

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 XVI - n. 2 - Aprile-Giugno 2003 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

ECUMENISMO



GLOBALIZZAZIONE E FEDI VIVENTI*

Giorgio Guelmani

Che cos'è la globalizzazione

Ha scritto Arjun Appadurai, sociologo indiano ed esperto del rapporto tra globalizzazione e cultura, che occuparsi di globalizzazione è "un moderato esercizio di megalomania". Figuriamoci poi parlare del rapporto tra globalizzazione e fedi viventi. Dando per scontato che tutti sappiamo che cosa siano le fedi viventi (essenzialmente le grandi religioni mondiali: cristianesimo, islamismo, ebraismo, induismo, buddismo), dobbiamo innanzitutto rischiare una definizione almeno di "globalizzazione", se no il discorso rischia di essere campato in aria.

"Globalizzazione" è qualcosa di più della semplice interdipendenza, e qualcosa di più di un'internazionalizzazione (espansione dei commerci, colonialismo, presenza di imprese multinazionali), tutti processi che, bene o male, partono dagli Stati nazionali. Con la globalizzazione, denaro, tecnologie, merci, informazioni, inquinamento (per le persone c'è qualche difficoltà in più) "oltrepassano" i confini statali, come se questi non esistessero. Scrive Ulrich Beck (1999):

"Per globalizzazione si intende l'evidente perdita di confini dell'agire quotidiano nelle diverse dimensioni dell'economia, dell'informazione, dell'ecologia, della tecnica, dei conflitti transculturali e della società civile, cioè, in fondo, qualcosa di familiare e allo stesso tempo inconcepibile, difficile da afferrare, ma che trasforma radicalmente la vita quotidiana, con una forza ben percepibile, costringendo tutti ad adeguarsi, a trovare risposte".

In breve, la globalizzazione è "l'estensione, l'approfondimento e l'accelerazione dell'interconnessione a livello mondiale, in tutti gli aspetti della vita contemporanea". Questa definizione, fra le tante che sono state elaborate, ci aiuta a vedere la contraddittorietà e multidimensionalità della globalizzazione: qualcosa si crea (legami, connessioni), qualcosa si distrugge (con-

fini, che hanno la doppia caratteristica di essere barriere ma anche rifugi). Tanto che c'è chi lo vede come una novità assoluta, una "prima volta" nella storia, che renderebbe obsoleti tutti gli schemi mentali e concettuali del passato. C'è, invece, chi lo considera un *déjà vu*: già nei decenni che precedettero il 1914 il mondo somigliava a un mercato globale, dove il denaro, i beni e la gente si spostavano liberamente, esisteva un sistema finanziario internazionale (*Gold Standard*) che limitava l'autonomia economica dei governi nazionali, cavi telegrafici sottomarini e navi a vapore accorciavano le distanze. Il commercio internazionale e i flussi di capitale, sia tra i paesi dell'attuale Nord, che tra essi e le loro colonie, erano percentualmente maggiori, in rapporto al PIL, prima della prima guerra mondiale rispetto a quanto lo siano oggi. C'è, infine, chi, dialetticamente, afferma che la globalizzazione è contemporaneamente vecchia e nuova. È vecchia nel senso che il capitalismo, fin dall'epoca del Monte dei Paschi e dei Fugger, è sempre una forza rivoluzionaria ed in perenne espansione. In tempi di globalizzazione le vecchie parole del *Manifesto del partito comunista* ritrovano un'insospettata attualità:

"Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre (...) tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria (...) il bisogno di sbocchi sempre più estesi per i suoi prodotti spinge la borghesia per tutto il globo terrestre (...) sfruttando il mercato mondiale, la borghesia ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi".

Ma la globalizzazione è anche nuova, perché l'ultimo trentennio ha mutato in modo irreversibile l'economia mondiale, con lo sviluppo parallelo e interdipendente di tre processi: il *cambiamento tecnologico*, con l'emergere di un nuovo paradigma basato sulle tecnologie

dell'informazione e della comunicazione; l'*internazionalizzazione della produzione*, che ha reso possibile alle multinazionali lo sfruttamento a livello mondiale dei differenziali di salario, di produttività, di infrastrutture; la *finanziarizzazione dell'economia*, con l'emergere di attività finanziarie che hanno un peso fortemente crescente rispetto all'economia reale (pensiamo che nel '97 l'economia finanziaria ha rappresentato il 98,83% delle transazioni nel mondo). Le società, i sistemi politici, la cultura, stanno mutando in modo accelerato, ma la direzione del mutamento non è univocamente determinata, non tanto perché un atto di volontà politico potrebbe rovesciarne il segno, ma perché si tratta di processi intrinsecamente contraddittori. Il mondo non ripete strade già percorse, né è condotto (dalla mano invisibile del mercato o dal bieco piano del capitale) verso un nuovo ordine a misura d'impresa. Probabilmente ci si sta muovendo verso quello che è stato chiamato "capitalismo disorganizzato", sul modello del sistema monetario che è stato definito *casino capitalism*, capitalismo d'azzardo.

Questo, quindi, è il contesto in cui parliamo di fedi viventi, che in quanto viventi non stanno nell'alto dei cieli ma qui sulla terra, in un contesto di mutamenti non solo della struttura economica ma anche della soggettività. Del resto, tutta la storia delle religioni e delle fedi viventi, anche in contraddizione con quanto ognuna sostiene di se stessa, è una storia di adattamenti, conflitti, evoluzioni in un contesto sempre mutevole. Tutte le attuali religioni universali non sono nate come tali, ma sono nate a livello locale, spesso tribale, e sono diventate quel che sono per effetto di processi e conflitti interculturali, di mescolanze e sintesi creative, ben prima della globalizzazione e dello stesso capitalismo. Non c'è motivo perché nella globalizzazione questi processi non proseguano e non s'intensifichino. Se in certi campi (il consumo, la cultura), è fondato temere che i processi di globalizzazione portino omologazione e uniformità, trasformando il mondo in un grande McDonald, questo non è il caso delle religioni e delle spiritualità. È in questo contesto, quello della globalizzazione, che è possibile leggere tutti i fenomeni che risaltano nel patrimonio mondiale. Intendiamoci: l'ecumenismo, il sincretismo, il fondamentalismo, i successi del papa o della New Age, non sono *effetto* della globalizzazione (le loro radici sono diverse e in certi casi molto più profonde). Semmai, per riprendere l'analisi di Comolli (1997), per spiegare il diffondersi *concomitante* di questi contraddittori fenomeni la miglior chiave di lettura è proprio la globalizzazione, e quella sua faccia soggettiva che è la *postmodernità*.

Anche qui, ci sarebbe da dilungarsi in definizioni, o da inseguire le sottigliezze concettuali che portano certi autori a parlare di *ultramodernità*, *modernità radicale*, *modernità riflessiva* o altro. Accontentiamoci di dare per scontato che stiamo vivendo una fase diversa e successiva a quella "moderna". La modernità, dopo aver messo in discussione e rivoluzionato le certezze delle società precedenti, sta ora mettendo in discussione e

rivoluzionando anche se stessa. In nome della laicità e della scienza la modernità ha sottoposto a pesante critica la religione; ora la demistificazione, la relativizzazione, la problematizzazione si estendono alla laicità e alla scienza stesse, e a tutte le certezze che la modernità aveva prodotto nella sua fase "trionfante".

"Nell'ultramodernità non c'è più nulla di sacro, tutto è passato al setaccio dell'esame critico, non solo le tradizioni e le usanze, ma anche le ideologie politiche, lo sviluppo della scienza, la crescita economica, gli ideali di cambiamento, anzi l'idea stessa di cambiamento" (Willaime 2001).

La caratteristica principale della "condizione postmoderna" sembra essere l'incertezza, la crisi istituzionalizzata, addirittura, secondo Bauman (2002) un perverso scambio tra libertà e sicurezza che ha portato al massimo della prima (ci sarebbe da discutere massima libertà per chi) e al minimo della seconda. Globalizzazione e postmodernità, sommando i loro effetti, portano ad una società dove tutte le frontiere, non solo quelle geografiche ma anche quelle ideologiche e mentali, si fanno fluide e indefinite. Il confine tra vero e falso, tra giusto e ingiusto, appare precario e labile. I mass-media e l'immigrazione mettono a contatto verità diverse, spesso antagonistiche, e soprattutto gli esseri umani che le vivono e le incarnano, con il loro patrimonio di colori, rumori, odori e sapori. Sbiadiscono i confini tra tempo di lavoro e tempo di vita, fra lavoro e consumo. La flessibilità non è solo un aspetto tecnico ma aggredisce tutta la vita, la biografia, l'autocoscienza. Con ragione il sociologo statunitense Richard Sennett (1999) può affermare che "la flessibilità corrode il carattere". Un contesto economico - produttivo il cui motto sembra essere "basta con il lungo termine" indebolisce la lealtà, la fiducia, la dedizione; mette a rischio le relazioni amicali e familiari. Si tende a sperimentare un tempo "scollegato", che rende più difficile elaborare una narrazione sensata della propria vita. Se il primo capitalismo faceva sentire sfruttati e alienati, il capitalismo flessibile fa sentire inutili e falliti, soli, abbandonati, non adatti. È uno scenario nel contempo desolante ed eccitante, terrorizzante e stimolante. Le tre risposte possibili sembrano essere *l'individualismo consumista*, *il fondamentalismo* e *l'universalismo*.

Il primo, che è la soluzione più a portata di mano dell'occidentale relativamente privilegiato, può prendere due forme: *la religione del consumo* e *il consumo della religione*.

La religione del consumo

Non ci sono molte parole da spendere sul consumismo, sui suoi templi aperti sette giorni su sette e 24 ore su 24, i centri commerciali che come nuove cattedrali diventano luoghi di socializzazione, di incontro, di cultura. Consumo e intrattenimento si unificano, la figura del centro commerciale si mescola con quella del parco a tema: negli USA i grandi centri commerciali (come il Mall of America di Minneapolis) sono mete turistiche al pari di Disneyland. I "marchi globali"

(Nike, Mc Donald's, Coca Cola, ecc.), che stanno sugli altari di queste cattedrali del consumo, si presentano non più come banali produttori di merci, ma come portatori di stili di vita, come "angeli" mediatori tra il prodotto e il consumatore. Nike non vende scarpe ma "valorizza la vita delle persone attraverso lo sport e il fitness"; Polaroid non è una macchina fotografica ma "un lubrificante sociale", i negozi Body Shop sono la piattaforma di una "filosofia politica sulle donne, sull'ambiente e sul commercio etico" (Klein 2001). L'economia di oggi, pur fondamentalmente uguale a quella di ieri nella sua struttura capitalistica, è passata da una centralità della produzione alla centralità del consumo. Invece che sul modello dell'operaio /soldato, gli individui postmoderni sono formati sul modello del collezionista di impressioni e del ricercatore di esperienze. Una ricerca che è tendenzialmente senza fine: ci sarà sempre una sensazione ancora da provare, un prodotto ancora da sperimentare. Ogni nuova sensazione dev'essere non soltanto insolita, ma più intensa ed eccitante delle altre: a un certo punto, l'accumulazione quantitativa delle esperienze produrrà un salto qualitativo, qualcosa di "completamente diverso da tutto". Bauman sostiene che quella domanda di "esperienze estreme" che è sempre stata presente nella storia dell'umanità è ora soddisfatta (e nel contempo perennemente alimentata) non più dalle religioni, ma dal consumo.

"L'esperienza totale della rivelazione, dell'estasi, dell'uscire da se stessi, dell'oltrepassare i confini corporei e della trascendenza, un tempo privilegio di santi, eremiti, mistici, monaci, zaddiq, yogin e dervisci, e che scendeva sul prescelto come un miracolo o come il premio per una vita di sacrifici e mortificazioni, è stata democratizzata dalla cultura postmoderna che l'ha dichiarata accessibile a tutti (...) l'abbondanza di esperienze totali può e deve diventare il compito di una vita dedicata all'arte dell'autogratificazione consumista".

È quindi un ribaltamento paradossale del messaggio classico delle religioni. La religione del consumo non mette l'accento sulla miseria della condizione umana prigioniera del peccato o del velo illusorio di Maya, ma al contratto trasmette il messaggio "*Chiunque può farcela*" (sottinteso: e se tu non ce la fai, la colpa è solo tua, ma ti possiamo aiutare fornendoti opportune consulenze). La religione del consumo non associa le esperienze totali all'ascetismo o all'autorinuncia, ma al contrario al desiderio di gioire senza scrupoli dei beni materiali. La religione del consumo non è l'oppio che fa accettare al popolo una vita grigia e monotona, ma l'eccitante che fa desiderare una vita stressante e piena di tensione. I modelli e i profeti di questa religione non sono santi martirizzati, ma i felici rappresentanti dell'élite consumista, i Vip che consumano in modo frenetico e grandioso. Il fine ultimo è il conseguimento di un corpo efficiente e ben allenato, sempre eccitato e sempre pronto alla sperimentazione di nuove sensazioni.

Il consumo delle religioni

La modernità pensava di superare la religione e di

cancellarne il bisogno, soppiantandola con una spiegazione scientifica del reale, con l'eliminazione delle cause materiali della miseria umana, con l'analisi dei più profondi e inconfessabili istinti. Nell'incertezza della globalizzazione si torna ad attribuire grande importanza alle religioni, che appaiono come portatrici di punti di riferimento sicuro e non sottoposto al sommovimento delle frontiere, alla relativizzazione generale, all'incertezza insanabile. Visto che sul mercato globale tutto si vende e si compra, anche le religioni costituiscono un'offerta di modelli pronti per il consumo, pronti per essere scelti come da un bancone di supermercato: è una delle metafore preferite della sociologia della religione, in specie americana (Kurtz 2000). Come nell'economia trionfano la privatizzazione, la liberalizzazione, la deregolamentazione, allo stesso modo gli individui rivendicano il proprio diritto al *do it yourself* in materia religiosa, sia per rinunciare a qualunque pratica religiosa che per sperimentare personali vie di salvezza. Si rifiuta il *menu religioso* proposto dalle chiese a vantaggio di un *religioso à la carte* ove ciascuno, pescando qui o là, compone l'universo religioso che gli conviene. Si pratica una sorta di *zapping* tra le offerte religiose o parareligiose accessibili. Come i consumatori che testano vari prodotti, gli individui sono inclini a sperimentare il tale o il talaltro orientamento religioso per giudicare ad assaggi. Si sviluppa così un rapporto sperimentale con la verità religiosa, un rapporto che tende a valutare la legittimità di una religione dai benefici che essa procura. Per un po' di tempo è sembrato che il modello vincente fosse la cosiddetta *New Age*. Sembrava che, almeno per l'Occidente, fosse destinata a sfidare e soppiantare il cristianesimo, divenuto inattuale e incapace di rispondere alla nuova domanda di divino. Ancora solo cinque anni fa, seri commentatori come Gianfranco Ravasi, Filippo Gentiloni, Furio Colombo seguivano con preoccupazione l'irresistibile ascesa di un fenomeno a metà tra il lavaggio del cervello per giovani ingenui e l'astuta miscela di ingredienti incompatibili: "La Feng Shui dell'antica geomanzia cinese con gli angeli cristiani, San Francesco col buddismo zen, lo yoga con lo yogurt, il messaggio col massaggio (...) in un tripudio fantasmagorico di idee effimere e prodotti costosi per un target medio-borghese" (Ravasi, in Màdera 1998).

Come spiega Comolli (1997) alla cui esposizione mi rifaccio ampiamente, la *New Age* indica un cammino di liberazione interiore che aiuta la parte più autentica di noi stessi a espandersi felicemente, fino a raggiungere una comunione mistica con la Coscienza universale. La soteriologia della *New Age* - cioè la sua concezione salvifica - sostiene che la nostra sofferenza dipende dal fatto che ciascuno di noi tende a identificarsi con un falso Io, prigioniero di ideologie repressive e istituzioni autoritarie. Ma, al di sotto di tale falso Io, esiste anche un vero Sé, nascosto e misconosciuto, il quale rappresenta la parte più autentica del nostro essere, la nostra vera essenza. Per liberarci dal dolore, occorre quindi scindere i legami che ci imprigionano

nella maschera del falso Io, per raggiungere il vero Sé e quindi espanderlo, potenziarlo, fino a far tutt'uno con esso. Scopriremo allora che il vero Sé costituisce il senso più profondo della Vita, la Verità ultima delle cose: in definitiva il vero Sé si rivela essere la nostra essenza divina. Ma poiché il vero Sé è presente non solo in ogni uomo e donna, ma anche in tutti gli esseri del mondo, ecco che raggiungere il proprio Sé, significa contemporaneamente uscire da se stessi, per entrare in un rapporto armonico, libero e felice con tutti gli esseri del mondo e con l'essenza ultima dell'universo intero. Infatti, come esiste un Sé individuale, così esiste pure un Sé del cosmo, una Coscienza cosmica, una Mente Assoluta, totalizzante, che pervade ogni parte dell'universo. Naturalmente, questa dimensione divina del mondo, questo Assoluto, non è da intendersi nella forma di Persona trascendente, non è un Altro da noi che ci interpella e ci chiama alla Sua Parola. L'Assoluto gnostico della New Age fa tutt'uno col mondo stesso, coincide in definitiva col vero Sé che ognuno di noi possiede. La Verità ultima non giunge a noi dal di fuori, non ci viene rivelata tramite un annuncio di Grazia, tramite quella Parola di Dio che non avremmo mai potuto udire se ci fossimo limitati ad osservare, ad ascoltare noi stessi. Poiché il vero Sé (che giace dentro di noi) e il Tutto della Coscienza cosmica (che pervade il mondo intero) hanno la stessa essenza, sono un Uno, costituiscono un'Unità, ecco che la Verità ultima si può trovare semplicemente scavando nell'interiorità, dentro di noi: proprio ascoltando il vero Sé, cioè la parte più intima, autentica e profonda di noi stessi, potremo raggiungere l'Assoluto, la Totalità; entreremo così in contatto, in rapporto armonioso e mistico, con la Mente universale, con la Coscienza cosmica. Tale incontro estatico, fusionale, tra il Sé individuale e il Tutto sovraindividuale, rappresenta lo stadio ultimo della liberazione, il termine del cammino mistico e salvifico. Ci troviamo quindi di fronte ad una forma di panteismo. La Coscienza cosmica è al tempo stesso un Uno e un Tutto: è un'essenza divina che unifica la molteplicità degli esseri del mondo. Tutti gli esseri del mondo sono accomunati dal fatto che in ciascuno di loro alberga la medesima Verità immanente. Se ogni frammento del molteplice fa parte della Coscienza cosmica, allora per raggiungere tale Coscienza e identificarsi con essa, non bisogna chiudersi in se stessi o stabilire rapporti antagonisti col mondo esterno. Al contrario, occorre rompere tutte le barriere, i dualismi, gli antagonismi che separano, diversificano, oppongono gli uni agli altri gli esseri del mondo. Ma quest'apertura verso il mondo esterno non è diversa, a ben vedere, dalla ricerca del Sé interiore: quanto più, infatti, si discende verso il Sé, tanto più questo si espanderà fuori dei confini angusti del falso Io. Quanto più si raggiunge la Verità del Sé, tanto più si scoprirà che questa è una Verità universale, capace di superare le barriere, i confini, i dualismi che separano gli uni dagli altri gli esseri del mondo.

Dunque, la ricerca di questa verità interiore/esteriore rompe, travalica le barriere che separano mente e cor-

po, uomo e natura, individuo e società. La Verità non ammette separazioni, e per raggiungerla bisogna abbattere ogni frontiera. Da qui nasce la propensione al sincretismo della New Age: nessuna cultura, nessuna religione possiede da sola la verità; questa si manifesta invece unificando le tradizioni, mescolando saperi diversi. Il male, il peccato non esistono in se stessi, e quindi per raggiungere il Bene non è necessaria la penitenza, la confessione di peccato, il sacrificio. La causa del dolore, della nostra sofferenza sta nelle barriere, nei confini che separano gli uni dagli altri gli esseri del mondo. Per raggiungere la felicità basta espandere la propria coscienza; stabilire un rapporto non antagonistico, ma armonioso fra microcosmo e macrocosmo; unificare i saperi delle varie tradizioni, dato che una medesima Verità le accomuna tutte, al di là delle apparenti frontiere e divisioni.

Da qui l'ottimismo, la dimensione utopica della New Age. E da qui, forse, la ragione del suo boom pochi anni fa, e del fatto che se ne parli molto meno oggi. La New Age è la perfetta versione religiosa della cosiddetta "globalizzazione felice", cioè di quell'approccio tra ingenuo ed entusiasta alla globalizzazione, all'apertura dei mercati, ai processi di deregolamentazione e privatizzazione, che sembrava, fino a tre-quattro anni fa, almeno fino alle convulse giornate di Seattle del novembre-dicembre 1999, l'unica narrazione del mondo, il famoso "pensiero unico". Allora la *new economy* ci prometteva un'epoca di ricchezza facile, di Borse in perenne ascesa, addirittura di fine dei tradizionali cicli economici di espansione e recessione. Facile dire, *simul stabunt, simul cadent*: con la recessione economica, il crollo dei castelli di carte fondati sul nulla come Enron e WorldCom, ecco che ritorna la buona vecchia economia del petrolio e degli armamenti che soppianta quella dei computer e delle telecomunicazioni; alla leggerezza della New Age si sostituiscono le pesanti certezze della destra religiosa, soprattutto di matrice evangelico-protestante. L'altra metà della verità è che, poiché, come già ricordato, non è mai esistito un movimento organizzato dal nome di New Age, la sensibilità sopra descritta è in realtà dispersa in mille rivoli, alcuni anche insospettabili. La spiritualità composita, la religiosità *à la carte* rifiuta per definizione ogni etichetta e ogni senso di appartenenza rigido, fosse pure l'appartenenza alla nebulosa new age.

Fondamentalismo

Resta il sospetto che tutto questo discorso riguardi la sola classe media occidentale, della quale certo io e voi facciamo parte, ma che su scala globale è pur sempre una minoranza privilegiata. Come ha scritto il pastore valdese Giorgio Tourn, "il fatto religioso contemporaneo è caratterizzato dalla sua espressione fondamentalista (...) e non si tratta, a mio avviso, di una degenerazione, ma della forma adeguata nel tempo della globalizzazione; e quello sarà lo spirito del secolo" (Tourn 2003). Anche per Bauman (2002) il fondamentalismo è "una forma di religione postmoderna, generata dalle contraddizioni interne della

vita postmoderna". Come dice Comolli (1997), il fondamentalismo reagisce allo sfumarsi dei confini proponendosi di ricostituire delle frontiere sicure fra Bene e Male, fra Vero e Falso, e lo fa tornando ai fondamenti, giudicati indiscutibili, della propria religione. Si oppone alla precarietà crescente dei confini, perché questa porta a una confusione, di per sé pernicioso, tra forze salvifiche e forze malefiche, tra chi cammina nel peccato e chi nella giustizia. Di conseguenza, traccia un confine incontrovertibile fra un territorio della salvezza dove Dio, o il divino, è presente, e un territorio della perdizione, dove vivono i peccatori, o i nemici, o gli impuri, o il Male, o semplicemente gli altri. Più che tra i poveri assoluti (i morti di fame delle innumerevoli carestie), o tra i supersfruttati delle infinite *sweat shops*, *maquiladoras*, *export processing zones* dove si producono, a bassi costi salariali ed alti costi umani, i beni che ci allietano la vita (Klein), il fondamentalismo di tutte le etichette conquista adepti tra quelli che Bauman chiama i "consumisti imperfetti" e Revelli (2002) i "secondi della globalizzazione" (fa l'esempio dei paesi arabi, non in quanto islamici, ma in quanto imprigionati nell'economia del petrolio). Il fondamentalismo è la risposta adatta per chi "non ce la fa" a reggere il ritmo della vita del consumista postmoderno. La tentazione del fondamentalismo, presente in tutte le religioni, non solo quelle monoteiste, incombe su tutti noi, non sugli "altri", sui *redneck* della *Bible Belt* statunitense o sulle "masse islamiche" ad esso "naturalmente" predisposte. Incombe su chi vive con angoscia la "libertà" che il mercato promette, perché in essa si nascondono la perenne paura di sbagliare, il continuo sospetto di essere inadeguati, l'assillante paura di perdere, o di veder svalutati, i propri beni e le proprie capacità, il timore di essere colpevoli di ogni problema non risolto, mentre tutti intorno affermano che i problemi insolubili non esistono e ad ogni male si trova un rimedio. In breve, il fondamentalismo seduce perché promette ai fedeli di *liberarli dalla libertà*, dal tormento di dover scegliere, affidandosi a criteri di verità eterni e garantiti, a leader autorevoli e non fallibili. Promette agli "io" disgregati e insicuri il caldo rifugio di un "noi" accogliente, una comunità che si definisce in opposizione agli altri e all'altro da sé, un'identità, religiosa ma anche etnica o nazionale, che non è un "residuo" di antichi odi tribali ma una costruzione, spesso a tavolino, da parte di "imprenditori del disagio", (siano essi politicanti o intellettuali che riesumano improbabili miti fondativi). Dietro un'apparenza di irriducibile opposizione, il fondamentalismo, religioso e non, si rivela un figlio legittimo delle contraddizioni della globalizzazione e della condizione postmoderna. Benjamin Barber (1998) presenta quelle che chiama *Jihad* e *Mc Mondo* (che noi abbiamo chiamato religione del consumo e fondamentalismo), come due forze che, pur combattendosi aspramente, si legittimano e si rafforzano a vicenda, senza contare le numerose contaminazioni tra l'una e l'altra (i neonazisti che usano Internet, le tribù giovanili che definiscono la loro identità attorno a prodotti di consumo). Sia

McMondo che Jihad seguono logiche divergenti da quella della democrazia: la Jihad persegue una politica di identità nel sangue, il McMondo un'economia di massimizzazione del profitto. All'una servono guerrieri tribali, all'altro consumatori, a nessuno dei due cittadini. E senza cittadini, non c'è democrazia.

Questo non è detto per concludere sconsolati che tutto va alla malora, ma per spingerci ad un impegno. Se decidiamo che ci stanno a cuore sia la democrazia che una sana pluralità e convivenza pacifica di culture, non possiamo starcene con le mani in mano aspettando che qualcun altro al posto nostro resista attivamente sia alla logica della Guerra Santa che a quella del McMondo.

Il quesito che ci riguarda oggi come singoli e come comunità umana, la domanda giusta da porci, non è "quale tradizione religiosa è vera" o "quale si addice meglio ai miei bisogni?", o addirittura "esiste una tradizione religiosa vera", bensì "che cosa è possibile fare per permettere la coesistenza pacifica sul pianeta fra le diverse tradizioni religiose e laiche?"

C'è una terza, e magari una quarta via, oltre alle fedi viventi come prodotto sul mercato o come combustibile dell'odio e del caos? Al contrario di Bauman e Tourn, altri autori sono più ottimisti sulla possibilità di risposte costruttive da parte delle religioni di fronte alla globalizzazione.

È una storia non scritta in anticipo. Non solo la globalizzazione, nel momento in cui è rotto l'incantesimo del pensiero unico, è aperta a diversi esiti e ad equilibri instabili e conflittuali tra globalizzazione dell'economia, della politica, della cultura, della società civile; a quest'ambiguità e ambivalenza si somma quella costitutiva delle religioni mondiali e del loro ruolo. Tutte le tradizioni religiose nascono dal conflitto e raccontano storie di conflitti. Kurtz (2000) riassume bene questo concetto: "Molte storie rievocano la leggenda di uomini e donne coraggiosi che hanno risposto a momenti di crisi sociale creando nuovi sistemi religiosi". Uomini e donne possono superare la paura e l'indifferenza e cogliere i "segni dei tempi". Eppure le tradizioni religiose ci insegnano anche che il sacro è un fuoco divorante, che l'intolleranza e l'esclusivismo sono sempre in agguato, che i peggiori atti di malvagità sono stati compiuti nel nome del Bene.

In un mondo ormai globale le religioni e le fedi viventi, anch'esse globali, non hanno che la scelta tra divorarsi a vicenda e convivere, non potendo più sperare di rinchiudersi in comodi recinti ormai travolti dal crollo delle frontiere. Comolli a ragione sostiene che, di fronte all'incertezza dei confini, l'alternativa alla risposta fondamentalista è la risposta universalista. Il dialogo tra le religioni mondiali non è solo utile ma necessario; la situazione plurireligiosa del nostro mondo non ci chiede semplicemente di essere passivamente tolleranti, ma esige il mutuo rispetto ed una collaborazione amichevole, per il bene del mondo. Il dialogo fra le religioni non significa indifferenza ma presuppone un'adesione senza compromessi al proprio credo religioso ed, allo stesso tempo, un'apertura verso la verità

che sostengono le altre religioni; il dialogo chiama a testimoniare la propria identità religiosa e, allo stesso tempo, il rispetto verso l'identità religiosa degli altri. L'incontro (inevitabile) con l'Altro, e con gli altri concreti, va visto non come minaccia ma come occasione, l'altro è in primo luogo un portatore di verità e non di male, l'altro è il nostro limite ma anche il volto in cui possiamo scorgere quello di Dio che ci interpella. Provocatoriamente Màdera (1998) invita soprattutto noi protestanti a rivalutare una parola che per noi è blasfema, il *sincretismo*. Ci esorta ad accogliere "come una libertà dello spirito la possibilità che un credo religioso non sia considerato più come un'ovvietà pari alla lingua materna, ma sia confrontato con altre visioni del mondo, come oggetto di libera scelta e di libera ricerca", e a vedere tutto ciò come grande occasione di ammaestramento reciproco attraverso il confronto e l'interscambio tra i percorsi individuali.

Ma tutto questo, per me, non basta ancora. Grazie a Dio, i grandi leader religiosi dell'umanità non seminano odio e intolleranza nei loro discorsi "*urbi et orbi*", s'incontrano occasionalmente ma volentieri, non convocano crociate ma proclamano la necessità del dialogo e della pace. Addirittura ci sono, nella nostra Italia, intellettuali (laici e cattolici), come molti editorialisti del "Corriere della sera", che sono "più papisti del papa", rimproverando al Vaticano di non difendere con sufficiente vigore l'Occidente cristiano dalla minaccia della marea islamica. Vescovi e imam dialogano amichevolmente negli incontri ecumenici, mentre nei talk-show di piccole e grandi emittenti televisive i Gentilini e gli Adel Smith si scannano ricorrendo ai peggiori clichés del pregiudizio. Del resto anche in Irlanda e in Jugoslavia la gente si ammazzava tra comunità diverse mentre la grande maggioranza dei leader religiosi invitava al dialogo. Che cosa significa tutto questo? Forse che in tempi di "religione *à la carte*" anche l'intolleranza può essere costruita *à la carte*, come un mosaico di paure, pregiudizi, frammenti sparsi più o meno assemblati senza neanche una pretesa di coerenza, come l'identità padana della Lega ieri pagana (le ampolle del "Dio Po") e oggi "cristiana". Forse che le chiese e le istituzioni religiose non devono sopravvalutare la propria potenza e la loro influenza: non basta proclamare *ex cathedra* che "Dio lo vuole" perché l'intendenza segua. O forse che la passione per il dialogo e la convivenza non farà molta strada se resta una passione *fredda*, una passione per privilegiati e per professionisti dell'ecumenismo. Il fondamentalismo è una risposta tragicamente errata e inaccettabile a problemi reali, a un "disagio della globalizzazione" (Bauman) che non è futile né effimero. È a questo disagio che le chiese e le fedi viventi devono essere in grado di parlare, non all'élite dei "ceti medi riflessivi" per i quali vedere il rabbino e il guru sullo stesso palco col cardinale è solo un'emozione in più. Bisogna saper parlare a chi perde il lavoro e la sicurezza della pensione, a chi vede la vita quotidiana farsi più difficile e degradata, mentre gli viene detto che questo è frutto inevitabile della globalizzazione la quale porta anche con sé

la società multietnica e multireligiosa. Facile che si rifiuti tutto in blocco buttandosi in braccio ai Bossi e ai Le Pen. Anche Kurtz conclude che "è improbabile che le ingiustizie dell'attuale ordine economico globale possano mantenere il mondo nella pace". È improbabile che si accetti il diverso in una situazione in cui la solidarietà è svalutata e in economia si predica la guerra di tutti contro tutti come modello di vita.

Perciò la mia tesi finale è che l'universalismo, l'ecumenismo, il dialogo vanno associati ad una *spiritualità della resistenza*. Non è solo un auspicio, perché frammenti, elementi, pezzi di questa spiritualità e di questa resistenza li vediamo già all'opera nel mondo. Resistenza alla violenza, da quella "macro" della guerra a quella "micro" della violenza sulle donne e sui bambini. In questo contesto, sono importanti iniziative come il "decennio per superare la violenza" (2001 - 2010) promosso dal CEC. Resistenza al neoliberismo, alla rapina delle risorse, alla mercificazione di tutti i beni comuni, dall'acqua alla cultura, insomma all'aspetto "predatorio" della globalizzazione. Resistenza all'intolleranza e al razzismo, lotta per l'affermazione e la convivenza solidale delle differenze. È significativo che il primo Forum Sociale asiatico, svoltosi in gennaio a Hyderabad (India) abbia messo in parallelo la lotta contro il neoliberalismo e quella contro il "comunismo", cioè le politiche che fomentano l'intolleranza etnica e religiosa. Resistenza alla distruzione della natura, all'idolo del denaro (Mammona, la vera divinità-rivale del Dio biblico secondo Gesù), anche attraverso la riscoperta della sensibilità dei popoli indigeni di tutte le latitudini. Resistenza al consumismo, all'imperativo di volere sempre di più attraverso la riscoperta o la ricerca di uno stile di vita più sobrio, più equo, più solidale.

Per i cristiani di tutto il mondo, questo percorso ha avuto una tappa importante nella lunga campagna "Jubilee 2000" per il condono del debito del Terzo Mondo, una campagna che, pur se sembra avere perso spinta dopo la conquista di alcuni successi parziali, ha comunque sedimentato acquisizioni durature. Abbiamo riscoperto che ecumenismo, economia ed ecologia hanno la stessa radice, che la Bibbia si occupa più di giustizia economica che di sessualità, che Gesù ci chiede di pregare per il "pane quotidiano", e che al tempo stesso il pane simboleggia il dono che ci fa del suo corpo e della sua presenza in mezzo a coloro che lo invocano. Non è un caso che Gesù dica di essere venuto perché tutti "abbiano vita e l'abbiano ad esuberanza" (Giovanni 10:10), o che i criteri del "grande giudizio" di Matteo 25 siano molto concreti (cibo per gli affamati, bevande per gli assetati, ecc.). Ha scritto il giornalista inglese Will Hutton

"Chi ha detto che la religione è morta e che non c'è più un Dio? (...) La campagna Jubilee 2000 deve il suo successo e la sua ispirazione alla Bibbia (...) al termine di un Novecento sempre più secolarizzato, è stata la Bibbia che ha espugnato le fortezze della finanza internazionale, e ha aperto la via a un atteggiamento radicale verso il capitalismo, le cui conseguenze

non sono ancora pienamente comprese. (...) di fronte a Levitico 25, il Capitale di Marx sembra un testo all'acqua di rose (...) La remissione del debito non risolverà da sola i problemi della povertà mondiale. Ma è un inizio e una sfida al capitalismo contemporaneo. La proprietà e la finanza privata non possono essere indipendenti dalla comunità mondiale, vi sono incorporate. Non si può accettare fatalisticamente la distribuzione internazionale del reddito se implica sofferenze inaccettabili. La sinistra prenda nota: non sono più Morris, Keynes e Beveridge che ispirano il cambiamento del mondo: è il Levitico*.

Resta quindi vero che la globalizzazione può generare fondamentalismo o universalismo, e che la spiritualità della resistenza si trova sul polo universalista. Ma il suo ecumenismo è, per usare un'espressione del teologo Johan Baptist Metz, un "*ecumenismo della compassione*": "com-passione" nel senso di "soffrire insieme", di "condividere l'altrui sofferenza". Solo praticando la "compassione" - ricordandosi cioè i cristiani, e con essi gli ebrei, i musulmani e i fedeli delle altre religioni, non solo delle proprie sofferenze, ma anche di quelle degli altri - è possibile promuovere "una nuova politica di pace" e dedicare la necessaria "attenzione agli emarginati e ai dimenticati". Grande infatti è l'"autorità debole" di chi soffre: ad essa sono sottoposte la ragione umana "a costo della sua ragionevolezza", ogni etica, la chiesa e le chiese, tutte le religioni e le culture dell'umanità. Persino il fondamentale discrimine tra giusti ed empi, tra credenti e idolatri passa in secondo piano di fronte alla realtà universale della sofferenza. Come dice con amarezza Giobbe ai suoi amici che rispondono alla sua inspiegabile sofferenza con freddi bigini di ottima teologia della retribuzione: "*Pietà deve l'amico a colui che soccombe, se anche abbandonasse il timor dell'Onnipotente*" (Giobbe 6: 14). Tutte le grandi religioni dell'umanità si interrogano e si concentrano sul problema del dolore; il che non va dimenticato né assolutamente sottovalutato: l'"ecumene della compassione" sarebbe non solo un evento religioso ma anche politico". E questa sofferenza non è solo la nostra, ma è la sofferenza di Dio stesso. L'immagine di Dio che questa spiritualità ci rimanda non è più quella del re guerriero, ma quella, evocata da Alessandro Zanotelli a Porto Alegre nel 2002, della "madre sofferente che accompagna la figlia malata di AIDS al letto di morte, il cui dolore è grande quanto quello di tutte le donne che soffrono nel mondo. Che soffrono per non poter dare da mangiare ai propri figli, scarpe, libri, cure mediche, talora nemmeno un tetto, e neanche più speranza, dignità e rispetto" (Lanza 2002). Compassione va intesa anche come "passione condivisa", la passione per la giustizia, per la convivenza, per le diversità e le differenze, per l'abbattimento di muri e barriere, quell'abbattimento che è una delle immagini di ciò che Dio in Cristo ha fatto per noi (Efesini 2:14). Per questo le fedi viventi non possono che essere, in un certo senso, pro-global: a favore dell'abbattimento di tutte le barriere e le frontiere che dividono l'umanità voluta unica dal Creatore,

ma contemporaneamente contro la trasformazione del mondo in uno spazio di libera rapina per le scorribande di spregiudicati soggetti economici sottratti a qualunque controllo democratico. L'esperienza di questi ultimi anni ci ha fatto capire che passione per il dialogo e passione per la giustizia non possono essere separate, altrimenti l'una resterà una pura esortazione alle buone maniere e l'altra si farà imprigionare nei vecchi vizi della politica novecentesca, ancora dentro la logica della violenza e della guerra. Due slogan per concludere: come disse già nel 1975 all'assemblea di Nairobi del CEC il teologo Charles Birch: "vivere semplicemente perché gli altri possano semplicemente vivere" (*live simply so that others may simply live*). E, come aveva detto negli anni Sessanta Martin Luther King, "la scelta è tra la non-violenza e la non-esistenza: o vivremo tutti insieme su questa terra da fratelli e sorelle, o periremo tutti insieme da folli".

Bibliografia minima

- BARBER Benjamin R., *Guerra santa contro McMondo*, Pratiche Editrice, Milano 1998.
- BAUMAN Zygmunt, *Il disagio della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- BECK Ulrich, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999.
- COMOLLI Giampiero, "Cristianesimo e nuove forme di religiosità", *Gioventù Evangelica*, n. 161, autunno 1997.
- KLEIN Naomi, *No Logo*, Baldini & Castoldi, Milano 2001.
- KURTZ Lester R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- LANZA Simone, "Un altro mondo è in costruzione", *Gioventù Evangelica*, n. 179, primavera 2002.
- MÀDERA Romano, "Chi ha paura della New Age?", *Gioventù Evangelica*, n. 164, estate 1998.
- METZ Johann Baptist (2000), "Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture", testo disponibile all'indirizzo Internet <http://www.itc.it/ISR/Convegni/Convegni2000/TestoMetz.htm>
- REVELLI Marco, "La seconda globalizzazione", *Carta*, n. 5, 7/2/2002.
- SENNETT Richard, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.
- TOURN Giorgio, "Fede e spiritualità tra Oriente e Occidente", *Riforma*, 24 gennaio 2003.
- WILLARME Jean Paul, "Cristianesimo, protestantesimo e ultramodernità", *Gioventù Evangelica*, n. 176, estate 2001.

* L'autore, membro della Chiesa Valdese e Metodista, ha tenuto questa conferenza a Venezia il 31 gennaio 2003, nell'ambito della Settimana per l'unità dei cristiani.



BIG-BANG E/O CREAZIONE? UNA PROSPETTIVA TEOLOGICA*

Riccardo Battocchio

1. L'attuale cosmologia è in grado di tracciare con buona approssimazione una "storia" dell'universo che offre una risposta molto articolata e precisa alla domanda: *da dove veniamo?* Siamo "polvere di stelle", è stato detto.

Gli astronomi ci propongono non solo un'affascinante descrizione, ma anche un "racconto dell'origine" dell'universo.

Ma esistono altri "racconti dell'origine": io, teologo, dirò qualcosa sul racconto (o sui racconti) "dell'origine" collegati alla tradizione biblica (ebraico-cristiana). Prima però vorrei soffermarmi su una questione di carattere più generale: *perché ci interessa tanto l'origine?* Sul "Corriere della sera" di domenica 6 aprile è apparso un elzeviro di Claudio Magris, a presentazione del libro di George Steiner *Grammatiche della creazione*. Scriveva Magris: "Nascere è più terribile, più violento e più assurdo che morire ... La morte e la fine sono terribili, ma sono pur sempre il prevedibile, o quanto meno inevitabile, finire di una persona o di una realtà umana, avvengono in un contesto in qualche modo conosciuto, che la ragione può pensare. Il niente che vibra nell'origine - e dunque in ogni creazione, che è sempre a suo modo originaria - è rabbrividente perché assolutamente non-umano, impensabile, radicalmente altro rispetto a tutto ciò che pensiamo, sentiamo, desideriamo, temiamo, immaginiamo".

Come affrontare lo sconvolgimento dell'origine? Forse proprio mettendoci in ascolto di qualcuno che ce la racconta.

Noi ci ritroviamo nel mondo con *un corpo e un nome*: l'uno e l'altro li abbiamo ricevuti, non prodotti. È il racconto della nostra nascita e del contesto in cui è avvenuta - quel racconto che, nel migliore dei casi, possiamo ascoltare dai nostri genitori - che "fa venire alla parola" il nostro corpo e il nostro nome, rivelandone, anche se mai pienamente, il significato.

Il racconto dell'origine ci permette di trovare - o di darci - un'identità e, quindi, di vivere. Ciò vale per la nostra esistenza individuale e vale, in modo analogo, per l'esistenza dell'universo.

2. La tradizione ebraico-cristiana conosce molteplici "racconti dell'origine":

- l'origine del popolo di Israele: la liberazione dall'Egitto (Es);
- l'origine della vicenda umana del Verbo/Figlio di Dio: Lc 1-3; Gv 1;
- l'origine del mondo: Gen 1-11, ma non solo! Esistono altri "racconti dell'origine" espressi con linguaggio sapienziale, profetico, innico. Esiste la rilettura dell'origine alla luce dell'esperienza dell'incontro con Gesù Cristo: Eb 1,1-3; Col 1,12-20; Ef 1,2-14.

In tutti questi "racconti di origine" si riflette la fede di una comunità di credenti che ha sperimentato insieme la fragilità e la bellezza del mondo, la gravità del male (quello che gli umani infliggono a se stessi e agli altri) e l'affidabilità di Dio e delle sue promesse.

3. La tradizione cristiana ha cercato di ridire il contenuto della testimonianza delle Scritture in contesti diversi, confrontandosi con visioni del mondo differenti da quelle sottese ai racconti biblici e talvolta incompatibili con la regola della fede (come nel caso della "gnosi eterodossa" o del "manicheismo").

Si trattava di dire il rapporto fra Dio e il mondo e fra il mondo e Dio evitando da una parte l'identificazione dell'uno con l'altro (esaltazione dell'*unità*), dall'altra la separazione dei due (esaltazione di un *dualismo* originario). La posta in gioco era alta: la fede nell'agire libero e liberante di Dio, l'accoglienza della realtà creata come originariamente buona, consistente, capace di mediare la salvezza (nei sacramenti, ad esempio).

In epoca moderna, all'inizio del XVII secolo, il racconto biblico delle origini ha incontrato il "racconto" che le scienze della natura elaboravano sulla base delle "sensate esperienze" e delle "necessarie dimostrazioni" di galileiana memoria. Si sa come sono andate le cose. L'*impasse*, all'interno del cattolicesimo, è stato superato solo quando, circa alla metà del XX secolo, si è stati di nuovo capaci di accostarsi alla Bibbia interrogandola al suo livello, come testimonianza dell'agire salvifico di Dio nella storia del mondo e dell'umanità, e non come descrizione fisica del mondo (i movimenti "creazionisti", attivi soprattutto nell'America del Nord, questo sembrano non averlo ancora imparato!).

4. Il Cristianesimo, con l'Ebraismo, con l'Islam e con molte altre religioni riconosce che il mondo dipende da Dio in un modo unico. Il mondo esiste grazie a una relazione, quella con Dio, che non è uguale a nessun'altra relazione: non è la stessa relazione che lega un prodotto al suo artefice, una causa fisica al suo effetto, non è esattamente uguale alla relazione che lega un figlio ai genitori. È una relazione particolare, alla quale viene dato il nome di *creazione*.

Parlando della creazione del mondo, la fede cristiana (e la teologia, in quanto "*intellectus fidei*") non intende spiegare i processi cosmologici. Non è nemmeno preoccupata anzitutto della questione dell'*inizio* del mondo. Tommaso d'Aquino, nella seconda metà del XIII secolo, spiegava che il termine "creazione" dice una relazione fra il mondo e il suo principio che non si dà all'inizio in misura maggiore di quanto si dia in ogni istante successivo (sosteneva anche che, dal punto di vista razionale, non sarebbe contraddittorio pensare un mondo creato senza inizio).

Non è perciò corretto ridurre la creazione al passaggio dal non-essere all'essere, così inquietante per Claudio Magris come per Emanuele Severino: essa va piuttosto intesa come la relazione che fa sì che il mondo sia, in ogni istante. È la relazione in forza della quale ciascuno di noi esiste qui e ora, ed è la stessa relazione che fa esistere la nostra libertà, certo condizionata, ma reale. Tuttavia, dicendo che il mondo "è creato da Dio" non si giunge ancora al centro del racconto cristiano dell'origine. La fede dei cristiani proclama che il mondo è creato *dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo*. Il mondo esiste in quanto partecipa alla relazione che unisce e distingue il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Per questo si può dire che il mondo è *altro da Dio*, ma pure che il mondo è *in Dio*.

Ai cristiani sta a cuore non solo affermare che Dio esiste e che ha creato il mondo, ma che all'origine del mondo c'è l'amore del Padre che si dona nel Figlio e che è ricevuto dallo Spirito Santo. I cristiani affermano questo perché accolgono la testimonianza della Scrittura su Gesù Cristo, per mezzo del quale e in vista del quale tutto è creato e sussiste.

5. Stando così le cose, come pensare il rapporto fra il "racconto" delle scienze e quello della fede cristiana sull'origine del mondo?

Big-bang (o qualunque sia la spiegazione cosmologica dell'origine) e/o creazione?

Entrambe le congiunzioni (e/o) risultano per certi versi inadeguate a esprimere un rapporto corretto.

a) È inadeguato l'avversativo "o".

La logica del discorso scientifico è diversa, non alternativa, rispetto a quella del discorso religioso. Se la prima procede in base all'evidenza empirica, colta nell'esperimento (o nell'osservazione) e analizzata nella teoria matematizzata, la seconda procede in forza di una non-evidenza o, piuttosto, di un altro tipo di evidenza, quella della fede, che accoglie la rivelazione divina non come "spiegazione del mondo", ma come dono che Dio fa di se stesso (si veda il primo capitolo della costituzione conciliare *Dei Verbum*).

La relazione fra il mondo e Dio di cui abbiamo detto sopra non può essere colta con la logica delle scienze empiriche. Questo non vuol dire che le scienze sono difettose: vuol dire solo che la loro "logica" è altra rispetto a quella della fede.

b) Anche la congiunzione "e", apparentemente meno problematica, può rivelarsi inadeguata, quando il discorso religioso e quello scientifico sono posti sullo stesso piano e l'uno è reso funzionale all'altro.

Un esempio piuttosto caratteristico dell'inadeguatezza della congiunzione sono le parole contenute in un discorso di Pio XII alla Pontificia Accademia delle Scienze il 22 novembre 1951: "Pare davvero che la scienza odierna, risalendo d'un tratto milioni di secoli, sia riuscita a farsi testimone di quel primordiale *Fiat lux*, allorché dal nulla proruppe con la materia un mare di luce e di radiazioni [...] Inoltre essa [...] come ne ha intravisto il termine fatale, così ha additato il loro inizio in un tempo di circa cinque miliardi di anni fa, confermando con la concretezza propria delle prove fisiche la contingenza dell'universo e la fondata deduzione che verso quell'epoca il cosmo sia uscito dalle mani del Creatore".

Fatte salve le buone intenzioni, è difficile non riscontrare qui un duplice abuso. Un abuso della cosmologia (a cui si rischia di chiedere di "provare" Dio), un abuso della fede (a cui si rischia di appellarsi per spiegare ciò che la scienza non ha ancora spiegato, facendo di Dio un "tappabuchi" o la tessera mancante di un puzzle).

6. Affermare l'esistenza di due logiche non riducibili l'una all'altra non significa ritenere che la fede cristiana e la teologia debbano rinunciare a parlare del mondo, ritirandosi nell'ambito dell'interiorità. Il cristianesimo è una buona notizia per il mondo, ma anche *sul* mondo, inteso come l'ambito dell'esistenza individuale (il mio "mondo"), come l'ambiente in cui l'umanità vive la sua storia (la "terra"), l'insieme di tutte le realtà create (il cosmo).

Compito del credente (e, con una competenza specifica, del teologo) sarà quello di mostrare le implicazioni della fede nel rapporto con questi "mondi", implicazioni che vanno dallo stupore e dalla lode all'impegno per la salvaguardia dell'ambiente.

Non è questione, in primo luogo, di "dimostrare" che Dio esiste, o che egli si comporta come un abile progettista, ma di "mostrare" che nel mondo è possibile fare esperienza della fedeltà di Dio alle sue promesse.

* Testo, rivisto dall'autore, della conferenza tenuta presso lo Studium Cattolico Veneziano a Venezia l'11 aprile 2003.

SAN FRANCESCO, IL SANTO DELLE CONTRADDIZIONI*

Fabio Scarsato

Perché san Francesco è un personaggio così amato anche da chi di "misticume" o spiritualismi non vuole sentir parlare? Perché, pur essendo vissuto XIII secolo, nel lontano ed oscuro medioevo, ha il potere incredibile di saper parlare all'uomo e alla donna d'oggi? Ad ogni uomo e ad ogni donna, che sia credente o preferisca non proclamarsi tale?

Mi verrebbe da dire, se pensassi di rivolgermi ad un pubblico che di "mistica" ha in mente solo le definizioni più banali e scontate, che questa percezione è dovuta al fatto che forse Francesco è... il meno mistico dei santi! Questo probabilmente è un buono spunto: potremmo scoprire che Francesco è davvero grande perché il suo misticismo è quanto di più materiale, storico, incarnato, "sporcato", ci si potrebbe aspettare da un uomo canonizzato e perciò offerto come modello a tutta la Chiesa.

Si dice che la vita di una persona si legga meglio dalla sua fine. Ci raccontano le fonti che Francesco, a pochi giorni dalla morte, malato gravemente, "voleva rimettersi al servizio dei lebbrosi ed essere vilipeso, come un tempo; si proponeva di evitare la compagnia degli uomini e rifugiarsi negli eremi più lontani" (*Fonti Francescane* 500). Francesco sembra esprimere la chiara consapevolezza di una vita, di un'avventura spirituale e umana, per nulla "tutta di un pezzo".

Avviene come in quel gioco da bambini: se io dico "neve", tu subito ribatti "inverno", se invece dico "estate", tu non ci pensi neanche un attimo: "vacanze"!

Possiamo provarci anche con i santi: san Giovanni Bosco? Educazione dei giovani. San Camillo de Lellis? Cura dei malati. San Domenico? Predicazione e studio della teologia. Santa Teresina? Contemplazione.

E se dico "san Francesco"?

Negli anni della sua conversione, egli incontra Cristo da una parte nella solitudine in cui spesso i biografi ce lo rappresentano: "Già cambiato spiritualmente, ma senza lasciar nulla trapelare all'esterno, Francesco rinuncia a recarsi nelle Puglie e si impegna a conformare la sua volontà a quella divina. Si apparta un poco dal tumulto del mondo e dalla mercatura, e cerca di custodire Gesù Cristo nell'intimità del cuore... Alla periferia della città c'era una grotta, in cui essi andavano sovente, parlando del 'tesoro'. L'uomo di Dio, già santo per desiderio di esserlo, vi entrava, lasciando fuori il compagno ad attendere e, pieno di nuovo insolito fervore, *pregava il Padre suo in segreto*" (FF 328-329). D'altra parte, però, lo incontra anche nei poveri: "Un giorno, mentre andava a cavallo per la pianura che si stende ai piedi di Assisi, si imbatté in un lebbroso. Quell'incontro inaspettato lo riempì di orrore. Ma, ripensando al proposito di perfezione, già concepito nella sua mente, e riflettendo che, se voleva diventare *cavaliere di Cristo*, doveva prima di tutto vincere se stesso, scese da cavallo e corse ad abbracciare il lebbroso e,

mentre questi stendeva la mano come per ricevere l'elemosina, gli porse del denaro e lo baciò. Subito risalì a cavallo; ma, per quanto si volgesse a guardare da ogni parte e sebbene la campagna si stendesse libera tutt'intorno, non vide più in alcun modo quel lebbroso" (FF 1034).

Francesco fa esperienza, e ne ha una chiara memoria, di come la voce del Cristo gli giunga sia dal Crocifisso di San Damiano, sia dal fratello cristiano, il lebbroso. Ne abbiamo una diretta testimonianza proprio nel Testamento: "Il Signore concesse a me, frate Francesco, d'incominciare così a far penitenza, poiché, essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di anima e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo" (FF 110).

Notiamo quindi una prima contraddizione che affiora nell'esperienza di Francesco, per lo meno un'apparente contraddizione, forse la più evidente, senz'altro quella che se ne tira dietro molte altre. È del resto un'antica contraddizione, ma tanto attuale da farci pensare a una sorta di ancestrale maledizione: è l'apparente inconciliabilità e lontananza tra contemplazione e azione, tra Dio e umanità, tra solitudine/deserto e compagnia/folla.

Tommaso da Celano così descrive il nostro problema: "Egli era solito dividere e destinare il tempo che gli era concesso, per acquistar grazie, secondo che gli sembrava più opportuno, una parte per il bene del prossimo, l'altra riservata alla contemplazione solitaria" (FF 479).

Certo non era solo una questione quantitativa, ma la sostanza non cambia: per Francesco non c'è contrapposizione tra questi due poli.

La terminologia per descrivere ciò arriva a Francesco da Lc 10,38-42, attraverso Gregorio Magno (*Moralia* VI 27,61) e tutta la tradizione monastica dei primi secoli; essa si affermò ben presto all'interno della spiritualità della vita religiosa: Marta e Maria. Era previsto che in ogni monastero ci fosse sempre qualcuno dedito alla preghiera o comunque all'*Opus Dei*¹ (Maria) e qualcun altro che, affinché il primo non fosse distolto dal suo nobile compito, si preoccupasse di tutte le cose materiali (Marta): erano distinzioni rigide e in qualche modo immutabili.

Nella *Regola per gli eremi* (FF 136-138) Francesco riprende questa terminologia e le distinzioni che sottende, per farla però subito implodere. Infatti al v. 2 la esprime: "Due di essi facciano da madre e abbiano due figli o almeno uno. I due che fanno da madri, seguano la vita di Marta; gli altri due quella di Maria". Ma al v. 12 subito la supera: "I figli poi assumano talora l'ufficio delle madri, come volta per volta parrà

loro opportuno disporre per alternarsi". Di nuovo reclamando per sé e per i suoi frati la libertà di vivere la contraddizione, di stare nel mezzo di essa.

Del resto, è già una contraddizione che il primo obbligo per chi voglia andare a vivere un'esperienza di eremo - naturalmente come lo intendeva Francesco - sia di essere tre o al più quattro frati.

Da notare infine come questa regola si rivolga a coloro che per libera decisione personale ("coloro che vogliono") intendono concedersi una "pausa vitale" di vita eremitica. Inventandosi ancora una volta un'intrigante *coincidentia oppositorum*, Francesco riesce nell'incredibile tentativo di dare spazio e dignità al desiderio personale, e a farlo all'interno di una regola, che in quanto tale dovrebbe rappresentare quanto di più normativo e generico ci possa essere!

Come già aveva ben intuito Giacomo da Vitry, che in una lettera del 1216 aveva descritto i frati di giorno occupati nella predicazione all'interno delle città e di notte intenti alla preghiera negli eremi, l'equilibrio, essendo prima di tutto interiore a ogni singolo frate, non era da risolvere in un senso o nell'altro, ma da vivere in tutta la sua tensione e problematicità. "Sostando nel conflitto", come si userebbe dire oggi.

In seguito forse questo delicato ed impegnativo equilibrio si romperà tutto a favore della città, ma questa è un'altra storia, dove gli uomini preferiscono ri-semplificare ciò che invece era stato reso complesso, nel momento in cui un uomo semplice di Assisi aveva ritenuto di non dover schierarsi da una parte piuttosto che da un'altra. Per non tradire la complessità e la ricchezza che ognuno di noi è, reclamando per sé e per tutti il diritto a respirare con entrambi i polmoni: quello della vita attiva e quello della vita contemplativa, dimensioni considerate ugualmente essenziali per la persona umanamente (psicologicamente?) e cristianamente matura. Dimensioni anch'esse da "fraternizzare" tra loro. Perché Dio parla alla quotidianità dell'uomo nella sua interezza: "*homo totus*", tanto quanto "*Christus totus*"!

Francesco anticipa, come si amerebbe dire oggi, che la "strada" è e deve essere "luogo di contemplazione": la contemplazione, infatti, se vuole essere cristiana, se vuole cioè obbedire alla legge dell'incarnazione, non può tagliare fuori la Storia e le storie.

Coerentemente con queste premesse, Francesco desidera che tutti i frati portino l'eremo nel proprio corpo ovunque si trovino: il frate è una casa di preghiera! "Cercava sempre un luogo appartato, dove potersi unire non solo con lo spirito, ma con le singole membra, al suo Dio. E se all'improvviso si sentiva visitato dal

Signore, per non rimanere senza cella, se ne faceva una piccola col mantello. E se a volte era privo di questo, ricopriva il volto con la manica, per non svelare la manna nascosta (Ap 2,17)... Così poteva pregare non visto anche se stipato tra mille, come nel cantuccio di una nave. Infine, se non gli era possibile niente di tutto questo, faceva un tempio del suo petto" (FF 681).

Francesco ha scelto la vita attiva o quella contemplativa? Forse egli ha riscoperto il genere di vita del cristiano, di colui che, a immagine del Cristo, è "contempl-attivo"!

E così possiamo parlare del Francesco patrono dell'ecologia, ma che non ci pensa due volte a maledire la maiala che, presso il monastero di S. Verecondo, aveva ucciso un agnellino.

O del Francesco povero che, senza tanti scrupoli di coscienza, accetta in dono dal conte Orlando l'intero monte della Verna.

O del Francesco obbedientissimo alla Santa Romana Chiesa, ma che è altrettanto risoluto nel non accettare nessun consiglio dei vari vescovi e cardinali, testardo nel perseguire il proprio ideale.

E così via.

Francesco l'irriducibile: non si riesce a liquidarlo incasellandolo in una definizione piuttosto che in un'altra, schierandolo al di qua o al di là della barricata. In costante itineranza, pellegrino ovunque il Signore lo spedisse, anche a costo di apparire sconclusionato, Francesco non è mai vissuto di principi e non ha mai imposto una teoria alla sua vita. È avanzato nella vita, ha sperimentato, ha agito.

Molte antitesi si contrapponevano in lui, e la cosa grande era che egli viveva in modo puro ciascuna; che non ne cancellava alcuna, ma sosteneva ognuna. Per questo è degno di ogni fiducia, perché si sa che egli ha vissuto le potenze che dappertutto stanno l'una accanto e di contro all'altra.

Per questo mi piace immaginarlo come il santo delle contraddizioni, perciò anche un po' come patrono mio e di coloro che le idee troppo chiare non le hanno. E che soprattutto osano reclamare per sé la "pienezza" della vita e della sequela cristiana. Al di là di dove il Codice di diritto canonico o le tradizioni umane ci pongano.

* Testo, rivisto dall'autore, della conferenza tenuta il 24 ottobre 2002 presso il Centro Pattaro nell'ambito del ciclo "L'esperienza dell'infinito. Mistica cristiana e figure di grandi mistici".

¹ È questo il nome con cui Benedetto indicava la Liturgia delle Ore (N.d.R.).

PER PATRICIA LABALME

Francesca Cavazzana Romanelli

Il 10 ottobre 2002 ci ha lasciato Patricia Labalme, studiosa americana della civiltà umanistica veneziana e, per alcuni settori delle sue ricerche, pure attenta indagatrice di profili e momenti della storia della Chiesa veneziana. Frequentatrice di archivi e biblioteche della nostra città, Patricia ha ripetutamente sostenuto, attraverso la Gladys Krieble Delmas Foundation, e al comitato americano Save Venice Inc. del Programma UNESCO, le attività di tutela, di censimento e di inventariazione che si vanno realizzando in questi anni attorno ad un settore importante del patrimonio dei beni culturali della Chiesa veneziana, quello degli archivi ecclesiastici.

Il 6 febbraio 2003 Patricia Labalme è stata ricordata in una sentita cerimonia alla Biblioteca Nazionale Marciana, introdotta dalle parole del direttore Marino Zorzi, alla presenza dei suoi cari e dei suoi più vicini amici, veneziani e americani. Nell'occasione Vittore Branca e Angela Caracciolo Aricò hanno ripercorso gli itinerari delle sue ricerche e il suo profilo culturale. Nel più ampio sfondo dell'interesse di Patricia per la documentazione archivistica veneziana, Francesca Cavazzana Romanelli ha ricordato, con l'intervento che pubblichiamo di seguito, l'impegno della studiosa per le fonti archivistiche della Chiesa di Venezia.

Alle mie parole è affidata la testimonianza di un particolare settore di impegno e di attenzione portato da Patricia nei confronti del patrimonio culturale veneziano. Un impegno forse meno noto di altri, ma per noi di grande rilievo: l'interesse e il sostegno cioè che Patricia Labalme ha rivolto, quale autorevole membro dei *trustees* della Gladys Krieble Delmas Foundation, e grazie al concomitante interessamento del comitato americano Save Venice Inc. e del Programma UNESCO - Comitati privati per la salvaguardia di Venezia, ai progetti di tutela, di censimento ed inventariazione, di consultabilità degli archivi storici della Chiesa veneziana.

Ma prima di accennare più nello specifico a quanto Patricia e la Delmas Foundation hanno fatto nel settore degli archivi ecclesiastici veneziani, sostenendo in vario modo le realizzazioni di questo progetto avviato già sullo scorcio degli anni '80 ed oggi in piena espansione, vorrei tentare di indagare quali possono essere stati, in un itinerario intellettuale quale quello di Patricia Labalme, i presupposti di questa sua singolare e non comune sensibilità per le problematiche di tutela e di consultabilità delle fonti archivistiche veneziane.

A ciò sono sollecitata dalla recente rilettura dei suoi lavori scientifici, cui siamo in queste settimane ricorsi quasi per ritrovarla, per compensare almeno attraverso i suoi scritti la realtà dolente della sua scomparsa.

Patricia Labalme e le fonti archivistiche, dunque. Quelle fonti - come abbiamo avuto occasione di ricordare con gli amici dell'UNESCO - che ella indagava e utilizza-

va con maestria nelle sue ricerche di storia della cultura rinascimentale veneziana, ma che sapeva apprezzare e considerare anche - e forse proprio per questo, perché era studiosa e ricercatrice d'archivio lei stessa - nel loro più generale portato di beni culturali, quale parte cioè - pregiata, articolata, delicata - del complessivo patrimonio di storia e d'arte della città.

E qui la mia personale testimonianza ci riporta al quel luogo cruciale della ricerca archivistica veneziana, la sala di studio dell'Archivio di Stato, che Patricia ha frequentato per molte stagioni - come testimoniano le sue dediche autografe a Maria Francesca Tiepolo sulle sue pubblicazioni donate all'Archivio -, e nella quale, allora come oggi e come nei decenni passati, si realizzava quella fertilissima osmosi di cultura e di professionalità fra studiosi e archivisti, ognuno, per aspetti diversi, alla scuola dell'altro lungo le tappe del cimento euforico della ricerca sulle fonti e della composizione storiografica.

A questi archivi ella giungeva con trepidazione, quasi con venerazione: quali lezioni continuano a giungerci ancor oggi da questi studiosi stranieri, a proposito della loro reverenza, quasi della loro ritualità nel contatto con la documentazione, frutto dell'ascesi di lunghe attese, della loro ordinaria lontananza fisica dalle fonti. A questi archivi ella approdava soprattutto, come nella tradizione delle migliori scuole di metodologia della ricerca, di cui continuano a portare alta testimonianza nuovamente gli studiosi che giungono a Venezia da paesi stranieri, solo e rigorosamente al termine di un itinerario che prevedeva l'analisi previa e l'utilizzo intensivo della bibliografia e delle fonti cronachistiche: i suoi cronachisti, il suo Marin Sanudo; la rassegna gerarchica delle fonti in calce ai suoi lavori: primarie, secondarie, edite e inedite; e il rigore di questa scuola filologica...; fonti che interpellava pertanto in modo accortamente mirato, incrociandone abilmente l'eloquio con altre testimonianze dal tenore per l'appunto cronachistico o epistolare, o letterario.

Di tal genere i suoi affondi nei registri del *Senato Secreto* o del *Senato Terra* per ricostruire le tappe della carriera politica del suo Bernardo Giustinian, o le implicanze politiche dei precoci tentativi di canonizzazione di Lorenzo Giustiniani ("No Man but an Angel", 1993); o il ricorso, puntuale ma certamente residuale rispetto ai testi letterari e ai saggi critici, ai *Riformatori allo studio di Padova* e ai *Provveditori sopra pompe* per i suoi precoci e brillanti scritti di storia delle donne, quelle *learned women*, che in differenti modi riuscirono ad esercitare nei secoli passati, *beyond their sex*, le arti della cultura e dell'erudizione - a Venezia in particolare, ma su uno sfondo ben più vasto di tematiche, suor Arcangela Tarabotti e Elena Cornaro Piscopia - e le cui vicende Patricia ha illustrato con partecipe adesione nel volume da lei curato (e

introdotto con pagine memorabili per acume e sintesi storiografica) del 1980.

E ancora il fondo del *Consiglio di X*, interpellato nelle serie dei *Misti* e dei *Criminali*, sempre a fianco dell'onnipresente Sanudo, vero palinsesto di tutte le sue indagini, per le ricerche sulle devianze sessuali e sulla loro repressione.

E infine, per tacere di altri testi, quell'esegesi impeccabile del testamento redatto da Bernardo Giustinian il 5 marzo 1498, cinque giorni prima della sua morte, ("The Last Will of a Venetian Patrician", 1976, nella miscellanea in onore di P.O. Kristeller), ricca di risonanze paleografiche e diplomatiche, in cui a partire da un unico documento, ancorché pervenutoci in due versioni, (una all'Archivio di Stato fra le carte del notaio Niccolò Rosso parroco di San Geminiano, e l'altra al Correr), Patricia ricapitola, fra l'analisi di disposizioni e legati, un intero ambiente culturale, politico e devozionale, intessendo echi e relazioni dal vastissimo raggio.

Non ci stupisce dunque la sensibilità di una studiosa di tal fatta nei confronti delle problematiche di tutela e di consultabilità delle fonti archivistiche veneziane. Tutte le fonti, e fra esse quelle ecclesiastiche, oggetto in questi anni di un'organica operazione di salvaguardia, recupero e catalogazione nell'ambito di quel progetto "Arca" che, con il sostegno e la sinergia del Patriarcato di Venezia, del Ministero per i beni e le attività culturali e della Regione Veneto, è impegnato a mettere a disposizione per la ricerca, tramite una dettagliata operazione di censimento e inventariazione, non solo i fondi della Curia, ma pure quelli delle numerose parrocchie e di altre realtà associative della diocesi di Venezia.

Fonti pregiate e non fungibili - basti pensare solo ai registri canonici riportanti dalla metà del Cinquecento le notazioni di battesimi, matrimoni e morti; ma anche ai numerosissimi archivi di confraternite e associazioni che vanno emergendo entro o a fianco di quelli parrocchiali -; fonti sovente conservate ancora presso la loro sede sul territorio, e sulla cui reale consistenza poco se non nulla si sapeva, risultando assai problematica qualsiasi forma di consultabilità.

Non sono pochi gli archivi parrocchiali veneziani che, grazie al sostegno della Gladys Kriebel Delmas Foundation propiziato personalmente da Patricia Labalme, e all'interessamento del comitato americano Save Venice Inc., hanno potuto essere riordinati e inventariati secondo criteri e presupposti scientifici condivisi dall'intero progetto: da quello dei Santi Giovanni e Paolo, a quello dell'Angelo Raffaele e di San

Nicolò dei Mendicoli, a San Felice e Santa Sofia, ai Gesuati con Sant'Agnese, San Vio, San Gregorio.

La concomitanza di gran parte di questi interventi sugli archivi di chiese veneziane con alcune impegnative iniziative di restauro intraprese dai Comitati a vantaggio di architetture, opere pittoriche o scultoree delle stesse chiese, ha sottolineato l'unitarietà dell'intervento sul complesso dei beni culturali, archivistici compresi in queste realtà. Particolarmente significativa ci è parsa poi l'intuizione, di cui Patricia e la Delmas Foundation si sono fatte portatrici, dell'indispensabilità della consultazione, e quindi dell'ordinamento e dell'inventariazione, degli archivi parrocchiali e delle fabbricerie in occasione della predisposizione di progetti di restauro.

Con la sua fiducia Patricia ci ha insegnato che anche un catalogo di beni culturali, specie se compilato con l'accuratezza oggi richiesta per ogni settore disciplinare dagli *standard* descrittivi internazionali, specie se redatto su supporti e con tecnologie che non rischino l'obsolescenza, specie se improntato ad un unitario e riconoscibile progetto culturale, è anch'esso una parte del patrimonio dei beni culturali di una comunità.

Da ultimo il sostegno di Patricia e dei *trustees* della Delmas Foundation si era orientato ad un progetto ancor più ambizioso e lungimirante, quello del trasferimento in rete, nel quadro di sistemi informativi archivistici condivisi con le più aggiornate sperimentazioni della Direzione generale per gli archivi del Ministero, dell'intero catalogo informatizzato degli archivi storici della Chiesa veneziana: progetto che, grazie anche all'impegno del Centro di ricerche informatiche per i beni culturali della Scuola Normale di Pisa, è ora giunto alle sue prime realizzazioni.

Con Patricia abbiamo condiviso dunque alcuni fra i nostri più innovativi progetti.

Ma abbiamo condiviso soprattutto un sogno: che questo patrimonio documentario ecclesiastico veneziano, pervenutoci dai secoli passati nella sua delicata fragilità fisica e nella sua incommensurabile ricchezza di testimonianza e di fonte, potesse essere adeguatamente conservato e restaurato, conosciuto, indagato; che aggiornati strumenti di consultazione informatica e telematica facilitassero le ricerche degli studiosi, anche di quelli più lontani da Venezia; che questi archivi ecclesiastici potessero, in definitiva, essere consegnati, come memoria delle comunità ecclesiali e come beni culturali dell'intera società civile, ad un futuro di tutela e di consultabilità.

In questo futuro Patricia continuerà ad essere con noi.

XVII anniversario della morte di don Germano

Venerdì 26 settembre alle ore 19, ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano
per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano
che sarà presieduta da mons. Lucio Cilia.



PROPOSTE DI LETTURA

G. BERNARDI - B. BERTOLI - L. F. CAPOVILLA, *Il Patriarca Roncalli e le sue fonti. Bibbia, Padri della Chiesa, Storia*, a c. di B. Bertoli, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 2002, 191 p., € 12,50.

Cinquant'anni sono trascorsi dall'ingresso a Venezia di Angelo Giuseppe Roncalli: era infatti il 15 marzo 1953. In singolare coincidenza con questo anniversario, appare il volume *Il Patriarca Roncalli e le sue fonti: Bibbia, Padri della Chiesa, Storia*, di Gianni Bernardi, Bruno Bertoli e Loris Francesco Capovilla, nel quale sono raccolti alcuni saggi, frutto delle iniziative volute dalla comunità ecclesiale veneziana in occasione della beatificazione di papa Giovanni XXIII. Il volume, presentato nella collana "Figure della Chiesa di Venezia", rappresenta una parte della riflessione della comunità lagunare sulle figure preminenti che l'hanno guidata; e bene fa la Chiesa veneziana a riflettere sull'eredità lasciata dai suoi pastori, a maggior ragione se si tratta di una figura, come quella di Angelo Roncalli, che ebbe un ruolo così importante nel rinnovamento della Chiesa.

Nel leggere questi saggi è difficile, tuttavia, sottrarsi alla tentazione di pensare, oltre che al patriarca di Venezia, al futuro pontefice e all'evento fondamentale da lui promosso: il Concilio Ecumenico Vaticano II. Con l'ingenuità che si perdona ai non specialisti, ho letto le pagine di questo volume alla ricerca non tanto delle fonti del patriarca Roncalli (come propongono gli autori), quanto delle ispirazioni del movimento conciliare che da Roncalli trasse origine. Ho cercato di capire, insomma, se nella predicazione veneziana e soprattutto nei caratteri della meditazione biblica, patristica, storica di Angelo Roncalli, patriarca di Venezia, si possano rintracciare i germi della formidabile ispirazione che lo portò a indire il Concilio: quale coscienza aveva papa Giovanni del movimento di rinnovamento a cui egli stesso, con la convocazione del Concilio, avrebbe dato spazio? come comprendeva i temi fondamentali su cui, successivamente, i Padri conciliari avrebbero dibattuto: il rapporto con il mondo moderno e i non credenti, l'evangelizzazione, l'ecumenismo, il ritorno alla Parola di Dio, il rinnovamento della liturgia? e, soprattutto, possiamo considerare quelle fonti che Capovilla, Bernardi e Bertoli ci spiegano essere alla base della meditazione di Roncalli, l'origine della riflessione che portò al Concilio? In fondo, infatti, il Concilio, riconsiderando i rapporti tra la Chiesa e, da una parte il mondo moderno, dall'altra le sue fonti originarie - la Sacra Scrittura e la meditazione dei Padri della Chiesa - ci riporta con prepotenza a quelle stesse fonti delle quali il volume rintraccia la presenza nella predicazione veneziana di Roncalli.

I saggi di Gianni Bernardi e Bruno Bertoli pongono più di qualche interrogativo almeno a chi si immagini un Angelo Roncalli capace, pure nella sua mitezza e umiltà, di comprendere i grandi movimenti della storia alla luce della fede, e di trovare da questa comprensione profonda, arricchita dalla lunga esperienza diplomatica, la forza e l'illuminazione per indire il Concilio. L'immagine che si trae da questo volume è in parte diversa e offre spunto a nuovi interrogativi e riflessioni. Vorrei sottolineare in particolare due aspetti:

1. Il ricorso alle tre fonti cui sono dedicati i saggi di Bernardi (Bibbia e Padri) e di Bertoli (la storia) non ha quasi mai un forte spessore culturale. "Il gusto per la storia" - così titola Bruno Bertoli il suo saggio - non è il gusto della comprensione dei grandi avvenimenti che attraversarono la prima metà del Novecento e delle loro origini; ma nemmeno si tratta di una visione di largo respiro sulla modernità. Sembra più semplicemente una riflessione sulle "coincidenze misteriose della vita e della storia", fondata spesso sul piacere della piccola scoperta, su letture anche approfondite, ma non elaborate, bensì utilizzate in contesti omiletici e pastorali per trarre l'ispirazione, spesso, di una considerazione spirituale. Con le debite distinzioni, considerazioni analoghe possono essere svolte a proposito della riflessione biblica e patristica. Se la preoccupazione di riportare il popolo cristiano alla lettura della Parola di Dio, di farne il fondamento della catechesi, risulta costantemente dalla predicazione roncalliana, risulta altresì evidente - come sottolinea Gianni Bernardi nel saggio "Lettura sapienziale della Bibbia" - che scarsa era l'attenzione a una esegesi storica della Bibbia, all'ermeneutica e al rinnovamento degli studi biblici che stavano consolidandosi anche all'interno del mondo cattolico e in parte erano già stati accolti da Pio XII. Non diverso è quanto si desume dal saggio di Bernardi sul rapporto con la tradizione dei Padri: "... la passione di Roncalli per i Padri, pur non priva di competenza, è però segnata più da un contesto di preghiera e di prospettiva pastorale che di approccio critico" (p. 103).

2. La prima preoccupazione di Angelo Roncalli è sempre di tipo pastorale. Il diplomatico lascia, a Venezia, il campo al pastore. Roncalli è vicino al suo popolo, ai laici e ai preti. Per questo le sue fonti, soprattutto la Bibbia e i Padri, sono proposte come le fonti dell'esercizio quotidiano della *sequela*. Quando invita a leggere la Bibbia, è il pastore che parla: il pastore preoccupato che la Sacra Scrittura sia la fonte della predicazione e della catechesi, che essa entri attivamente nella vita e nella meditazione dei cristiani, ma soprattutto nella predicazione dei pastori. Il fastidio per certa predicazione trasandata e infarcita di pietismo emerge con chiarezza dal richiamo di Roncalli: "La gente ascolta e si rende conto se il sacerdote divaga: se trova subito la strada delle menti e dei cuori: se sa

dove vuole andare a finire. E giudica severamente il tono polemico, la forma trasandata, l'abuso di riferimenti pietistici a tutto scapito della pietà solida e sicura" (p. 88).

Bibbia, Padri e Storia come fonti sì, ma fonti di ispirazione pastorale. La riflessione sul papa del Concilio, a questo punto, si apre a una nuova luce. Pare evidente, dai saggi di Bruno Bertoli e Gianni Bernardi, che è difficile rintracciare l'ispirazione del Concilio direttamente in una riflessione dettata da quelle stesse fonti di cui era intessuta la predicazione di Angelo Roncalli. Né le riflessioni sulla storia, né quelle sulla Bibbia o sui Padri sembrano costituire la premessa per l'avvio di un confronto del cristiano con il mondo moderno. Semmai, anche su quell'atto fondamentale domina la sensibilità pastorale: è l'attenzione al fratello, all'uomo di buona volontà, che apre la via al Concilio. Il rapporto con le fonti, probabilmente, esiste, ma è mediato dall'attenzione alla "voce dei popoli e delle famiglie": quella stessa voce di cui Roncalli, in occasione della crisi cubana, chiedeva l'ascolto a Krushev e a Kennedy. Se la meditazione biblica, patristica e storica stanno alla base della spiritualità e dell'azione roncalliana, non direttamente da lì deriva la proposta di raccogliere i vescovi in Concilio. L'idea sembra invece essere il frutto di una disarmante disponibilità a farsi strumento dello Spirito. È questo quanto traspare, sembra a me, dal *Giornale dell'anima*. Il Concilio appare il frutto di una disponibilità ad assecondare "le buone ispirazioni della grazia di Gesù, che presiede al governo del mondo, e lo conduce alle più alte finalità della creazione, della redenzione, della glorificazione finale ed eterna delle anime e dei popoli". Le "buone

ispirazioni" del Signore, accolte *simpliciter et confidenter*, sono richiamate dalle pagine finali del diario quando, riassumendo le "grandi grazie fatte a chi ha poca stima di sé stesso, ma riceve le buone ispirazioni e le applica in umiltà e fiducia", Roncalli scrive: "Senza averci pensato prima, metter fuori in un primo colloquio col mio Segretario di Stato il 20 gennaio 1959, la parola di Concilio Ecumenico, di Sinodo diocesano e di ricomposizione del Codice di Diritto Canonico, e contrariamente ad ogni mia supposizione o immaginazione su questo punto".

Leggendo le pagine di questo libro, se ne trae insomma l'impressione che Bibbia, Padri della Chiesa e Storia siano state fonti più della meditazione e della riflessione pastorale di Roncalli che della sua azione apostolica la quale, pure arricchita dalla meditazione su quelle stesse fonti, traeva nondimeno i suoi principali motivi nell'attenzione alle persone, e nella disponibilità a farsi strumento dell'ispirazione divina. La Chiesa del Concilio, la Chiesa che torna, con la coscienza critica arricchita dall'analisi scientifica, alle sue fonti per confrontarsi con la storia, non sembra presente al Roncalli veneziano, che pure a quelle fonti si rifà per riaffermarne il ruolo fondamentale nella meditazione del cristiano.

Se questa lettura, che pure va al di là di quanto gli autori si propongono nel volume in questione, possa essere sostenibile, ce lo potranno forse dire gli autori stessi, sviluppando, alla luce delle conoscenze attuali, il tema del rapporto tra gli anni veneziani di Angelo Roncalli e quelli romani di Papa Giovanni XXIII.

Enrico Zaninotto

VOLUMI RICEVUTI IN DONO

Da Giulio Bettolo

SALERNO L., *Pittori di paesaggio del seicento romano*, voll. I-II, Istituto italiano di Credito Fondiario, Roma, 1976.

BUSIRI VICI A., *Trittico paesaggistico romano del settecento*, Istituto italiano di Credito Fondiario, Roma, 1975.

SEGRE V., *Israele una società in evoluzione*, Rizzoli, Milano, 1973.

GUERRIERO A., *Quaesivi et non inveni*, Mondadori, Milano, 1974.

CALIMANI R., *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano, 1990.

EBAN A., *Storia del popolo ebraico*, Mondadori, Milano, 1973.

Da Roberto Tagliaferri

TAGLIAFERRI R., *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico pastorali*, CLV, Roma, 1990.

TAGLIAFERRI R., *Celebrare il ministero di cristiano: sposarsi nel Signore*, estratto da *L'adattamento del rituale del matrimonio per la chiesa italiana*, CLV, Roma, 1996.

Da mons. Ezio Memo

ALTAN A., *La Bibbia: il Pentateuco*, voll. I-II, Pubblicazione a cura della Scuola Grande di S. Maria del Carmelo, Venezia 1992 - 1993.

ALTAN A., *La Bibbia: Giosuè, Giudici, Rut I-II vol, Samuele*, Pubblicazione a cura della Scuola Grande di S. Maria del Carmelo del Carmelo, Venezia 1992 - 1993.

Da Carla Menegazzi

MONTICONE A., *La generazione del Concilio*, AVE, Roma, 1986.

Da Giovanni Benzoni

BANFI A., *Verità e testimonianze: Germano Pattaro: un percorso nella storia della teologia contemporanea 1925 - 1965*, pro manuscripto (tesi di laurea), Milano, a.a. 1988 - 1989.

Da Amos Luzzatto

La rassegna mensile di Israele, vol. XIV, n° 1 (aprile 1948); vol. XX, n° 12 (dicembre 1954) - vol. LXVIII, n° 12 (dicembre 2002).

Dalla Fondazione "Venezia per la ricerca sulla pace" *Annuario della pace. Italia / maggio 2000 - giugno 2001*, Asterios editore, Trieste 2001.

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XVI, n. 2 - aprile-giugno 2003 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO

	_____ pag. 1		_____ pag. 10
GLOBALIZZAZIONE E FEDI VIVENTI <i>Giorgio Guelmani</i>		SAN FRANCESCO, IL SANTO DELLE CONTRADDIZIONI <i>Fabio Scarsato</i>	
	_____ pag. 8	_____ pag. 12	
BIG-BANG E/O CREAZIONE? UNA PROSPETTIVA TEOLOGICA <i>Riccardo Battocchio</i>		PER PATRICIA LABALME <i>Francesca Cavazzana Romanelli</i>	
			_____ pag. 14
		DALLA BIBLIOTECA PROPOSTE DI LETTURA <i>Enrico Zaninotto</i> VOLUMI RICEVUTI IN DONO	

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.

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.

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

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

Direttore
Marco Da Ponte

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

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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: grafarti@libero.it