹.

Il sacrificio rituale è un atto di culto presente in tutte

le tradizioni religiose. Esso implica un atteggiamento di riconoscimento, di sottomissione, di comunione verso un defunto o una divinità; tale atteggiamento è motivato dal desiderio di stabilire un rapporto con tali realtà "altre". Esso dunque è una mediazione che comporta l'immolazione di vittime umane o animali e/o l'offerta di cibo, primizie, preghiere, a scopo di beneficio, comunionale, espiatorio, propiziatorio.

Le varie forme di sacrificio rituale presentano alcuni elementi comuni che corrispondono alle seguenti domande: chi offre il sacrificio; che cosa o chi viene offerto; chi è il ricevente del sacrificio; quali sono le ragioni di tale offerta; quale forma di azione definisce l'atto come sacrificio; quali i luoghi e le occasioni del sacrificio.

Chi sacrifica. Nella maggior parte delle religioni i sacrifici sono offerti da un gruppo, da una comunità, raramente da un singolo, tramite un rappresentante che può essere il capo di una famiglia, un anziano, il capo di un gruppo di cacciatori; nelle culture arcaiche superiori, il re. Quando esiste una classe sacerdotale, tale rappresentanza è ereditaria o acquisita con una consacrazione. In alcuni miti, gli dei stessi offrono il sacrificio che instaura l'ordine cosmico; in questo caso il rappresentante umano offre una imitazione del sacrificio originario.

Chi o che cosa viene sacrificato. Ogni cosa, nella storia delle religioni, è servita come offerta: sacrifici cruenti costituiti da esseri umani o animali, e/o offerte incruente: prodotti del latte, vegetali, primizie. Quando lo spargimento di sangue è diventato parte essenziale dell'azione sacrificale, l'uccisione che la precede non fa parte di essa (così ad esempio il sacrificio di alleanza al Sinai).

Il destinatario del sacrificio. Sono tutti gli esseri cui gli uomini tributano venerazione religiosa, o quelli che essi temono: spiriti, esseri demoniaci, defunti che si crede abbiano acquisito un potere soprannaturale, divinità.

Le intenzioni del sacrificio. Sono almeno quattro: la supplica, che può riguardare la richiesta di beni materiali o spirituali, come un "do ut des" per ingraziarsi la protezione dei destinatari e allontanare la loro ostilità; la comunione, in vista della circolazione della potenza vitale onde attuare i benefici reciproci; la venerazione, omaggio, lode, ringraziamento; l'espiazione, che suppone la coscienza di una colpa morale punibile da un essere superiore. Talvolta più intenzioni possono trovarsi combinate in un singolo sacrificio.

L'atto che definisce il sacrificio rituale. Al di là di tutte le forme di sacrificio e di tutte le teorie che tentano di identificarlo come azione o gesto che vincola l'emittente e il destinatario, come dono, come pasto sacrificale di comunione o altro, ciò che comunemente definisce il sacrificio rituale come tale è la *sostituzione*. Nel tempo avviene però un passaggio da un sostituto all'altro, sempre meno cruento, sempre più spiritualizzato, finché diviene rappresentante dell'offerta di sé; tuttavia sono sempre sostituti dei sostituti rituali, raramente posti in rapporto ad un sacrificio evento originario.

Luoghi e tempi del sacrificio. I luoghi del sacrificio possono essere le tombe, gli altari, gli alberi o i cespugli se il sacrificio è offerto agli spiriti degli antenati o altri. Il tempo viene sempre differenziato in tempo straordinario o normale, a seconda che i sacrifici siano quotidiani, settimanali, mensili o annuali, o se indicano un passaggio a una realtà caratterizzata da novità.

2. Le radici del sacrificio: quando e perché l'umanità ha iniziato ad offrire il sacrificio rituale

Per comprendere la liturgia cristiana, in particolare l'eucaristia che ha assunto in sé la ritualità del sacrificio al punto da farne un sacramento, occorre conoscere le sue radici rituali antropologiche per comprenderne l'evoluzione, le differenze, l'aggancio teologico-liturgico e l'unità delle due dimensioni - antropologica e teologica - in cui la liturgia stessa ci coinvolge.

Seguendo lo studio scientifico di E.O. James che ha richiesto l'indagine antropologica, lo studio sistematico delle fonti archeologiche e letterarie, l'analisi comparata dei riti, dei costumi, dei sacrifici e delle credenze che li accompagnano, veniamo a conoscere che gli antecedenti del "sacrificio" risalgono al Paleolitico, al tempo in cui l'uomo (a partire dall'Uomo di Neanderthal) ha incominciato ad indagare sul mistero della vita, delle sue manifestazioni e della morte². A partire dai riti primitivi e preistorici, si ha motivo di pensare che il sangue era concepito come la sostanza

vitale, la forza dell'anima, comune agli uomini, agli animali e ad alcuni vegetali (come la vite dell'uva), e come esso sia il principio fondamentale che soggiace al rituale cruento. Il sangue veniva offerto, infatti, nei riti funebri per la continuità vitale dei defunti. Ciò rivela un'analogia con il mondo animale: il pellicano, l'uccello caraibico maschio, giacendo sulla sua covata, estrae sangue dal suo petto per nutrire i suoi fragili piccoli; così come le madri Orinoco si pungono la lingua per lo stesso scopo. Vi è dunque un passaggio dalla natura alla cultura e al culto rituale. Il sangue veniva offerto anche agli esseri soprannaturali, nei riti magico-propiziatori di caccia. Ne fanno fede i graffiti delle caverne preistoriche, presenti anche nella Russia meridionale, nella Francia sud-occidentale, in Spagna, che rappresentano, tra l'altro, appunto, animali trafitti da frecce, rituali di sepoltura dei morti, scene di caccia e riti propiziatori. Il sangue veniva usato pure per stabilire un'alleanza, una specie di parentela, tra coloro che possedevano e si scambiavano questa sostanza dell'anima: così, ad esempio, nel rito dell'Intichiuma presso gli aborigeni australiani.

Ma da altre indagini scientifiche si è giunti ad ipotizzare che l'origine del sacrificio risalga al momento in cui l'uomo, ormai emerso dall'animalità, fosse in possesso delle capacità umane di imitazione e di rappresentazione mentale della realtà, prima ancora di compiere un'azione anche collettiva; e fosse in possesso, tuttavia, anche di tanta rivalità e violenza da raggiungere una soglia incontenibile. La prima volta che si è verificata questa situazione, l'uomo è stato in grado di trovare una via d'uscita: si è coalizzato per scaricare la violenza collettiva su di una vittima umana facendone un "capro espiatorio". Si tratta del primo sacrificio storico-reale ripetibile, che ha dato concettualmente origine agli dèi (le vittime umane ritenute poi sacre per gli effetti prodotti), al "sacro" e al sacrificio rituale per gestire la violenza collettiva, sostituendo una vittima scelta al posto di quella casuale. La causa del sacrificio è però sempre presente, anche ai tempi di Gesù. È questa la tesi di René Girard fondata su indagini etologiche, etnologiche, antropologico-rituali e letterarie³. L'ipotesi girardiana evidenzia dunque lo stretto rapporto, esistente fin dalle origini, tra sacrificio evento storico e sacrificio rituale, e il rapporto di "sostituzione", ossia l'uso di "stare al posto di" un originale. Per Girard il sacrificio rituale è sostituzione mimetica di un omicidio collettivo, che ne costituisce il fondamento; il rapporto col suo modello è pertanto di analogia, non di identità, come è invece quello del sacrificio di Cristo, che è insieme evento e rito.

3. I sacrifici nelle religioni

Se è vero che le linee principali dello schema sacrificale ed ogni valutazione si trovano nei più antichi ricordi del pensiero dell'uomo neoantropico, si può parlare di istituzione organizzata del sacrificio solo quando il rituale unifica alcuni elementi principali, quali: 1) l'offerta del sangue ritenuta sorgente di vita; 2) la ripetizione rituale comunitaria di tale offerta ritenuta efficace quanto quella storico-evenemenziale; 3) il rito sacrificale come espressione di dipendenza dalla fonte

vitale e come realizzazione di un legame tra i partecipanti; 4) il rituale sacrificale inteso e vissuto come la grande dinamica del processo di vita sociale.

Considerando le altre religioni al di fuori del Cristianesimo, tutte, a partire dalle loro origini, offrono sacrifici rituali cruenti, umani o animali, ma contemporaneamente non mancano quelli incruenti. Immolano *vittime umane* le religioni babilonese, cananea, induista, azteca, romana; immolano *vittime animali* tutte le religioni eccetto il Confucianesimo e il Buddismo; tutte offrono *sacrifici incruenti*; tutte offrono il sacrificio come *nutrimento agli dei*, eccetto la religione romana (che offriva anche per ringraziamento) e quelle ebraica e islamica; tutte offrono il sacrificio per avere benefici dagli dei. Solo il rituale sacrificale del Vedismo antico ha un sacrificio originale come modello e referente non-storico: quello del mitico dio Purusa Prajapati.

In tutte le molteplici variazioni del rituale sacrificale, sebbene il principio fondamentale rimanga lo stesso, "dare la vita per promuovere la vita", il significato consiste nel far emergere le seguenti funzioni e motivazioni primarie: 1) rafforzare il potere del dio o dello spirito invocato per renderlo capace di compiere le sue benefiche funzioni sulla terra; 2) affrontare le forze della morte e della distruzione per una rinnovata liberazione della potenza vitale a favore della creazione, dei defunti, dell'uomo, e così rafforzare la vita, sanare e cancellare la trasgressione; 3) stabilire o ristabilire un legame di unione o un patto con le forze del bene, allo scopo di mantenere un legame vitale tra il fedele e l'oggetto della fede e costruire una libera comunicazione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale.

3.1. Evoluzione del sacrificio rituale

Nella storia del rituale è individuabile un cambiamento nello schema e nel modello del sacrificio, nella cosa offerta e nella motivazione, nel concetto del ricevente oltre che nei tempi e nei luoghi. La vasta indagine condotta in *Origins of sacrifice* da James, in particolare nell'Induismo, nello Zoroastrismo, nel Buddismo, in Cina, nell'Ellade, nel mondo greco-romano, nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, ha fatto concludere che l'istituzione del sacrificio è stata capace di ricevere un nuovo spirito e di subire una completa trasformazione. Vi è stata dunque una "spiritualizzazione" del sacrificio rituale. Egli infatti afferma: "Con la spiritualizzazione del concetto di divinità, è avvenuto un affinamento degli attributi del divino e delle sue richieste. Le offerte rituali, inizialmente mezzi con cui l'ordine sacro viene mantenuto e gli dèi resi capaci di compiere le loro funzioni sulla terra, tendono ad essere vissute come doni, in forma di regali al creatore. I sacrifici vengono compiuti anche come atto di espia-

zione di una colpa, oppure come espressione dell'immolazione etica di sé, per uno scopo più elevato". In tal modo il rito del sacrificio diviene progressivamente "un comportamento caratterizzato da impegno, serietà, rilevante contenuto tradizionale e simbolico, in cui sono presenti elementi mistici". Pertanto vi è anche una spiritualizzazione dei "sostituti rituali" in tutte le religioni, i quali, essendo sostituti dei sostituti, divengono sempre più simbolici senza rapporto esplicito ad un sacrificio reale originario. Qualunque offerta infatti può essere un sostituto sacrificale simbolico: non solo uomini, animali, sangue, vegetali, oggetti, ma anche idee e lo stesso rituale. In particolare, nella spiritualizzazione del culto vedico, indù ed ebraico, i sostituti storicamente si allontanano sempre più dal sacrificio cruento e divengono sostituti del sacrificio di sé, poiché la vita dell'offerente è sempre più coinvolta divenendo l'offerta sacrificale intenzionale rappresentata da un sostituto simbolico.

Una sia pur rapida considerazione del sacrificio nelle religioni conduce a individuare, al di là di ogni contesto: l'intuizione profonda e creaturale dell'umanità intera di porre la fonte della propria sopravvivenza e il senso della vita in un essere 'Altro' e Trascendente; l'esigenza di porsi, con la mediazione del sacrificio rituale, in relazione con questo essere 'Altro' come garanzia vitale e come scambio, dapprima 'pagato' con vittime altre da sé e a un 'prezzo' il più elevato, poi ritenuto comunque impari e, pertanto, soprattutto da ricevere e offrire simbolicamente come sostituto del proprio sacrificio; la dinamica di un cammino che si orienta a una finalità superiore sia per evoluzione naturale, come dimostra la storia comparata delle religioni, sia per l'azione silenziosa che lo Spirito opera anche e soprattutto nelle grandi religioni della storia, come sostiene pure il Magistero della Chiesa⁴.

Tuttavia vi è discontinuità essenziale, pur nella continuità delle forme sacrificali, fra tutte le religioni e l'Ebraismo, così come tra questo e il Cristianesimo. Nonostante che - come sostiene R. Girard - la causa del sacrificio primitivo e violento sia presente anche nel Nuovo Testamento, in Cristo il sacrificio, evento-rito, raggiunge la perfezione massima e storicamente unica.

¹ A. N. TERRIN, *Il Rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, (Le scienze umane), Morcelliana, Brescia 1999, p. 158.

² Cfr. E. O. JAMES, *Origines of sacrifice. A Study in Comparative Religion*, Kennicat Press, Port Washington, N.Y./London 1971, pp. 23-42.

³ Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; cfr. anche A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Morcelliana, Brescia 1999.

⁴ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Nostra Aetate*, 2.



La sezione "Scienza e fede" dello Studium veneziano sta conducendo uno studio sulle posizioni assunte dalla teologia rispetto agli sviluppi delle scienze contemporanee; in quell'ambito, l'autore ha presentato questo contributo, che volentieri pubblichiamo.

K. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, in: ID., *Scienza e fede cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1984, pp. 29-84.

Publicato la prima volta nel 1981, questo breve saggio, che fa parte di una raccolta su temi analoghi, è ancora un punto di riferimento importante nel dialogo fra teologia e scienza.

Il saggio si divide in due parti principali: nella prima Karl Rahner intende affrontare e chiarire una serie di questioni metodologiche preliminari; nella seconda si sofferma su alcuni tra i casi più significativi di conflittualità fra teorie scientifiche e dottrine teologiche. Nel trattare questa materia, Rahner ammette di non poter esprimere giudizi "maturi", poiché "Non si può dire che negli ultimi decenni la teologia si sia occupata intensamente delle questioni limite tra il suo campo e quello delle scienze naturali" (p. 29). L'Autore perciò si propone di elaborare un quadro concettuale sistematico per l'impostazione del dialogo su basi metodologicamente corrette.

Il buon esito della discussione "che pur sarebbe di per sé e oggettivamente possibile" (p. 31), è spesso ostacolato, se non compromesso, da prese di posizione ideologiche, pregiudizi, atteggiamenti psicologici negativi. Ciò è accaduto soprattutto in passato, quando le dispute tra teologia e mentalità scientifica si accendevano sullo sfondo di un profondo mutamento culturale e sociale, sollecitato da forze spesso antagoniste alla Chiesa. Rahner tratta questo aspetto badando a non scadere nella polemica, poi punta decisamente al cuore del problema metodologico.

Il dialogo deve procedere rispettando il seguente principio basilare: "teologia e scienze naturali non possono in linea di principio cadere in contraddizione tra di loro, perché si distinguono *in partenza* e per il loro oggetto e per il loro metodo" (p. 33). La scienza infatti assume come oggetto del suo studio la realtà sensibile, mentre la teologia si rivolge primariamente ai contenuti della rivelazione cristiana. Inoltre, la scienza costruisce un'immagine della realtà procedendo da fenomeni particolari verso leggi universali; la teologia invece possiede già un concetto di totalità, ricavato dall'idea della creazione e dall'immagine di Dio che emerge dalla Bibbia. Dunque, scienza e teologia parlano della realtà da differenti punti di vista e con intenzioni diverse. L'Autore conclude perciò che se le due parti si attengono fedelmente alle proprie metodologie "non v'è da temere un conflitto assoluto fra le competenze delle scienze naturali e della teologia [...] per cui esiste perlomeno la possibilità di principio di regolare i conflitti" (p. 33). Una volta risolto il problema dell'impostazione metodologica, è certamente facilitata l'analisi delle dispute che hanno costellato gli ultimi quattro secoli. L'Autore le definisce "conflitti secondari", non per sminuirne l'importanza, ma per sottolineare che sono state generate dalla violazione del principio metodologico

di base. In certi casi la contrapposizione tra le parti ha sì raggiunto accenti drammatici, ma ha offerto ai dialoganti la possibilità di prendere coscienza dei propri errori metodologici. A partire dal Seicento, la teologia si è progressivamente liberata di dottrine che sconfinavano nell'ambito delle scienze naturali e che poco avevano a che vedere con la sostanza del messaggio evangelico. Ora è diventato chiaro che il *geocentrismo* e il *fissismo delle specie* erano corpi estranei, concezioni che non aggiungevano elementi utili a comprendere la rivelazione (p. 41). Il ridimensionamento procurato dal dialogo con la scienza è stato perciò un fatto salutare. E non si deve temere che la scienza condanni le certezze teologiche all'estinzione: Rahner sottolinea che gli sconfinamenti nel dominio della scienza sono da imputare più ai teologi che non al magistero ecclesiastico e, comunque, non sono mai stati trasformati in dogmi (pp. 40-41).

Esaurita la trattazione sui presupposti metodologici del dialogo, l'Autore passa ad esaminare otto situazioni conflittuali.

La prima, di carattere generale, riguarda il modo di considerare il rapporto tra spirito e materia. La scienza e la tecnica infatti sembrano metterne in dubbio la tradizionale separazione. L'evoluzionismo, ad esempio, sostiene la continuità tra la specie umana e le forme di vita prive di una dimensione spirituale; i computer svolgono operazioni complesse di tipo razionale che un tempo sembravano appartenere esclusivamente al mondo dello spirito. Si può ancora parlare di un confine tra materia e spirito? Molti cristiani sono a disagio di fronte a questa domanda. Ci vengono però in soccorso concezioni di cui non si sospetta la ricchezza: "nella metafisica e nella teologia tradizionale si possono trovare degli spunti capaci di avviare un ulteriore sviluppo della teologia e di avvicinarla alle tendenze delle odierne scienze naturali, senza che si debba temere una capitolazione di fronte ad un materialismo primitivo" (p. 46). L'Autore fa riferimento – senza nominarla – alla scolastica francescana del '200, secondo la quale la materia è ciò che contraddistingue tutte le creature, angeli compresi. La materia, infatti, è considerata il segno della finitezza e della caducità creaturale. Questa concezione può essere un valido aiuto per ripensare il rapporto tra spirito e materia come quello tra due realtà che, nell'ambito della creazione, non possono esistere separatamente. Il magistero peraltro non esclude questa possibilità: "Il divieto di considerare lo spirituale e il materiale come i costitutivi essenziali generali di ogni esistente finito non è in ogni caso una proposizione di fede, ma forse solo un'idea tradizionale, in fondo inetta, per illustrare la diversità e la gradazione della realtà" (p. 47). È molto probabile che su questo punto Rahner abbia subito il fascino delle idee del gesuita Teilhard de Chardin, il quale descrive la materia inanimata utilizzando anche termini quali "spirito" e "psichismo".

Altra questione degna di interesse, tra le otto trattate nel saggio, è quella sul significato della dottrina della creazione. In fisica e in astronomia infatti sono state formulate ipotesi che attribuiscono all'universo la capacità di rigenerarsi all'infinito. L'Autore, riprendendo un argomento di sant'Agostino e di san Tommaso, chiarisce al riguardo che "La creazione non è un evento all'inizio del tempo, ma il rapporto permanente del mondo col suo fondamento" (p. 50), ossia la dipendenza radicale da Dio. Sembra che, con queste parole, i concetti di *creazione* e di *conservazione* vengano a coincidere, anche se, per la verità, Rahner non li identifica esplicitamente.

Egli poi si sofferma sulla difficoltà da parte dei cristiani ad accettare la teoria dell'evoluzione. Malgrado la Chiesa non ponga più divieti, molti credenti insorgono ancora, temendo che l'autorità della Bibbia, in particolare del primo capitolo della Genesi, venga messa in discussione. Il teologo di Friburgo invece applica qui in modo estremamente coerente il principio della reciproca autonomia di scienze naturali e teologia. Egli accetta senza indugio l'evoluzionismo e ne ricerca il significato dal punto di vista della metafisica cristiana. Poiché la dimensione materiale e quella spirituale della realtà creata non sono discontinue, l'evoluzione può essere vista come il metodo prescelto da Dio per portare a compimento i fini della creazione stessa. La teologia cioè ricolloca il cammino evolutivo dalla materia inanimata alla creatura umana all'interno del finalismo universale – anche se questo non significa che sia possibile individuarlo in maniera chiara, con i mezzi delle scienze naturali, all'interno di ogni singola realtà naturale (p. 55).

Rahner non si accontenta di questo risultato e si spinge più avanti, riconoscendo la presenza di un ulteriore problema legato al concetto stesso dell'evoluzione. Non è possibile infatti, per la metafisica classica, che una qualsiasi realtà di rango superiore derivi da una di rango inferiore, perché non si capirebbe da dove proviene la differenza qualitativa. Il problema viene risolto riconducendo la spinta evolutiva alla causalità divina, poiché "le vicende e gli eventi di un ente finito stanno continuamente sotto la 'pressione' (se così possiamo dire) dell'essere divino. Tale 'pressione' non rientra nei costitutivi essenziali di un esistente finito, però può farne sempre qualcosa di più di quanto esso sia 'in sé'" (p. 58). Ciò significa che, da un punto di vista teologico, principio primo dell'evoluzione è Dio, la cui potenza infinita rende possibile il salto qualitativo dalla specie inferiore alla specie superiore.

È necessario interpretare bene il senso di questa conclusione, se si vuole comprendere il pensiero del teologo tedesco. Non si deve ritenere che qui la teologia pretenda di completare l'opera della scienza dimostrando la plausibilità dell'evoluzione. In questo argomento, infatti, la teologia sta semplicemente chiarendo a se stessa in che modo i presupposti del darwinismo non

contrastano con i fondamenti metafisici del pensiero cristiano. Ne risulta che neppure il tomismo è realmente in contrasto con l'evoluzionismo.

Il saggio prosegue poi con la discussione di altri problemi cruciali: l'evoluzione dell'uomo e la dottrina della creazione diretta dell'anima (pp. 63-70); la morte come punizione e come evento biologico (pp. 70-74); la marginalità dell'uomo nella vastità del cosmo (pp. 74-77); la possibilità che Gesù si riveli ad esseri di altri pianeti (pp. 77-79). Infine, nell'ultimo argomento l'Autore si concentra sul non facile problema di conciliare la visione scientifica della natura con una storia della salvezza che è costellata di eventi soprannaturali e miracolosi (pp. 79-84).

Nell'affrontare le questioni ora accennate, Rahner si attiene con coerenza al principio metodologico dell'autonomia reciproca di scienze naturali e teologia. C'è però un passo in cui viene implicitamente svelato il limite del principio stesso. Esiste infatti un punto in cui, secondo l'Autore, scienze naturali e teologia devono toccarsi. Dopo aver chiarito che "l'antropologia teologica sosterrà sempre con inesorabile vigore che l'uomo è un soggetto spirituale personale [...], essenzialmente distinto dall'animale", aggiunge che alla scienza non sarà mai concesso "il diritto di abbassare l'uomo al livello degli animali e ignorare che l'uomo è dotato di un linguaggio autentico ed è in possesso di cultura e storia" (p. 65). L'amore per la verità, pertanto, non può essere disgiunto dall'amore per l'uomo, e la scienza cesserebbe di essere vera se negasse la dignità della persona umana. Questa presa di posizione non può essere liquidata come un nuovo sconfinamento della metafisica cristiana nel campo delle scienze naturali. Secondo un importante epistemologo, contemporaneo di Rahner, Thomas Kuhn, il metodo sperimentale è saldamente ancorato a presupposti non dedotti sperimentalmente, cioè metafisici. Alla luce di questo contributo epistemologico, l'appello di Rahner non si può confondere con una imposizione dei teologi agli scienziati, ma esprime la preoccupazione che, rinnegando le sue esigenze metafisiche originali, la scienza vada alla deriva.

Rahner dunque intende tracciare il cammino verso il superamento definitivo della polemica tra il mondo scientifico e la Chiesa. Egli, anzi, ci insegna che una simile contrapposizione non rispecchia fedelmente la millenaria tradizione del pensiero cristiano, se pensiamo che – a partire dai Padri della Chiesa, attraverso la scolastica, fino ai giorni nostri – molti tra i maggiori teologi cristiani hanno riconosciuto che la verità scaturisce anche dallo sforzo della ragione di comprendere la natura. La fede cristiana perciò – sembra dirci il teologo di Friburgo – in quanto cammino verso la verità deve accettare il rischio del confronto con la scienza.

Francesco Negri



Il 26 maggio scorso si è tenuto al Centro Pattaro un incontro commemorativo di Alberto Toniolo nel primo anniversario della sua morte. Hanno parlato, tra gli altri, Vittore Branca, Maurizio Reberschack e Paolo Inguanotto. Quest'ultimo ci ha inviato il testo del suo intervento, che pubblichiamo.

UN RICORDO DI ALBERTO TONIOLO

Paolo Inguanotto

Ho conosciuto Alberto Toniolo all'inizio degli anni '70. Prima, di lui, sapevo solo che era il papà di alcuni compagni della FUCI. L'occasione furono gli incontri che saltuariamente si facevano tra i gruppi biblici, i quali contavano sulla presenza di don Bruno Bertoli. Nel difficile districarsi dei fili della memoria mi sono rimasti ancora vivi alcuni particolari di una scena, che si svolse una sera nella canonica di San Tomà. Arrivai in ritardo. Del tema e della finalità di quell'incontro non sono oggi più in grado di riferire: probabilmente era di carattere spirituale e liturgico. Don Bruno stava leggendo da alcuni fogli. Cercai di rendermi conto, ascoltando attentamente, di cosa si trattasse. Era una lunga riflessione di carattere teologico, ricca di riferimenti biblici e dallo stile quasi omiletico. Non riuscivo a capire, però, perché venisse letta e chi ne fosse l'autore. Non poteva essere di don Bruno, che non avrebbe avuto bisogno di leggerla, né riuscivo ad attribuirle a qualche autorevole personaggio a me noto, per la sua eleganza formale e la lucidità dell'impianto. Solo nel corso degli interventi successivi venni a sapere che l'autore del testo era Alberto Toniolo, il quale, non potendo intervenire, aveva inviato un dattiloscritto. Con mia sorpresa e probabilmente non solo mia. Perché quel testo dimostrava un'ampiezza di conoscenze bibliche e teologiche che, per diventare parola scritta, poteva essere solo il risultato di un lungo processo di studio e riflessione. Parlare di teologia non era cosa strana nella FUCI o nel Movimento Laureati di Azione Cattolica. Soprattutto dopo gli anni del Concilio. Si parlava, si dibatteva, si prendeva posizione. Di solito contro i tradizionalisti e i conservatori. Ma lo studio serio e continuativo era lasciato agli specialisti, ai sacerdoti. Il laico intellettualmente impegnato doveva occuparsi di altro. E non era poco quello che gli si assegnava allora come compito, sia che fosse già un professionista o, come universitario, si preparasse a diventarlo. Nel corso degli anni del Concilio, infatti, ebbe luogo nella FUCI una piccola svolta culturale.

Fino ad allora al professionista cristiano si chiedeva quello che era richiesto ad ogni cristiano. Sostanzialmente quanto si esigeva in quegli stampati affissi solitamente all'interno dei confessionali. Forse con una particolare attenzione ai doveri familiari e una sollecitazione all'impegno nella politica. Rimaneva spesso fuori da tutto questo, come spazio neutro dell'agire umano, quello riguardante la professione. In questo ambito si richiedeva al cristiano la medesima onestà di comportamento, che poteva essere pretesa da ogni non credente. Nella prassi un onesto professionista cristiano non si sarebbe potuto distinguere da uno laico, se non per il crocefisso forse appeso alla parete.

Negli ambienti conciliari trovarono risonanza nuove

concezioni dell'impegno cristiano nel mondo, di cui nella FUCI si fece portatore don Agostino Ferrari Toniolo. L'ambito del lavoro, delle attività umane, della professione, non era una zona neutra nella prospettiva della storia della salvezza, ma aveva delle potenzialità positive che andavano scoperte, fatte crescere. Il professionista cristiano continuava, se usiamo la simbologia biblica della creazione, il ruolo di Adamo nel giardino dell'Eden impegnato a coltivare e far crescere quanto già era buono, perché creato da Dio. Questa nuova prospettiva di impegno non sostituiva la precedente, ma con questa si integrava. Così come i valori della salvezza cristiana non andavano diluiti ora in una prospettiva panteista. Per evidenziare questa distinzione tra il piano della creazione e quello della salvezza si coniò l'espressione di "valori infravalenti", per indicare appunto quanto di positivo poteva emergere dall'impegno nelle realtà umane. Espressione forse non felice e che affaticò le capacità speculative di parecchi fucini. Allora nessuno si chiese quali fossero i padri di questa teologia e quale ne fosse stato lo sviluppo. In quegli anni non esistevano le capacità e i mezzi per un approfondimento e un esame critico. Si ascoltava, si discuteva cercando al più di giungere a delle conclusioni operative. Nomi come quelli di Teilhard de Chardin o di Karl Rahner erano noti solo perché citati nella cronaca di qualche vaticanista. Quanto va qui sottolineato è che questa nuova e più ampia visione dell'impegno del professionista cristiano manteneva però nella sua pratica applicazione la storica distinzione tra chierici e laici, per cui solo ai primi era lasciato lo studio della teologia. Sul finire degli anni '60 queste idee furono messe in crisi, ma non tanto per la debolezza dei loro fondamenti. Forse sarebbe più esatto dire che in breve arco di tempo furono spazzate via.

Le spinte sociali della contestazione del '68 e dell'autunno caldo del '69 si rifletterono nel mondo cattolico innestandosi sulle attese di riforme alimentate dal Concilio. Così alle immagini evangeliche del granello di senape e del lievito nella pasta, espressione di gradualità e pazienza, si sostituirono quelle apocalittiche delle sette trombe e dei quattro cavalieri.

È in questo momento di transizione che la figura di Alberto divenne un punto di riferimento per me e per altri. La sua posizione era innovativa come sintesi tra elementi di continuità e di cambiamento. Non svalutava l'impegno professionale, da molti risolto ormai in quello politico-rivoluzionario. Si era invece staccato da quello della politica. La sua attenzione e parte delle sue energie si erano indirizzate ora allo studio della Bibbia. Erano tre scelte tra il nuovo e il vecchio: nuove e originali nella loro sintesi. Per me richiamavano quelle del saggio scriba del vangelo di Matteo: "Ogni

scriba divenuto discepolo del regno è simile a un padrone di casa, che estrae dal suo tesoro cose nuove e antiche" (Mt 13,52).

E questo è quanto progressivamente mi si chiarì da quella sera nella canonica di San Tomà. Non fu da parte mia un'illuminazione improvvisa, ma un lento processo. La mia generazione, e il fenomeno della "contestazione" fu un fatto in gran parte generazionale, non era disposta ad accettare l'eredità di quella precedente. Anzi ne negava ogni positività. La "contestazione" era un assalto alla società patriarcale, una lotta dei figli contro i padri. Era già fatto strano, allora, la sua presenza tra di noi. Non una presenza imposta o tantomeno teorizzata. Ma vissuta con naturalezza, con lo stile proprio di Alberto, che dava agli altri la percezione della sua libertà interiore. Non era uomo capace di seguire intruppato delle bandiere. Sapeva essere fedele ma rimanendo sempre critico; sapeva sviluppare la sua critica senza lasciarsi andare alla contestazione radicale. Non era facile andare d'accordo con lui sul piano intellettuale: sorprendevo spesso per l'originalità delle sue posizioni, che difendeva con veemenza giungendo qualche volta anche ad arrabbiarsi.

Anche con me si trovò più volte in disaccordo. Anche in scelte banali e di vita quotidiana, che non posso oggi che ricordare sorridendo: lui non sopportava a tavola l'acqua minerale frizzante (diceva che gli causava emicranie), mentre a me non piaceva quella naturale.

Sul piano biblico una volta mi confidò che "noi [cattolici] avevamo concesso troppo ai protestanti". Intendeva dire solo, contestualizzando per chi legge, che gli esegeti cattolici avevano seguito troppo supinamente il metodo storico-critico come era stato applicato dagli esegeti protestanti tedeschi. Non occorre io dica che allora non condividevo assolutamente la sua convinzione. Agli inizi degli anni '70 cominciarono ad essere tradotte in italiano le prime opere fondamentali di esegesi dal tedesco, mettendo così in circolazione tra un pubblico di non specialisti, che non poteva accedere alle biblioteche romane, uno strumento ermeneutico ormai classico oltralpe. Ma Alberto leggeva e studiava più di noi giovani. E rimaneva distaccato. Accettava i contributi del metodo storico-critico solo parzialmente. L'ipotesi che il testo biblico sotto esame potesse essere il risultato di un lungo processo, evidenziato da una progressiva stratificazione dovuta a integrazioni, fusioni, modifiche e glosse, tutti elementi che la ricerca doveva separare per cercare di giungere al nucleo originale e più antico, non lo interessava. Lo riteneva un lavoro non solo inutile, ma pericoloso, perché sviava dalla ricerca del senso vero del testo. Senso che andava contestualizzato nel momento in cui il testo veniva accolto e riconosciuto dalla comunità, nella sua forma definitiva, come sacro e canonico. Il testo biblico doveva essere accolto dal lettore nella sua interezza, senza essere sezionato in passi sempre più piccoli da valutare successivamente secondo un dubbio criterio di originalità.

Questa posizione di Alberto mi lasciava molto perplesso per il suo andare contro corrente, ma anche perché allora mi sembrava pregiudicata da un eccesso di "cattolicità". Può ben darsi che il suo profondo senso

ecclesiale gli abbia allora impedito di accettare alcune posizioni. Ma è più probabile che la critica radicale, che allora veniva rivolta alla chiesa istituzionale, abbia favorito in altri, come nel sottoscritto, un'analisi più frammentata e destrutturata del testo. Oggi devo non solo fare ammenda del mio sospetto di allora, ma riconoscere l'originalità della sua posizione.

Ha scritto Brevard S. Childs, un esegeta dell'altra sponda dell'Atlantico, nell'introduzione al suo ponderoso commento al libro dell'Esodo del 1974 (ma tradotto in italiano solo nel 1995): "[Il commento] si sforza di trattare seriamente il testo nella sua redazione finale, che rappresenta la forma canonica, ravvisando, al tempo stesso e con profitto, la varietà delle forze storiche che sono all'opera per produrla. A mio avviso, l'incapacità della maggior parte dei commenti critici nel trattare la forma finale del testo senza scadere in un moderno midrash è una grave carenza. Da un punto di vista letterario c'è l'assoluta necessità di capire l'attuale composizione come un resoconto narrativo con una propria integrità. La concentrazione degli studiosi della scuola critica sullo studio delle forme e sull'analisi delle fonti ha teso a frammentare il testo e lasciare al lettore solo pezzi staccati. Ma una ragione anche più importante per interpretare il testo è quella teologica. È il testo finale, nella sua narrazione composita e nella sua forma attuale, che la Chiesa, sull'esempio della Sinagoga, ha accettato come canonico e, di conseguenza, mezzo di rivelazione e di ammaestramento. Buona parte della frustrazione che sperimenta il predicatore quando si avvale dell'aiuto di commenti deriva dall'incapacità del commentatore a trattare il testo nella sua forma canonica".

Ritengo che Alberto si sarebbe ritrovato in queste osservazioni, che certamente non ha avuto l'occasione di leggere. Ne avrebbe certamente provato gioia sapendo anche come questo "approccio" metodologico sarebbe stato ufficialmente accolto dal magistero nel documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pubblicato nel 1993². Nonostante questi ricordi siano ancora in me molto vivi, devo riconoscere che della vita di Alberto sapevo poco. Quasi niente. Di sé non parlava mai. Un giorno a tavola, incidentalmente, disse di possedere una ricca biblioteca di commenti alla prima lettera di Pietro. Ma di questi suoi studi con me non parlò mai.

Con gli anni '80 le nostre occasioni di incontro si diradarono, proprio per l'istituzionalizzarsi della Scuola Biblica, di cui egli fu a Venezia attivo e vivace sostenitore. Sapevo che continuava nei suoi studi sulla prima lettera di Pietro e che sul piano ermeneutico era passato a criteri di tipo strutturalistico.

L'ultima volta che lo incontrai fu alla Casa Card. Piazza alla Madonna dell'Orto, una domenica di primavera del 1996 in occasione di una giornata di studio della Scuola Biblica. Venne nel gruppo di cui ero il moderatore e si sedette alla mia destra. Dallo sguardo non sembrò riconoscermi. Seguì con attenzione il dibattito prendendo appunti, ma anche manifestando chiari segni di dissenso. Non era ancora una volta d'accordo con quanto dicevo o, soprattutto, lasciavo dire. Ma non intervenne. Alla fine dell'incontro mi pregò di scrivere-

gli su di un foglietto il mio nome, cognome e indirizzo, perché voleva inviarmi uno scritto con le sue opinioni. Ci salutammo cordialmente. Non ho mai saputo cosa volesse scrivermi.

¹ BREVARD S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 12-13.

² "1. Approccio canonico. Partendo dalla constatazione che il metodo storico-critico incontra talvolta delle difficoltà a raggiungere, nelle sue conclusioni, il livello teologico, l'approccio 'canonico', nato una ventina d'anni fa negli Stati Uniti, intende portare proprio

al compito teologico dell'interpretazione, partendo dalla cornice esplicita della fede: la Bibbia nel suo assieme.

Per far ciò interpreta ogni testo biblico alla luce del canone delle Scritture, cioè della Bibbia ricevuta come norma di fede da una comunità di credenti. Cerca di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo. Non ha la pretesa di sostituirsi al metodo storico-critico, ma si prefigge di completarlo. [...] Brevard S. Childs centra il suo interesse sul testo nella sua forma canonica finale (libro o collezione), accettata dalla comunità come un'autorità per esprimere la propria fede e orientare la propria vita." (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 45).

INCONTRI DI TEOLOGIA

L'ESPERIENZA DELL'INFINITO

La mistica cristiana e figure di grandi mistici

Nei mesi di ottobre e novembre si svolgerà una nuova serie di incontri di teologia dedicati alla mistica cristiana e ad alcune delle sue figure più interessanti. Gli incontri si svolgeranno alle ore 18.00 presso la sede del Centro Pattaro.

18 ottobre

p. Graziano Pesenti: Giovanni della Croce

25 ottobre

p. Fabio Scarsato: Francesco d'Assisi

8 novembre

d. Giuseppe Toffanello: Le espressioni della mistica

15 novembre

p. Alberto Fanton: Dag Hammarskjöld

22 novembre

d. Giuseppe Toffanello: La mistica cristiana

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVISIO - CAMPUS SAN MARCO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041.5238673

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

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

Segretario di redazione
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

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



LA TEOLOGIA AL FEMMINILE E LA LETTURA DELLA BIBBIA

Maria Cristina Bartolomei

1. "Teologia al femminile" o "teologia femminista"?

Benché la teologia abbia sempre saputo e affermato sul piano teorico che non si può attribuire a Dio una sessuazione, che l'immaginario diffuso pensi e dica Dio al maschile è esperienza comune e riscontrabile sia nel linguaggio sia nelle rappresentazioni iconografiche. Nel corso degli ultimi decenni, com'è noto, si è prodotta un'ampia riflessione teologica "al femminile", ossia compiuta da donne che, non limitandosi a fare "il teologo", cioè a pensare teologicamente entro le categorie tradizionali, hanno sollevato il problema dell'immagine maschilizzata di Dio e, più in generale, messo a tema l'incidenza dell'essere donne, invece che uomini, sul modo di pensare Dio¹. Un importante settore (e ben più che solo un settore) della teologia al femminile (d'ora in poi: TF) è costituito dalla esegesi ed ermeneutica biblica al femminile (d'ora in poi: EBF): da quella lettura della Scrittura compiuta mettendo a tema il punto di vista del femminile, compiuta focalizzando il rapporto fra il testo biblico e l'esperienza femminile. Benché ne sia nota l'esistenza, non si può dire che la "teologia al femminile" sia acquisita né dalla totalità dei teologi né nella complessiva sapienza teologica del corpo ecclesiale.

A questo punto, proprio perché l'uso della sigla potrebbe coprire il problema, va fatta una precisazione terminologica. Solo nell'area italiana di confessione cattolica si parla di "teologia al femminile"; all'estero, indipendentemente dall'area linguistica e dalla confessione, si parla di "teologia femminista": una dicitura non più aggressiva, ma più calzante. La diffidenza verso l'aggettivo "femminista" è comprensibile: in generale, si teme che femminismo indichi una posizione separatista, tesa a rivendicare il potere alle donne *contro* e *senza* gli uomini, un atteggiamento fazioso, astioso, vendicativo, estremo e spregiudicato (ad esempio verso tematiche quali la maternità, la procreazione ecc.); in teologia, si teme una specie di anarchia dogmatica. Posizioni di questo genere non sono assenti nell'arcipelago del femminismo, ma non ne esprimono certo la parte preponderante. Dire teologia "al femminile" può essere inteso con semplice valore descrittivo ("che viene elaborata dalle donne") e può indurre a pensare che discriminante (e sufficiente) a qualificare il pensiero sia l'appartenenza biologica al genere femminile; semmai, è meglio dire "dal" femminile. L'aggettivo "femminista" esprime più puntualmente che si tratta della assunzione di una posizione precisa: essa presuppone che la differenza di genere incida anche sul modo di pensare e di rappresentarsi la realtà; considera che non si parta da una posizione neutra e di parità, bensì di esclusione e discriminazione e immette tale punto di vista critico e positivamente sovversivo nel pensare, nella fattispecie teologico.

2. Una nuova ermeneutica biblica

Dal punto di vista storico, è interessante notare come si dia un vicendevole stimolo tra sviluppo della TF e della EBF. La rivisitazione critica della Bibbia è più antica dello sviluppo della TF. Nel corso della storia si sono sempre date delle letture femminili della Bibbia in dissenso dalla tendenza a far parlare quel testo in senso misogino. Una continuità, non più interrottasi, di tale tendenza può essere fatta partire dai saggi prodotti verso la metà del XIX secolo, negli Stati Uniti, in area protestante, in parallelo alle letture antischiaviste della Bibbia. In una società che per motivare l'oppressione usa anche la Bibbia, si propone una lettura alternativa, "liberazionista" di quest'ultima, proprio in base alla fede nel Dio biblico, che certo non voleva l'asservimento di alcune delle sue creature. Ma la TF sviluppatasi in anni recenti è molto di più di una reinterpretazione della teologia e della religione allo scopo di respingerne gli aspetti misogini. Al suo interno e in presenza di essa, prende nuovo slancio la questione dell'ermeneutica biblica, non più solo nel senso di un'ermeneutica "politica" bensì in quello, molto più ampio, dell'immissione di un nuovo criterio di conoscenza entro l'interpretazione della Bibbia. Dopo il suo radicamento entro il nuovo paradigma della TF, l'EBF ha nuovo e autonomo sviluppo scientifico, soprattutto nell'ambito degli studi neotestamentari (sinottici) e a sua volta l'EBF reincrocia, dandole nuovi impulsi, la TF. Entrambe si caratterizzano per essere profondamente ecumeniche, trasversali alle diverse appartenenze confessionali.

3. Un nuovo paradigma del pensare

La TF *non* è dunque l'integrazione di una parte mancante alla teologia; *non* è la correzione di alcuni errori; *non* si rivolge solo a quei segmenti del discorso teologico che riguardano le donne, *non* ha un compito vasto ma finito. È, invece, l'esigenza e la possibilità che la teologia, nel suo farsi, guardi con *due* occhi: questo è condizione della visione tridimensionale e, dunque, pienamente corretta. La TF, dunque, *non* è una rivendicazione "sindacale" delle donne; *non* è soltanto né in ultima istanza una teologia "in situazione", una teologia "liberazionista". È un modo di rispondere alla responsabilità umana di pensare Dio (un modo di amarlo) con *tutte* le proprie forze: anche con la forza propria alle donne; anche dal punto di vista della esperienza femminile; anche nella simbolica del femminile. In questo senso, la TF non è affare delle donne, tanto meno delle sole teologhe. È affare della chiesa, della teologia, dei credenti, di chi pensa: uomini e donne. Essa è l'applicazione e attivazione nell'ambito teologico di *un nuovo paradigma*² del pensare e conoscere. Ma tale sovversione dell'assetto del pensiero, nel caso

specifico teologico, non intende approdare a una spaccatura di due pensieri in parallelo, reciprocamente forse tolleranti, ma incomunicanti. Al contrario. La visione binoculare riesce proprio a fondere le due diverse immagini che provengono dai due occhi; ma poiché l'immagine proveniente dall'occhio femminile non è stata a lungo recepita, occorre insistere per qualche tempo su di essa, cogliere e riconoscere come vede "l'altro" occhio. Il punto cui si tende è però una teologia *integrale*: che non si crede più "neutra", bensì che è consapevole della *differenza*, della *sessuazione anche del pensiero* e nella quale sono insieme armonizzate e tenute in costruttiva polarità e tensione l'esperienza maschile e quella femminile. "Femminista" è dunque un aggettivo provvisorio, che caratterizza questo tempo di passaggio. In una teologia (cultura) integrale e integrata potrà scomparire.

L'EBF, a sua volta, non è solo una questione di "sensibilità" femminile (che peraltro non guasta) nel leggere e interpretare la Bibbia; si tratta di un criterio scientifico, di una nuova prospettiva *ermeneutica*. Tale criterio porta a compimento, integrandosi in essi, in particolare i principi dell'esegesi storico-critica: non unica, ma essenziale modalità di accostarsi al testo (anche secondo il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993 *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*), in quanto tesa a rispettare il testo per quel che è e intende dire. Un approccio storico-critico integrale alla tradizione sinottica esige che venga posta la questione della posizione delle donne, del rapporto tra Dio e la donna: nel testo del NT e, attraverso i segnali positivi ma anche le lacune e i silenzi della narrazione, nel discepolato di Gesù e nella primitivissima comunità cristiana. Tale lettura, inoltre, risponde, in prospettiva di una lettura credente della Bibbia, all'esigenza della Parola di Dio: che ha *diritto* ad avere *tutte* le parole degli umani (anche quelle della differenza e storia femminile) per essere detta e prendere corpo e risonanza nel nostro universo di significati. L'EBF non si applica, quindi, affatto solo o in primo luogo ai testi che parlano di donne, ma all'intera Scrittura, anch'essa come compito aperto, inesauribile, che deve accompagnare la storia.

4. Il pensiero della differenza

Le nuove vie della TF e della EBF sono comprensibili sullo sfondo di un presupposto culturale e di un fondamento teologico. Il presupposto culturale è la novità (a monte della quale vi sono le trasformazioni sociali, politiche, di costume, la progressiva emancipazione e conquista della "parità" di diritti da parte delle donne, peraltro nel solo mondo occidentale) data dall'emergere della donna come nuovo *soggetto* sociale e anche del pensiero: la donna che non si limita ad agire come gli uomini e a pensare entro le categorie elaborate da millenni di cultura androcentrica³ ma che è consapevole della sua differenza ed equivalenza e che, tematizzandole, immette la dualità nel soggetto unico (del pensiero e del mondo), che si pretende neutro e universale ed è, invece, maschile. Questo ha portato alla elaborazione del pensiero della differenza, che investe tutti gli ambiti delle scienze umane⁴.

Nell'ambito di tali studi la difficoltà maggiore ma anche

la *chance* maggiore è rappresentata dalla teologia. Il modo di pensare Dio non solo è influenzato dalla cultura ma ricade sulla cultura, sul modo di rappresentarsi l'essere umano: di qui, l'interesse anche laico per la teologia femminista all'interno degli *Women's studies*. La difficoltà deriva ovviamente dal fatto che la teologia si muove in una tradizione di rivelazione e di fede, le quali si sono espresse con parole (quindi con categorie di comprensione ecc.) che sono insieme umane e "sacre", comunque normative e sono parole non dette da donne e sino ad ora non interpretate da donne. Le donne hanno pregato, parlato con Dio; hanno anche parlato di Dio ma le loro parole non sono entrate nella tradizione della rivelazione e della fede.

5. L'influenza della svolta antropologica in teologia

Se il fondamento della TF è la trascendenza di Dio e il non sessismo del suo agire, il presupposto teologico recente è la svolta antropologica della teologia⁵, vale a dire la duplice consapevolezza del fatto che la teologia è anche antropologia e della necessità di rintracciare Dio entro l'esperienza umana. Ora, il pensiero della differenza ha messo in luce che l'esperienza umana non è neutra ma sempre declinata al maschile o al femminile. La teologia che si credeva neutra era in realtà connotata al maschile. Metterlo in luce e produrre una riflessione teologica che integri nel pensiero di Dio l'altra modulazione della umanità è precisamente portare a compimento quanto, anche senza averlo tematizzato, la svolta antropologica implica e richiede. La TF e l'EBF col costituirsi e dichiararsi tali operano lo smascheramento degli impliciti e anche inconsapevoli tratti androcentrici di quella che si è fino ad ora pensata come *la* teologia e *la* ermeneutica biblica, senza specificazioni. Non puntano alla femminilizzazione di queste né alla complementarità bensì a sciogliere una impropria e non inevitabile coalescenza, un blocco tra la teologia e l'esegesi/ermeneutica bibliche e le categorie del solo genere⁶ maschile.

6. Un linguaggio maschilista

La TF si muove a tutto tondo, si occupa di tutte le tematiche teologiche, riconosce il compito di rifare tutta la teologia "a due voci" ma identifica nell'individuazione e invenzione di una modalità non sessista di dire Dio il cuore, il motore di un nuovo orientamento teologico che tende ad una teologia dell'integralità (*whole theology*).

A quale centrale *problema* risponde infatti la TF?

Vi è un peccato originale nella e della teologia. Che la teologia sia (stata) *elaborata solo* dal punto di vista del maschile (e di un maschile *solo*: senza l'*ezer kenegdo*, "l'aiuto di fronte", di cui a Gn 2,18) si vede in modo fondamentale ed eminente nel come essa parla di Dio e lo pensa. Il linguaggio è quello maschile (si dice ovviamente "egli"; dire "ella" è impensabile); la prospettiva, androcentrica; la simbologia, patriarcale (il vecchio con la barba bianca; e quando mai un bel volto di nonna?). Dove sta il male in questo? Certamente l'uomo è immagine di Dio e il mondo simbolico che lo riguarda può essere usato come metafora del divino. "Padre" è una bella immagine e una metafora fondamentale per

dire Dio. Il fatto è che il linguaggio e l'orizzonte simbolico per dire/pensare Dio sono (stati) *esclusivamente* maschili. Il femminile non c'è; è inadatto a dire Dio: non può essere un predicato di Dio e le donne non sono atte né a dire né a rappresentare Dio. Da una cultura patriarcale (biblica e greca) le donne, i loro ruoli ed esperienze sono stati svalutati, resi subalterni: così svalutati sono stati trovati inadatti a esprimere la trascendenza divina, in quanto metafore di una condizione minore e subordinata. Il mondo androcentrico ha pensato Dio solo con le proprie metafore. Queste, proiettate su Dio, sono ricadute su quella cultura, "divinizzandola", e sull'uomo, certificandone la superiorità e, al tempo stesso, la distanza tra donne e divino, in un circolo vizioso. I simboli "danno a pensare"⁷: esprimono un mondo e lo offrono al pensiero. Frutto di esperienza, essi anche la provocano: sono *attivi*. La simbologia religiosa esprime e sigilla, rilancia il tipo di patto sociale: simboli maschili e patriarcali di Dio spingono verso il mantenimento di un'analogia cultura e agiscono anche al di fuori delle fedi e delle chiese. I simboli religiosi, come osserva Paul Tillich⁸ rinviano all'infinito che additano, ma sanciscono anche la vicinanza al divino degli elementi finiti che li costituiscono. Dalla metafora "Dio è Padre" anche la paternità umana resta illuminata. Di fatto questa teologia ha sancito la distanza delle donne dal divino, come se esse fossero *meno* immagine di Dio di quanto lo siano gli uomini: un effetto grave a livello teologico e antropologico (inseparabili, del resto). Legandolo a *una sola* possibilità di rappresentazione, si crea un *idolo* (maschile-patriarcale) di Dio (contro il divieto di Es 20,4 "Non ti farai immagine alcuna") e si danneggia la *imago Dei* presente nelle donne e negli uomini, completa in ognuna delle due modalità dell'umanità, e che, pure, rimanda all'altra, che ha bisogno che l'altra dica "lo sono anch'io!" proprio per restare *imago* e non divenire idolo, per essere letta in modo analogico e non dar luogo ad antropomorfizzazioni di Dio. L'uso di metafore femminili non è "più" adatto a dire Dio; non "completa" una parte che mancherebbe, bensì chiarisce che il nostro linguaggio è simbolico, metaforico, analogico, non descrittivo, definitorio: coglie e dice senza mai adeguare pienamente la realtà di Dio. Questo linguaggio si è poi come fissato, un po' sclerotizzato, così che le metafore e le analogie sono state quasi scambiate per intoccabili definizioni, per un linguaggio letterale, che rappresenta la realtà: nonostante già nella antica teologia patristica si dicesse che Padre-Figlio, nella Trinità, non esprimono due realtà ma la *correlatività* di un *rapporto*; così pure san Tommaso dice: Dio è relazione sussistente. Per questo, volerlo mutare provoca profondo sconcerto. Non si può togliere al Dio dei nostri padri e delle nostre madri il "significante" paterno, senza manomettere la rivelazione. Si tratta di distinguere il "paterno" dal maschile; si tratta di ricordare che la Bibbia dice che Dio è anche madre (e da madre agisce: come ben illustra la dottrina ebraica dello *Tzim-tzum*⁹, ossia del ritrarsi di Dio per far vuoto e, così, posto alla creazione di altro da sé): non si aggiunge né toglie nulla al dato rivelato; si disoccolta, invece, si disseppellisce.

7. Quale immagine di Gesù?

Per uscire dal sessismo nel modo di dire *Dio*, la TF (che presenta svariati orientamenti, anche in tensione tra loro) si muove in varie direzioni, di cui non è possibile qui dar conto¹⁰.

Due nodi restano centrali: l'incarnazione di Dio in Gesù e la riflessione sulla Trinità. Il concilio di Calcedonia (451) ha affermato che, nell'unica persona di Gesù, la natura umana e quella divina sono presenti *inseparate et inconfuse*. Di fatto, invece, una certa confusione c'è stata. E la caratteristica della maschilità umana di Gesù ha finito con l'essere proiettata anche in Dio. Dio non è stato pensato come ebreo, come giovanotto, come falegname; però ne è stata confermata la maschilizzazione, secondo *una* delle caratteristiche umane dell'uomo Gesù. Abbiamo visto rappresentare Gesù con la pelle nera, gialla, rossa, biondo cogli occhi azzurri, ma *mai* in sembianze femminili. L'enfasi su una sola delle caratteristiche dell'essere umano di Gesù è stata dovuta alla cultura dominante. Come una donna può sentirsi egualmente salvata in Gesù, che era un uomo? A questa provocatoria domanda delle femministe, la teologia "classica" ha prontamente risposto che la maschilità fu dell'uomo Gesù ma noi siamo tutti egualmente salvati dalla incarnazione del Verbo nella umanità (e non in un sesso) di Gesù, siamo salvati nel Cristo Risorto, nuova creazione. Tale teoria è purtroppo spesso contraddetta. E resta comunque il fatto che Gesù fu uomo¹¹ e non donna. La cristologia è quindi un nodo centrale per la TF; quest'ultima, fondandosi sull'EBF del NT, porta l'attenzione non alla descrizione di come era Gesù (come "normativa"/"rivelativa") bensì alla modalità della sua azione e alla qualità della azione del suo movimento, alle dinamiche che Gesù ha messo in atto, rivelando il Padre, e che sono agli antipodi del patriarcalismo e maschilismo. Si passa da una cristologia statica a una cristologia dinamica, che consente di cogliere un processo, rivelativo nelle tendenze che mostra. Si vede verso dove (e lontano da dove!) porta l'azione di Gesù (e del suo movimento). Essa appare come una dinamica dell'antiesclusione, nella quale ha posto anche una diversa valorizzazione delle donne. Si esce così dalla logica bipolare (di poli contrapposti) maschile /femminile verso la apertura alle diversità nella umanità, verso il principio di non esclusione.

Per l'intento, in positivo, di *dire* Dio anche al e dal femminile, decisiva è la rivisitazione della simbolica trinitaria, attualmente tutta al maschile: Padre, Figlio, Spirito Santo. Anche in questo caso, la TF offre molte piste e direzioni¹². La via di uscita consistente nell'identificare lo Spirito Santo, la *Ruah*, al femminile, come "il femminile" di Dio, è un primo passo, suggestivo e prezioso, ma ancora insufficiente. Il femminile sarebbe ancora fonte di metafore parziali: di una sola persona divina. Diverso è tendere a che tutta la realtà di Dio sia esprimibile con simboli e metafore insieme maschili e femminili; giungere a pensare e a parlare di Dio con la pienezza della umanità maschile-femminile, con ognuna delle due varianti, in modo integrale, è uno scarto decisivo¹³. C'è, per questo, una bella immagine biblica: il pastore che cerca la pecore e la donna

che cerca la dracma (Lc 15,4-10), che mostra la perfetta equivalenza (negata poi nella iconografia) di tali due metafore della cura divina.

Questo conduce alla soglia del necessario approfondimento dell'EBF: un tema che non è possibile qui svolgere e che deve essere lasciato ad un eventuale altro intervento. Non senza notare, però, come la TF sia rinviata alla EBF non solo come a una fonte, bensì come a un compito primario. La tradizione della teologia è iniziata col genere letterario del commento alle Scritture, soppiantato dalla teologia sistematica solo con la Scolastica. Anche le donne e le teologhe debbono ricominciare a far teologia dallo stesso punto e nello stesso modo.

Bibliografia in lingua italiana (in ordine di argomenti). I titoli contrassegnati con asterisco sono presenti nella biblioteca del Centro Pattaro.

M. BUEHRIG, *Donne invisibili e Dio Patriarcale*, tr. it., Claudiana, Torino 1989.

* E. MOLTMANN-WENDEL, *Libertà, eguaglianza, sororità*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977.

* *La questione femminile*, "Credereoggi", n. 68, 12 (1992).

C. MILITELLO, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992.

W. OCCHIPINTI GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, Paoline, Milano 1982.

C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio": *la donna nel cristianesimo primitivo*, Le Lettere, Torino 1989.

A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, D'Auria, Napoli 1990.

* M. HUNT - R. GIBELLINI, *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia 1980.

* *Donne, invisibili nella teologia e nella chiesa*, "Concilium", 21 (1985), n. 6.

* L. M. RUSSELL, *Teologia femminista*, tr. it., Brescia 1974.

M.T. VAN LUNEN CHENU - R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Queriniana, Brescia 1988.

* A. CARR, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, tr. it., Queriniana, Brescia 1988.

E. A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, tr. it., Queriniana, Brescia 1992.

C. MOWRY LA CUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia 1997.

AA.VV. *La Bibbia delle donne*, tr. it., 3 voll., Claudiana, Torino 1996 ssg.

* K. WALTER - M.C. BARTOLOMEI, *Donne alle riscoperta della Bibbia*, Queriniana, Brescia 1988.

* E. MOLTMANN WENDEL, *Le donne che Gesù incontrò*, tr. it., Queriniana, Brescia 1989.

E. GREEN, *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1992.

E. SCHUESSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, tr. it. Claudiana, Torino 1990.

* AA. VV. *Le donne dicono Dio*, a cura di M.T. BELLENZIER e O. CAVALLO, Paoline, Milano 1995.

* M. PERRONI, *Una valutazione dell'esegesi femminista: verso un senso critico integrale*, "Studia Patavina", 43 (1996), n. 1, pp. 67-92.

¹ La saggistica di teologia "al femminile" si è sviluppata prima e più ampiamente all'estero che in Italia, anche se recentemente va aumentando la produzione anche nel nostro paese, per merito soprattutto di Rosino Gibellini e dell'editrice Queriniana (e anche di altre, la Claudiana in particolare) che stanno pubblicando in traduzione italiana una buona parte di tali testi.

² Cfr. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1969.

³ "Androcentrico" significa "che si incentra sull'uomo, inteso come essere umano di sesso maschile". Una cultura androcentrica ritiene che l'es-

sere umano di sesso maschile rappresenti compiutamente l'universale umano, sia la "norma" e l'apice dell'umanità e il femminile sia una variazione "settoriale" su tale tema generale. La forma patriarcale della società si esprime in istituzioni al maschile, nel riservare poteri agli uomini e limitare la libertà femminile e la possibilità per le donne di partecipare e decidere nella vita pubblica. Anche là dove la forma patriarcale sia superata, può permanere l'androcentrismo della cultura e del pensiero, che emerge in particolare nel linguaggio.

⁴ Dall'epoca moderna è acquisita la consapevolezza del ruolo del soggetto nel pensiero. Le donne non hanno avuto riconoscimento della loro soggettività, nella sua differenza; le loro rappresentazioni di se stesse, dell'uomo, del mondo sono state limitate e soprattutto svalutate e fatte scomparire nella narrazione della grande storia; non trovano riscontro nelle simbolizzazioni dominanti. La comunanza della e nella ragione umana non è messa in discussione ma anzi rafforzata dal riconoscimento che essa si dà nella differenza. Ciò che si cercava tramite la neutralità, il neuter, il "né l'uno né l'altro", si può conseguire in certo modo solo conoscendo e riconoscendo l'uno/a e l'altro/a e tenendoli insieme. L'approccio cosiddetto femminista non è quindi in favore solo delle donne: offre infatti alla parte sedicente universale la possibilità di non essere più sola a fare il mondo, la possibilità di essere partner, a condizione che si riconosca parte.

⁵ Cfr. G. PATTARO, *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, AVE, Roma 1970; K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, tr. it., Paoline, Roma 1969; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; G. PATTARO, *La svolta antropologica*, EDB, Bologna 1991.

⁶ Il concetto di genere si differenzia da quello di sesso, in quanto quest'ultimo è un dato biologico, mentre il genere è la modalità (variabile nelle varie culture) con la quale il dato biologico viene visto e vissuto, personalmente e socialmente.

⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, "Esprit", 27 (1957), pp. 60-76.

⁸ Cfr. P. TILICH, *Teologia sistematica*, tr. it., vol I, Claudiana, Torino 1996, p. 275.

⁹ Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it., Einaudi, Torino 1993.

¹⁰ Si sottolinea che "Dio" è cifra dell'ineffabile: R. RADFORD-RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a feminist Theology*; Beacon, Boston 1983; E. SCHUESSLER-FIORENZA, *Gesù, figlio di Miriam, profeta di Sophia*, tr. it., Claudiana, Torino 1996. Si intende "Dio" non come sostantivo, ma come "verbo dei verbi", in senso transpersonale: M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1990. Si usano altre parole: "God/ess" (che però è efficace scritta ma non pronunciata): R. RADFORD-RUETHER, op. cit.; oppure: "Word" (neutro: ma non vale in ogni lingua e non risolve il dire altrimenti la Trinità): R. CHOPP, *The Power to speak. Feminism, Language, God*, Crossroad, New York 1989. Si può (e lo hanno fatto sia teologhe sia teologi) parlare di Dio in termini non personali o sovrapersonali (P. Tillich: terreno dell'essere; W. Pannenberg: potere del futuro; K. Rahner: il santo mistero; Rosmary Radford Ruether: la matrice che circonda e sostiene tutta la vita). Ma Dio è anche personale: amore liberante, fedeltà, compassione ecc. e ciò comporta simboli personali che, recando il calco umano, si legano anche al sesso e al genere.

¹¹ H. WOLFF, *Jesus, der Mann*, Radius, Stuttgart 1975 (tr. it. *Gesù: la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 1980) sottolinea peraltro il carattere inclusivo e non esclusivo del modo di essere di Gesù, il suo interpretare la differenza non come barriera bensì come condizione dell'apertura al colloquio, al reciproco riconoscimento.

¹² C'è chi cerca di dire "Dio" anche al femminile, sia in modi parziali, sia concentrando sul pensiero della *ruah*, o riesprimendo integralmente la "trinità" di Dio anche al femminile (E. Johnson, che parla di *God/She*); per evitare che l'equivalenza (maschile/femminile) della nominazione di Dio si arresti dinanzi alla incarnazione, si sviluppa anche una cristologia della *Sophia*; si richiamano a tal fine le predicazioni femminili di Dio menzionate nella Bibbia (cfr. V. RAMEY MOLLENKOTT, *Dio femminile. L'immaginario biblico di Dio come donna*, tr. it., Messaggero, Padova 1993). Chi cerca di dire Dio anche al femminile, ne sottolinea i tratti femminili (sono soprattutto teologi; ad esempio Hans Küng: *Dio esiste?*, tr. it. Mondadori, Milano 1979). Il problema è che Dio non ha né tratti maschili né tratti femminili e che le predicazioni al maschile e al femminile vanno riscoperte come metafore (E. Johnson). Lo sviluppare la riflessione sulla *Ruah* (Yves Congar: *Credo nello Spirito Santo*, vol. III: *Teologia dello Spirito Santo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1983; Leonardo Boff: *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, tr. it., Queriniana, Brescia 1981; anche Cettina Militello ne ha parlato, sottolineando però che questa non è una via sufficiente per ripensare Dio dal femminile) tende ad effettuare un cortocircuito tra l'identificazione del "proprio" delle donne (ma qual è il "proprio" dell'uomo? Tutto il resto...) nella maternità, cura ecc. e l'attribuzione di tali atteggiamenti alla terza persona della santissima Trinità, della quale però si sottolinea la dipendenza assoluta dalle prime due, che sarebbero le uniche attive. Un'altra pista è il depatriarcalizzare il concetto di Dio (A. Carr; C. La Cugna), vedendo nella Trinità (pur nominata in modo classico) il modello della relazionalità tra diversi, della reciprocità radicale (che sono proprio correttivi della patriarcalizzazione e delle sue ricadute antropologiche).

¹³ Così: E. A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, tr. it., Queriniana, Brescia 1992.

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XIV, n. 3 - luglio-settembre 2001 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
XV ANNIVERSARIO DELLA MORTE
DI DON GERMANO PATTARO
Dino e Marisa Biancardi, Giuseppe Cerni



_____ pag. 4
LA SPERANZA CRISTIANA NELLA PACE.
UN BILANCIO TEOLOGICO (2ª parte)
Orioldo Marson



_____ pag. 8
I SACRIFICI NELLE RELIGIONI
Adele Colombo



_____ pag. 11
SCIENZE NATURALI E FEDE RAZIONALE
Francesco Negri



_____ pag. 13
UN RICORDO DI ALBERTO TONIOLO
Paolo Inguanotto



_____ pag. I-IV
LA TEOLOGIA AL FEMMINILE
E LA LETTURA DELLA BIBBIA
Maria Cristina Bartolomei

XV ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

Giovedì 27 settembre alle ore 19.00
ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano a Venezia
per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano
che sarà presieduta da p. Tecla Vetralli.

Venerdì 28 settembre alle ore 18.00
presso il Centro Pattaro
Mario Cantilena presenterà il volume
Sul confine. Gli ultimi anni di don Germano Pattaro

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

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760, 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 03336 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banco San Marco - Credito Bergamasco, filiale di VE San Marco.

La biblioteca del Centro è aperta con il seguente orario:

Consultazione: Lunedì, Martedì, Mercoledì, Giovedì, Venerdì: 9.00-12.30 - 16.00-19.30; Sabato: 9.00-12.30.
Prestito: Lunedì, Martedì, Mercoledì, Venerdì: 9.00-12.30; Giovedì: 16.00-19.30.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.