



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 XXV - n. 1 - Gennaio-Marzo 2012 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Nuove prospettive
di collaborazione*

Con il 2012 è iniziato il venticinquesimo Anno di vita del Centro Pattaro e della sua rivista “Appunti di teologia”. Dopo aver fatto memoria di don Germano nello scorso mese di settembre, ci apprestiamo a dare nuovo impulso alla vita del Centro, contando anche sulla collaborazione del nuovo Consiglio direttivo.

Si tratterà di trovare energie e occasioni nuove, mantenendo nello stesso tempo le linee-guida che hanno contraddistinto il Centro e la sua rivista fin dall’inizio e che i nostri lettori conoscono ormai molto bene: attenzione all’ecumenismo, “alta divulgazione” della teologia, “appunti” e materiali per favorire l’aggiornamento teologico dei laici.

Come segno esteriore di questo rinnovamento, abbiamo voluto dare una nota di colore alla nostra testata e così ringiovanirla un po’, rispettando comunque la sua ormai ben consolidata identità; abbiamo avuto numerosi riscontri, infatti, che sono gradite la qualità dei contenuti e la sobrietà dell’immagine da noi proposte. Speriamo, perciò, che questi piccoli cambiamenti possano rendere più apprezzato il nostro servizio e ci aiutino ad avere un rapporto più dinamico con i nostri lettori.

Ricordiamo anche che la nostra rivista è sempre aperta a contributi e interventi di tutti coloro che vorranno proporci qualche riflessione (che potrebbe essere ospitata nella rubrica “Teologia oggi”) oppure segnalare un libro meritevole di lettura e utile per la formazione teologica dei nostri amici.

Nella quartina interna del fascicolo è contenuto un dialogo, condotto nei mesi scorsi, al quale hanno partecipato alcuni membri del Consiglio direttivo: si è provato a delineare alcune ipotesi di ampliamento del ventaglio dei nostri “Appunti”, coinvolgendo altri istituti e scuole che si occupano di formazione teologica nella nostra diocesi.

Marco Da Ponte



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

PREDICAZIONE DEL PASTORE BERND PRIGGE
DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA DI VENEZIA

È nostra tradizione pubblicare le predicazioni pronunciate in occasione dell'incontro di preghiera che si svolge tutti gli anni nella Basilica di San Marco durante la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani. Il testo biblico per l'incontro di quest'anno, svoltosi il 19 gennaio 2012, è stato 1Cor 15,51-58. Purtroppo, possiamo pubblicare soltanto il sermone del pastore Prigge, perché mons. Bettazzi, che ha tenuto la predicazione per parte cattolica, non aveva un testo scritto né era stata prevista una registrazione.

Cari fratelli e sorelle,
in questi giorni della Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani osserviamo quanto c'è di bello nelle nostre chiese: le nostre celebrazioni in comune, il nostro grande interesse l'uno per l'altro, i rapporti fraterni. In pochi giorni viviamo molto della bellezza della fede; della varietà dell'ecumenismo; dello spirito di Dio che apre i nostri cuori l'uno per l'altro. Una settimana del genere è un'eccezione? È solo uno scambio di gesti amichevoli e cortesi? È solo uno spettacolo per i laici perché sono loro che spingono sempre più verso l'ecumenismo? No. Voglio dire: la Settimana di Preghiera ci insegna i diversi dialetti della fede. Non vengo soltanto tollerato con la mia verità, ma non vengo nemmeno abbandonato da altri con la loro verità.

Che cosa ci separa in realtà nella fede? Gli uni indicano la salvezza di Dio in sette sacramenti, gli altri in due: questo ci separa? Gli uni sottolineano la forza di Dio, gli altri prendono nota anche della forza dell'uomo: questo separa le chiese? Gli uni amano le immagini e l'espressione esteriore, gli altri sono scettici per quanto riguarda le immagini e amano piuttosto le parole. E allora?

Sono diversi talenti delle chiese che sono cresciuti nelle diverse situazioni storiche. Danno alle singole chiese il loro volto specifico; perché dovrebbero essere il motivo della separazione delle chiese?

Un teologo luterano ha detto nel diciassettesimo secolo: "*In necessariis unitas - in dubiis libertas - in omnibus caritas*" (Rupertus Meldenius). In italiano: "In ciò che è necessario ci sia l'unanimità; in ciò che è dubbio la libertà; in tutto ci sia l'amore per il prossimo".

L'affermazione centrale che unisce tutte le chiese si trova nel testo biblico cui ci riferiamo. È la trasformazione dell'uomo attraverso la fede che presuppone una cosa senza la quale oggi non saremmo qui in questa magnifica basilica: il messaggio centrale del cristianesimo è il superamento della morte. Senza questo vangelo vissuto da Gesù, non saremmo seduti qui. La resurrezione dei morti a quel tempo veniva negata da alcuni, ma Paolo è sicuro di quel che dice.

Nel nostro testo Paolo si appella contro una falsa credenza della resurrezione: gli uomini non risorgeranno in carne e ossa perché sono cose effimere. Paolo dice anche che i suoi contemporanei vivranno il Giudizio universale ancora nella loro vita terrena poiché non tutti saranno "addormentati" al momento nel quale "si sentirà l'ultimo suono di tromba" (1Cor 15,51s.).

L'uomo oggi non vive più nella consapevolezza che Gesù arriverà presto e che ci sarà la fine di tutti i giorni. L'uomo non ha fretta e pensa di avere tempo per potersi preparare (un giorno, chissà quando) a tutto questo. In Paolo invece il tempo incalza; non c'è un'attesa paziente per vedere cosa succederà. I tempi sono maturi per prendere una decisione e per professare la propria fede in Cristo. Nei giovani vediamo che spesso vorrebbero cambiare qualcosa in fretta. Sovente i più vecchi sorridono, consigliano loro di essere pazienti e pensano: "I giovani sono così, ma faranno esperienza che ogni cosa va fatta a suo tempo". Quando avevo quattordici anni, per un po' mi rifiutai di salire in macchina. Era il periodo delle piogge acide e morivano i boschi. Mi spostavo soltanto in bici o in treno; allora, volevo salvare il mondo e non avevo nessuna pazienza per i politici che facevano solamente lunghi dibattiti. "È piuttosto folle una rinuncia all'automobile", si potrebbe pensare oggi, ma a volte vorrei invece che ci fosse una dose più grande di questa determinazione nelle azioni e meno questo rimandare alle calende greche. Certo, si deve riflettere attentamente prima di agire, sia nelle cose personali che in quelle ecumeniche. Eppure una certa quantità di "santa impazienza" la dovremmo conservare. Qualcuno una volta mi disse: "Il mobile preferito dal diavolo è la panca lunga" perché in tedesco rimandare alle calende greche si dice "*auf die lange Bank schieben*", cioè spingere sulla panca lunga. Per Paolo non c'era alcun dubbio: la trasformazione del mondo è vicina e il tempo per prendere una decisione stringe.

La trasformazione attraverso la fede. È questo il secondo pensiero che troviamo nel testo. Che cosa significa trasformazione? Nel nostro testo in concreto significa che il corpo materiale si trasforma in un corpo immortale. Si intende però qualcosa di più ampio: la forza della morte nel suo insieme, che riguarda anche la nostra vita attuale, viene "inghiottita" dalla vittoria della fede: "La morte è stata inghiottita nella vittoria" (1Cor 15,54). È un messaggio liberatorio. E una dichiarazione fondamentale per la nostra fede.

È interessante il fatto che spesso alla fede si associ qualcosa di pesante; tanti pensano che la vita venga limitata dalla fede; dai credenti ci si aspetta che si comportino in maniera esemplare, che vadano regolarmente in chiesa, che abbiano una buona conoscenza dei precetti e delle tradizioni. Si pensa: "chi crede ha vita dura perché ha tanti doveri". In realtà è esattamente il contrario: chi crede può guardare con gioia verso il cielo. La fede allarga l'orizzonte, libera

dal “pungiglione” (15,54) del quale si parla nel nostro testo. All’uomo viene tolto un peso enorme; la fine terrena è un nuovo inizio celeste, questa è la speranza. E con questa speranza si vive più leggeri e con più slancio. “Hai guidato al largo i miei passi” ci dice l’uomo in preghiera nei salmi (Salmo 31,9). E questa speranza ci unisce anche nell’ecumenismo. Per questo non dobbiamo avere paura nel dialogo fraterno e possiamo parlarci in modo schietto poiché abbiamo la stessa speranza alla base che ci dà slancio. A volte litighiamo perché anche in una famiglia si litiga. È proprio allora che si vede quanto si è legati l’uno all’altro se si ha il coraggio di contraddire l’altro e di sostenere una diversa opinione.

Parlare di vittoria in relazione alla fede come fa qui Paolo ci sembra un po’ inconsueto. Il legame mentale tra la parola “vittoria” e la lotta è veloce. In realtà per Paolo la fede significa devozione; non è qualcosa di statico, la fede è in movimento; mi devo continuamente abbandonare al messaggio della croce e della resurrezione. Anche Martin Lutero aveva riconosciuto che soltanto a pochi è dato di essere sempre saldi nella fede. Della vita cristiana diceva: “Non si tratta di essere devoti, ma di diventarlo; non si tratta di essere sani, ma di diventarlo; non è un essere, ma un divenire; non è una calma, bensì un esercizio. Non lo siamo ancora, ma lo diventiamo. Non è ancora fatto e successo, ma è in corso ed è nello slancio. Non è la fine, è il cammino.”

A tutti coloro che sono alla ricerca di Dio spalanchiamo le porte delle nostre chiese; portiamo loro comprensione, anche quando fanno domande in modo critico verso la nostra fede che spesso è poco credibile.

Ecco il terzo punto del testo della nostra predica: devo

mostrare la fede con le azioni altrimenti è morta, sterile, poco credibile. Paolo scrive: “Perciò, fratelli miei carissimi, rimanete saldi e irremovibili, progredendo sempre più nell’opera del Signore, sapendo che la vostra fatica non è vana nel Signore” (15,58).

La conseguenza della trasformazione attraverso la fede non è l’indifferenza verso le cose terrene. I fedeli si dovrebbero impegnare sempre più “nell’opera del Signore” (1Cor 15,58). Con ciò si intende la carità, la fondazione di comunità, la predicazione del Vangelo. Sono sicuro che Dio il giorno del Giudizio universale non chiederà: “eri cattolico, evangelico, ortodosso?”. Chiederà piuttosto come abbiamo vissuto la nostra fede: “Avete diffuso la speranza? Siete stati misericordiosi?”. E sono fiducioso nel fatto che abbraccerà anche quelli che saranno incerti nel dare una risposta perché temono di aver fatto troppo poco.

Cari fratelli e sorelle,

una settimana ecumenica è alquanto faticosa. È complicato prepararsi mentalmente verso gli altri: si deve riflettere a fondo su come si possono integrare gli altri, nessuno deve essere ferito in alcun modo. In molti posti sento dire che ci si è stancati dell’ecumenismo. È così macchinoso. A quanto so io, Venezia è la città più ecumenica d’Italia. Da sempre quest’antica metropoli è in dialogo con altri modi di vedere. Milioni di turisti vengono ogni anno a Venezia e ammirano soprattutto le nostre magnifiche chiese. Venezia è un posto speciale nel mondo, anche dal punto di vista delle sue basiliche. Voglio dire: invece di vederci divisi dalle altre chiese, puntiamo sulla nostra *unica* fede cristiana comune. Non stanchiamoci mai di farci trasformare da Cristo in amore caloroso l’uno per l’altro.

BIBBIA APERTA



SCRITTURA, TRADIZIONE, MAGISTERO*

Patrizio Rota Scalabrini

Il tema del rapporto della Scrittura con la Tradizione e con quella forma precisa della Tradizione che è il Magistero, è certamente oggetto di dibattito per i suoi riflessi ecumenici, ma anche per le ricadute che concretamente ha poi nella pratica della lettura delle sacre Scritture. La relazione tra la Scrittura e la Tradizione può essere indagata comunque in più direzioni.

La prima è quella della stessa formazione della Scrittura. Proprio la dinamica di formazione delle Scritture è strettamente collegata ad un “processo di tradizione”. Questo processo non è sentito come laterale rispetto all’iniziativa di Dio, ma anzi ne è un momento costitutivo. La Bibbia stessa è frutto di un processo di tradizioni. Tale consapevolezza che la Bibbia nasce entro una tradizione è diventata addirittura un metodo di esegesi storico-critica dei testi scritturistici, la cosiddetta “storia delle tradizioni”.

La seconda direzione di indagine è quella della formazione dei principali corpi scritturistici, fino a formare un canone. Certo, a prima vista sembrerebbe darsi una circolarità viziosa tra una fede che funge da principio architettonico di un insieme di libri i quali, a loro volta, svolgono la

funzione di canone per tale fede. Questo circolo vizioso non è realmente tale se si tiene presente la forma testimoniale della rivelazione, per cui il riconoscimento della fede è essenziale al modo storico, determinato ed effettivo del comunicarsi di Dio in Gesù. La Scrittura fa parte di questo atto di riconoscimento della fede.

Studiando il tema del canone bisognerà evitare l’approccio exterioristico, per cui il canone è un fatto tardivo, regolatorio (discutibile) rispetto al centro cristologico. È vero quanto diceva Lutero, ossia che la Chiesa non può attribuire autorità ad un libro che non la possiede, ma d’altra parte è necessario il riconoscimento di tale autorità, posseduta dal libro. Questo processo fa parte della tradizione della Chiesa e sfocia nel riconoscimento del valore canonico della Scrittura.

La terza linea di indagine sulla relazione tra Scrittura e Tradizione riguarda l’interpretazione della Scrittura, la sua ermeneutica e coincide con la questione se la Chiesa sia il luogo originario dell’ermeneutica della Bibbia. È qui che poi si inserisce anche il carisma e il servizio del Magistero.

Tenteremo dunque di riprendere qui alcuni nodi del dibattito, assumendo come punto di partenza un passaggio della *Dei Verbum* (sigla DV) n. 9: “La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine”. Come si vede, non vi sarebbe contrapposizione tra Scrittura e Tradizione; resta però il problema di chiarire come si realizzi questa unità. A questo problema la storia ha risposto in modo non solo diverso, ma dissonante.

1. L'emergere di un problema

Quanto alla storia del rapporto fra Scrittura e Tradizione si possono delineare vari momenti. Va detto che il primo millennio non vede una particolare tensione tra Scrittura e Tradizione; peraltro è anche il momento in cui la verità della Bibbia è accettata senza speciali difficoltà. Si può dire davvero che l'ideale di lettura della Scrittura emergente nel primo millennio è quello espresso plasticamente da Agostino: “La Bibbia va letta sulle ginocchia della Chiesa”. Anzi, si può dire che nel primo millennio il peso maggiore cade proprio sulla “tradizione”.

Le cose cambiano nel secondo millennio, quando si comincia ad avvertire una certa qual tensione fra Tradizione e Scrittura nei movimenti ereticali, anche perché, dietro il termine Tradizione, avanzano costumi, abitudini, usanze, che non sempre appaiono coerenti con l'evangelo, e perché la predicazione si nutre ad un pensiero nominalista (in cui si era arenata la Scolastica), allontanandosi sensibilmente dall'incontro con le Scritture e da una feconda ripresa del pensiero dei Padri.

Una profonda crisi circa la relazione tra Scrittura e Tradizione esplose con la Riforma, che intraprende la strada del principio del “*sola Scriptura*”. Propriamente l'approdo della Riforma al *biblicismo* non fu immediato, al punto che Lutero era pronto, in nome dell'evangelo - qualora fosse stato necessario - a “urgere Cristo contro la Scrittura stessa”.

Concretamente, il ritorno alla Scrittura è favorito da più fattori: innanzitutto l'autorità unica di cui la Bibbia è rivestita da sempre per la fede, la sua antichità che ne fa il classico dei classici, la sua stessa natura di libro (a pochi anni dall'invenzione di Gutenberg), l'impegno per l'edizione critica (Erasmus e le ricerche critiche sul testo del Nuovo Testamento), la traduzione in lingua volgare (il tedesco della traduzione di Lutero). Il programma generale di riforma della Chiesa, proponendo un ritorno alla Scrittura come criterio e verifica della fede, propriamente non dovrebbe stupire, se si pensa a quanto afferma già 2Tm 3,16. Il ritorno alla Scrittura chiesto dai Riformatori era voluto come un dare una solida base alla predicazione cristiana, la quale si stava sempre più allontanando dal fondamento e scivolando su un versante *nominalistico*.

La problematica però si radicalizza ben presto e si trasferisce dalla questione dell'omiletica al piano della controversia teologica e soprattutto del dogma. Non gioverà certo ad un chiarimento sereno ed equilibrato dei problemi il complicato sviluppo delle relazioni tra cattolici e riformati, ben lontano dall'essere immune da influenze

politiche. Forse il punto di vista riformato si avvicina alla Tradizione con un pregiudizio, con una precomprensione che la identifica semplicemente con l'umano e perciò l'appiattisce sulle abitudini, sulle usanze, che non possono certo assurgere ad un piano di assolutezza. Al contrario, è la Scrittura che gode dell'assolutezza; infatti la Scrittura viene identificata tout-court con la parola di Dio. Il rischio è anche quello di trasferire tale assolutezza ad una data interpretazione della Scrittura...

Con la Riforma, comunque, viene a configurarsi un plesso di problemi che travaglieranno la coscienza cristiana moderna e l'allontaneranno dalla pacifica composizione di Scrittura e Tradizione caratterizzante il primo millennio dell'esperienza cristiana. Purtroppo da una parte e dall'altra - mondo protestante e mondo cattolico - mancano la serenità e il distacco necessari per affrontare i problemi in modo non controversistico, e perciò apologetico.

2. Il Concilio di Trento e la reazione cattolica alle tesi della Riforma

Per una risposta articolata alle posizioni assunte dalla Riforma protestante, bisogna aspettare il Concilio di Trento. In esso Scrittura e Tradizione appaiono accostate, e si afferma che il Vangelo e la Tradizione apostolica vengono trasmessi nell'una e nell'altra, sia pure in modo diverso, scritto e non scritto. Infatti il Concilio di Trento affronta la problematica posta dalla Riforma nella sessione IV, con il Decreto *Sacrosancta*. Lo scopo affermato appare, per così dire, identico a quello perseguito dai Riformatori, e cioè di ritrovare l'autentica ispirazione evangelica, proponendosi esplicitamente il fine di “conservare nella Chiesa, eliminando gli errori, l'autentica purezza del Vangelo... fonte di ogni verità che salva e di ogni disciplina morale”.

Il punto discriminante, rispetto alla Riforma, è l'affermazione della coesistenza normativa di Scrittura e di Tradizione. Si afferma allora che

il Concilio è consapevole che questa verità e disciplina è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte, che gli apostoli hanno ricevuto a viva voce da Cristo stesso o, sempre gli apostoli, per dettame dello Spirito Santo, hanno tramandato e che sono giunte fino a noi, quasi trasmesse da mano in mano.

Viene individuata la base di ogni decisione dottrinale, non solo nelle Scritture dell'uno e dell'altro Testamento, e si afferma che le tradizioni apostoliche provenienti sia dalle Scritture, sia dalla Tradizione, sono da accogliere “con pari atteggiamento di devoto rispetto”. Conformemente allo stile perseguito dai precedenti Concilii, si condanna sia chi non accoglie nella loro interezza i libri biblici, sia chi “consapevolmente disprezzi le tradizioni sopra indicate”.

Questo pronunciamento può essere così sintetizzato: le tradizioni apostoliche recepite dal Concilio di Trento si fanno largo tra una serie di usanze cresciute nella storia, usanze in cui allignano però anche abusi non difendibili, abusi che il Concilio vuole appunto riformare. Parla poi di “tradizioni” al plurale, pensando non tanto a dottrine trasmesse a viva voce, quanto ad usanze cariche di significato dogmatico. Perciò il Concilio di Trento non

elabora il rapporto tra la dinamica della trasmissione del Vangelo e le forme in cui esso si conserva, e cioè la dinamica fra la Tradizione e le tradizioni.

a) *La teoria delle due fonti*

È da qui che si sviluppa nella teologia cattolica la teoria delle *due fonti*. Questa teoria intende custodire il dogma tridentino con la sua preoccupazione contenutistica: Scrittura e Tradizione valgono come luoghi di custodia e di reperimento del deposito della fede, e cioè della verità e della disciplina morale ed ecclesiastica di cui l'evangelo è sorgente. La teoria delle *due fonti* si comprende alla luce del contesto in cui emerge, ossia della controversia, e si prolunga in funzione dell'insegnamento dogmatico. Il suo obiettivo è la spiegazione e la difesa del dogma ad oltranza. Si cercano allora le fonti, i *loci teologici*, che giustifichino una particolare dottrina, secondo un ordine estrinseco, che pone in successione materiale testo biblico, testimonianze patristiche, asserzioni del Magistero e, infine, eventualmente le opinioni dei teologi.

Positivamente, la teoria delle due fonti vuole rigettare l'autoreferenzialità della Scrittura, ma lo fa polemicamente, mentre persegue contemporaneamente un'assimilazione della Tradizione al Magistero stesso, teologicamente sovradeterminato. Di fatto questa identificazione fra Tradizione e Magistero diventa enfatica dopo il Concilio Vaticano I, e fotografa la situazione della teologia manualistica fino a ridosso del Concilio Vaticano II.

Chiediamoci ora, però, quale sia il limite più vistoso di questo binomio Scrittura-Tradizione, nella teoria delle due fonti. Va rilevato innanzitutto il parallelismo imperfetto tra le due *fonti* che vengono giustapposte, più che spiegate nella loro necessaria connessione. In secondo luogo questo parallelismo è sbilanciato, in quanto il contenuto della Tradizione conterrebbe tutto quello presente nella Scrittura, ma lo espliciterebbe più di quanto non avvenga nella Scrittura! Usando un'immagine geometrica, sarebbe come un cerchio più ampio, che contiene al suo interno il cerchio più ristretto, quello delle Scritture. Il risultato paradossale è che basta prendere la forma più aggiornata, e cioè la Tradizione proposta nella forma autorevole del Magistero, per conoscere approfonditamente la propria fede. Per inciso va segnalato che il proseguire in tale direzione rende impossibile ogni dialogo ecumenico con il mondo protestante ma, alla fin fine, anche con il mondo ortodosso per la sua diversa concezione del Magistero e del rapporto che esso ha con la Tradizione.

Nell'ottica della teoria delle due fonti, la Scrittura tende a diventare un documento che precede la Tradizione, la quale trova poi la sua espressione formalmente compiuta nelle definizioni magisteriali. Certo, per questa via della giustapposizione si rafforza il carattere non scritto delle tradizioni e, in definitiva, il processo di trasmissione del Vangelo viene perso di vista e con 'tradizione' si intendono puntualmente le fonti extra-bibliche di tale processo.

Per quanto riguarda l'autorità della Scrittura e della Tradizione, il dogma tridentino chiedeva per l'una e per l'altra un *pari rispetto*, poiché entrambe trasmettono l'evangelo. D'altra parte, proprio delimitando con cura il canone delle Scritture, il Concilio custodiva però

un'invalicabile differenza. Ed è questa differenza che viene ribadita dal Concilio Vaticano I per cui, a proposito del tema dell'ispirazione, si condannano due tesi contrapposte. Una è la tesi di coloro che attribuiscono alla Chiesa l'autorità di rendere canonico uno scritto. L'altra è quella che identifica l'ispirazione con l'inerranza, in quanto la Bibbia è ben più al di là di quanto l'infallibilità possa coprire, significare. Eppure questo pari rispetto, nella teoria delle due fonti, non è realmente mantenuto, perché alla fine si dà più rilievo alla Tradizione che alla Scrittura. Non solo, ma la stessa idea di Tradizione è molto impoverita, perché ridotta al Magistero. Questo è il tributo che viene versato al pensiero antimodernista.

Giungiamo così al punto culminante della teoria delle due fonti: l'enciclica *Humani generis* (1950). In essa si afferma che

i teologi devono sempre ritornare alle fonti della divina rivelazione: è loro compito, infatti, indicare in che modo ciò che è insegnato dal vivo Magistero "si trovi, sia esplicitamente, sia implicitamente" nelle Sacre Lettere e nella divina "tradizione". Per di più, l'una e l'altra fonte della dottrina divinamente rivelata contengono tanti tesori di verità, e tanto grandi, da non esaurirsi realmente mai. Perciò nello studio delle sacre fonti, le discipline sacre sempre ringiovaniscono; mentre, al contrario, sappiamo per esperienza che risulta sterile la speculazione... Insieme a tali sacre fonti, Dio diede alla sua Chiesa il magistero vivo, anche per chiarire ed enucleare quanto nel deposito stesso della fede è contenuto solo oscuramente e come implicitamente. E il divino Redentore non ha affidato l'interpretazione autentica di tale deposito ai singoli fedeli, né agli stessi teologi, ma solo al magistero della Chiesa.

È vero che questa enciclica adotta la teoria delle due fonti, ma le andrebbe riconosciuto anche un merito: il ricordare che lo studio delle sacre fonti fa ringiovanire le discipline sacre. E indubbiamente Pio XII, con la *Divino afflante Spiritu* persegue tale ringiovanimento degli studi teologici mediante l'incontro con le Scritture, a dispetto di quanto porterebbe a concludere la teoria delle due fonti con la subordinazione effettiva, anche se non teorizzata, della Scrittura alla Tradizione o, meglio, al Magistero.

b) *Nuovi fermenti*

L'approccio controversistico implicato da questa teoria delle due fonti ha comunque, nel secolo XX, il tempo contato, poiché si sviluppa il movimento ecumenico e un nuovo spirito entra anche nella riflessione teologica, sia sul versante protestante che su quello cattolico. Per il versante protestante ricordiamo qui il *Rapporto di Montreal*, del 1963, pubblicato dalla IV Conferenza mondiale di *Fede e Costituzione*. Tale documento pone l'accento su una duplice evidenza presente nell'esperienza protestante: la prima è che la Bibbia nasce dentro una tradizione, la seconda è che ogni chiesa vive 'di' e 'con' una propria tradizione. Si chiede allora, come premessa, di adottare la distinzione fra *Tradizione* (con la T maiuscola), *tradizione* (con la t minuscola) e *tradizioni* (al plurale). Vi è cioè una distinzione tra il Vangelo trasmesso, il processo di tradizione e le sue forme storiche. Con queste premesse si

giunge ad una formulazione molto impegnativa: “Possiamo dire che esistiamo come cristiani grazie alla Tradizione del Vangelo (la *parádoxis* del *kerygma*), attestata nella Scrittura, trasmessa nella e dalla chiesa per la potenza dello Spirito Santo”. Altro elemento importante di questo documento è l’aver intrecciato la questione della Scrittura con quella del *simbolo della fede*, e questo indica una volontà di ricercare un certo equilibrio nella questione del rapporto fra Scrittura e Tradizione.

Sul versante cattolico, il pensiero teologico è in fermento e la fine del controversismo è segnata ufficialmente dal documento conciliare della *Dei Verbum*, in cui è assunta la prospettiva dell’unica fonte, rigettando il documento originale che parlava ancora delle due fonti. Non poteva esserci un sancire in modo più autorevole il superamento delle contrapposizioni implicato dalla teoria delle due fonti, se non attraverso la voce del Concilio. È emblematico l’ultimo paragrafo della DV 10:

È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l’azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime.

3. La prospettiva della Dei Verbum

La DV vede come unico principio teologale l’azione dello Spirito Santo, inviato dal Crocifisso risorto, unico mediatore e pienezza di tutta la rivelazione. È quest’unico principio che presiede quindi all’interconnessione tra Scrittura e Tradizione, in vista della salvezza. È così affermata chiaramente l’inseparabilità tra Scrittura e Tradizione: “La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine” (DV 9); lo stesso principio è ribadito in DV 21 e DV 24. Si noti, qui, come per il Concilio Vaticano II la Tradizione (al singolare) compendi una pluralità di tradizioni, in quanto “la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede” (DV 8). Il Concilio, nella DV, ha dunque cambiato paradigma, considerando la rivelazione divina nella sua natura storica (storia della salvezza) e nella sua centralità cristologica, aprendo così la strada ad una considerazione del rapporto fra Scrittura e Tradizione su basi storiche. Però va riconosciuto che sia il Concilio di Trento che il Concilio Vaticano II non distinguono la Tradizione apostolica originaria e le tradizioni ecclesiali. Qui si inserisce concretamente il compito del dialogo ecumenico, che è il laborioso e delicato compito attuale, in cui si considerano le tradizioni confessionali e culturali come incarnazioni della Scrittura-Tradizione, senza però cadere nello schema controversistico.

4. Il compito del Magistero

Si pone dunque la domanda su quale sia il compito del Magistero, rispetto alla Scrittura e al nesso della Tradizione con essa. Ebbene, per la DV, Tradizione e

Scrittura costituiscono un unico deposito. Nasce perciò la questione del ruolo effettivo del Magistero, che secondo una consapevolezza già espressa dal Concilio Vaticano I, avrebbe il *munus authenticae interpretandi*: “L’ufficio poi d’interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo” (DV 10). Gli studiosi annotano che per il Magistero non si afferma chi abbia il *munus constituendi* oppure il *munus perficiendi*. Concretamente, il Magistero è un ministero specifico, da svolgersi in una *singularis conspiratio* con i fedeli. È quindi un compito da attuare *pie, sancte et fideliter* all’interno del popolo santo di Dio. Ecco la formulazione conciliare:

La sacra tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa; nell’adesione ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, persevera assiduamente nell’insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni, in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca tra pastori e fedeli una singolare unità di spirito (DV 10).

Il testo conciliare cita At 2,42, collocando in tal modo l’esercizio del Magistero all’interno delle quattro perseveranze necessarie alla vita della Chiesa, costituenti per così dire le quattro colonne portanti dell’edificio della Chiesa, quale “casa” della parola di Dio.

D’altra parte se il rischio della teoria delle due fonti era quello di subordinare ultimamente la Scrittura alla Tradizione-Magistero, questo rischio viene superato non semplicemente asserendo la superiorità della Scrittura sulla Tradizione, ma piuttosto l’eccedenza della parola di Dio sulla Scrittura e sulla Tradizione. Se la Tradizione insieme alla Scrittura costituiscono un unico deposito della parola di Dio, ciò significa che questa trascende, supera sia la Scrittura, sia la Tradizione, e quindi anche il Magistero. Per il Concilio anche la Scrittura è sottoposta alla parola di Dio, ma non nel senso della teoria delle due fonti, come se la Scrittura fosse caratterizzata da una non-sufficienza. Infatti in quest’ottica si ricorreva allora ad una complementarietà materiale, assicurata dalla Tradizione che integrava ciò che la Scrittura non dice, non esplicita. L’eccedenza della parola di Dio riguarda anche la Tradizione, e questo è chiaramente asserito dal Concilio allorché afferma che il Magistero “non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve” (DV 10).

La prospettiva nuova, assunta dalla *Dei Verbum*, si realizza attraverso il recupero di un’idea di Rivelazione non dottrinalistica, ma personale, storico-comunionale e, in definitiva, cristologica. La Rivelazione non è ‘qualcosa’ che Dio fa sapere all’uomo, ma è Dio che si dona in Cristo ed entra nel dramma della libertà. Scrittura e Tradizione sono espressione della natura testimoniale dell’autocomunicarsi di Dio in Cristo. Se si facesse valere nuovamente un concetto dottrinalistico di Rivelazione, allora si riaffaccerebbe una variante della teoria delle due fonti, perché si riediterebbe la concezione per cui la Tradizione-Magistero avrebbe il vantaggio di esplicitare in modo più chiaro ed attuale il contenuto della Scrittura, rendendo l’approccio ad essa facoltativo e, in definitiva, superfluo.

Se invece si fa valere il carattere personale della Rivelazione, la Scrittura appare davvero insostituibile per entrare nel dialogo tra Dio e l'uomo, un dialogo in cui Dio parla agli uomini "come ad amici".

La prospettiva conciliare apre un nuovo compito agli studi biblico-teologici: elaborare una poetica della Scrittura, che superi una riduzione contenutistica di essa, quasi fosse semplicemente un repertorio di proposizioni da credere. Questa poetica dovrà mostrare come si configura il senso del testo, che consente un accesso alla verità teologica di Gesù Cristo e alle ragioni della sua universalità.

5. Scrittura e Tradizione nella prospettiva dell'ermeneutica

Nondimeno, resta una validità del principio del *sola Scriptura*. Esso può e deve valere come richiamo all'autenticità dei valori evangelici, che non devono essere offuscati da usi ed abusi. Tale principio, però, non può valere sotto il profilo ermeneutico, perché non si può uscire in alcun modo dal circolo ermeneutico, il quale ostende come un testo esista solo in una tradizione di lettura, che è la necessaria precomprensione del testo.

La tematica del rapporto tra Scrittura e Tradizione si arricchisce così, oggi, di un nuovo capitolo, non specificamente teologico, ma più squisitamente ermeneutico. Ribadiamolo: uno degli assiomi cardine dell'ermeneutica è che non può esserci alcuna interpretazione al di fuori di una storia dell'interpretazione, la quale si configura quindi come una 'tradizione di lettura'.

Per l'ermeneutica un autentico incontro fra testo e lettore avviene solo se si dà una fusione degli orizzonti, comportata appunto dal "circolo ermeneutico". Ogni interpretazione è infatti influenzata dai nostri 'pregiudizi', nel senso che le nostre conoscenze che caratterizzano la comprensione del presente sono determinate da una continua stratificazione di nozioni, di esperienze, che si formano grazie al costante dialogo tra l'opera e i suoi interpreti. Tale circostanza trova un'illustrazione nell'importante, e talvolta frainteso, concetto di "fusione degli orizzonti" (*Horizontverschmelzung*), il processo che porta il fruitore del testo all'interno del circolo ermeneutico, in cui si fondono due orizzonti: quello dell'interprete, formatosi entro la tradizione e la precomprensione del presente, e quella del testo, che porta con sé l'insieme di tutte le interpretazioni e tradizioni che ha vissuto e che in qualche modo codifica, consacra. Come si vede, per l'ermeneutica non è possibile scindere la polarità testo-tradizione, perché il testo è letto sempre in una tradizione, ed è frutto di una tradizione. Questo è vero per ogni testo, e tanto più per i testi scritti di una tradizione religiosa!

6. Leggere la Scrittura sulle ginocchia della Chiesa

La prospettiva cattolica di lettura della Scrittura non si preclude nessun metodo scientifico, nessun apporto che possa venire dalle scienze umane, ma assume come principio il fatto che il luogo originario dell'interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa. Questa affermazione significa che, per un'adeguata 'fusione degli orizzonti', il lettore della Scrittura deve mettersi in sintonia con lo spirito che l'ha suscitata anzi, sotto un profilo teologico,

con lo Spirito del Crocifisso risorto, che è l'unico principio teologico della Rivelazione. Come conseguenza, si ha appunto che il luogo originario dell'interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa, come si legge nell'Esortazione apostolica *Verbum Domini* al n. 29, e già precedentemente l'importante documento della Pontificia Commissione Biblica su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) precisava che

Le tradizioni di fede formavano l'ambiente vitale in cui si è inserita l'attività letteraria degli autori della sacra Scrittura. Questo inserimento comprendeva anche la partecipazione alla vita liturgica e all'attività esterna delle comunità, al loro mondo spirituale, alla loro cultura e alle peripezie del loro destino storico. L'interpretazione della sacra Scrittura esige perciò, in modo simile, la partecipazione degli esegeti a tutta la vita e a tutta la fede della comunità credente del loro tempo.

Questo principio, a sua volta, era già in qualche modo anticipato in ciò che affermava la DV allorché ricordava che la sacra Scrittura deve essere "letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta". Così la *Verbum Domini* non fa che ribadire questo principio: "È lo Spirito Santo, che anima la vita della Chiesa, a rendere capaci di interpretare autenticamente le Scritture. La Bibbia è il libro della Chiesa e dalla sua immanenza nella vita ecclesiale scaturisce anche la sua vera ermeneutica".

Dunque quando si afferma che la Scrittura va letta e interpretata nella Chiesa, si fa purtroppo valere tale asserzione perlopiù in senso polemico contro errori, distorsioni da evitare. Andrebbe invece sottolineato un altro aspetto, che è strettamente collegato al principio del "circolo ermeneutico", intuito da san Gregorio quando sosteneva che "*Scriptura crescit cum legente*": è la ricchezza dell'orizzonte interpretativo del lettore che consente al testo - e perciò anche al testo biblico - di mostrare la ricchezza del proprio originario orizzonte. Anche qui citiamo quanto scrive Benedetto XVI nell'esortazione *Verbum Domini*:

L'intensità di un'autentica esperienza ecclesiale non può che incrementare un'intelligenza della fede autentica riguardo alla Parola di Dio; reciprocamente si deve dire che leggere nella fede le Scritture fa crescere la stessa vita ecclesiale. Da qui possiamo cogliere in modo nuovo la nota affermazione di san Gregorio Magno: "le parole divine crescono insieme con chi le legge". In questo modo l'ascolto della Parola di Dio introduce ed incrementa la comunione ecclesiale con quanti camminano nella fede.

È comunque certamente superato lo schema controversistico per cui la Tradizione viene ad integrare qualcosa che manca alla Scrittura; piuttosto essa ne è al servizio e ne esplora autorevolmente alcuni significati, ma la Scrittura resta un tesoro inesauribile e una via essenziale per la crescita della vita spirituale. La *Dei Verbum* ha mostrato questo posto insostituibile, che la Scrittura ha per la vita della Chiesa e del singolo credente, posto che un approccio dottrinalistico tendeva invece a minimizzare, facendo della Scrittura un repertorio di verità da credere, invece di un luogo dialogico in cui cresce la vita filiale del credente e la Chiesa stessa si scopre come "figlia del Verbo".

7. Altri approcci

Bisogna però dire che accogliere il principio per cui in definitiva la Bibbia viene letta in modo credente stando sulle ginocchia della Chiesa - per usare la nota metafora patristica - non esclude affatto la possibilità, anzi l'utilità e la necessità, di altri approcci al testo biblico. Per esempio, non si possono escludere altri orizzonti interpretativi, come quello che fa accostare alla Bibbia come al grande classico culturale dell'Occidente, al "Grande Codice". Così nella *Verbum Domini* Benedetto XVI afferma:

Approcci al testo sacro che prescindano dalla fede possono suggerire elementi interessanti, soffermandosi sulla struttura del testo e le sue forme; tuttavia, un tale tentativo sarebbe inevitabilmente solo preliminare e strutturalmente incompiuto. Infatti, come è stato affermato dalla Pontificia Commissione Biblica, facendo eco ad un principio condiviso nell'ermeneutica moderna, "la giusta conoscenza del testo biblico è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo" (n. 30).

Detto in altri termini, sono possibili molti approcci al testo biblico, a patto che non escludano l'orizzonte interpretativo della fede, che fa avvicinare la Scrittura nella forma dell'unione dei due Testamenti cercandovi il volto e il cuore di Cristo.

Coerentemente con il riconoscimento della pertinenza di un approccio plurale al testo, il Magistero attuale persegue sollecitazioni a che la ricerca biblica si sviluppi negli

ambiti preposti. Significativamente, nella *Verbum Domini* n. 32, Benedetto XVI riconosce il beneficio derivato, nella vita della Chiesa, dall'esegesi storico-critica e dagli altri metodi di analisi del testo sviluppati nei tempi recenti. Il compito magisteriale non si può configurare in opposizione allo sviluppo dei metodi scientifici di analisi del testo, perché questo significherebbe venir meno ad un principio fondamentale, e cioè che la Scrittura è legata al realismo dell'Incarnazione. Se al Magistero vivo della Chiesa spetta, come affermava il Concilio Vaticano II, "d'interpretare autenticamente la Parola di Dio, scritta o trasmessa", nondimeno esso non si può in alcun modo sostituire al lavoro d'indagine critica sul testo biblico e non può precludere un'apertura ai nuovi metodi di analisi storico-linguistica. Certo, nella storia dell'esegesi cattolica il rapporto tra analisi scientifica del testo e interventi magisteriali è stato un cammino impegnativo, non privo di incomprensioni reciproche, che ha però conseguito un giusto equilibrio, il cui frutto più maturo sembra essere - sulla scia delle opzioni conciliari della *Dei Verbum* - il già citato documento della Pontificia Commissione Biblica sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in cui si cerca davvero una composizione tra l'interesse per la ricerca scientifica e l'approdo al significato del testo biblico come Parola attuale di Dio.

* Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta presso la Scuola Biblica diocesana di Venezia il 10 gennaio 2011.



SAGGI

DANTE E LA CHIESA: UN FATICOSO CAMMINO

Massimo Mazzucco

Premessa

Dalla *Divina Commedia*, con la quale una larghissima parte della nostra popolazione ha stabilito, almeno occasionalmente, un pur breve contatto (evidentemente limitato a qualcuno dei passi più significativi), affiora l'idea che essa sia stata un'opera fortemente polemica nei confronti della Chiesa istituzionale così da ritenersi, in termini sostanzialmente generalizzati, che la componente anticlericale sia uno dei tratti distintivi dell'opera dantesca. Certamente l'Inferno è popolato da uomini di Chiesa se già fra gli avari, nel quarto cerchio, l'Alighieri è costretto a domandare se "tutti fuor cheri questi cheruti a la sinistra nostra" (*Inf.* VIII, 38-9); non meno inquietante, nella terza bolgia del IX cerchio, la moltitudine dei simoniaci e la sequenza degli stessi pontefici responsabili in vita di tale vizio. Per non dire poi dei numerosi, severissimi riferimenti alle specifiche responsabilità di Bonifacio VIII, di Clemente V, di Giovanni XXII in una sorta di drammatico crescendo fino alla feroce e indignata invettiva del canto XXVII del *Paradiso*, affidata alle labbra stesse di san Pietro, il primo pontefice. Se tale percezione, così ben consolidata nella sensibilità collettiva dei lettori, è vera, allora non è difficile comprendere la difficoltà di accoglienza che l'opera ebbe da parte della Chiesa; tuttavia la *Divina Commedia* ha conosciuto nel tempo un progressivo rovesciamento di

prospettiva e di giudizio tanto che al rapporto fra Dante e la Chiesa potrebbero essere utilmente applicati i versi che Dante, nel XXV canto del *Paradiso*, riferisce invece alla sua non meno difficile relazione con Firenze:

*Se mai continga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m' ha fatto per molti anni macro,*

*vinca la crudeltà che fuor mi serra
del bello ovile ov'io dormi' agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra;*

*con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello;*

*però che ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra' io, e poi
Pietro per lei sì mi girò la fronte. (1-12)*

Alle radici del conflitto

Una cosa appare sostanzialmente certa: l'attrito fra Dante e gli stessi vertici della Chiesa istituzionale ha radici per un verso nel pensiero politico, così come va determinandosi

nella coscienza del poeta attraverso il tempo, per altro verso nella sua coscienza di credente drammaticamente interrogata dall'enorme distanza fra i comportamenti e gli stili di vita della Curia Romana e lo spirito del Vangelo. Peraltro entrambe queste sensibilità trovano sintesi in una visione unitaria all'interno della quale politica e teologia non appaiono separabili ed è la prima posta in posizione ancillare rispetto alla seconda. Già nel libro IV del *Convivio*, a fronte del palese fallimento del particolarismo municipale, appare acquisita da Dante l'idea della necessità dell'Impero: "a queste guerre e alle loro cagioni tòrre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, [e] in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente" (*Conv.* IV, iv, 4). Nel capitolo successivo, con una messe di riferimenti storici e scritturistici, Dante mostra come a questa missione dell'Impero Universale Dio abbia eletto il popolo romano; tale idea, il principio cioè della 'divina elezione del romano imperio' e del costante intervento di Dio nella storia di Roma, costituisce uno snodo di singolare importanza all'interno del pensiero politico e teologico di Dante e costituisce una premessa necessaria alla stesura della *Comoedia*, dalla quale non si può prescindere. A posteriori, nella *Monarchia*, Dante stesso, parlando di tale intuizione, avrebbe detto:

Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar. Sed postquam medullitus oculos mentis infixi et per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognovi, admiratione cedente, derisiva quedam supervenit despectio, cum gentes noverim contra romani populi preheminentiam fremuisse, cum videam populos vana meditantes, ut ipse solebam, cum insuper doleam reges et principes in hoc unico concordantes: ut adversentur Domino suo et Uncto suo, romano principi¹ (Mon. II, i, 2-3).

Questa intuizione ebbe una ricaduta significativa nel pensiero di Dante coinvolgendo ogni convinzione pregressa: il popolo romano, in tale economia, era da considerarsi popolo eletto, al pari di quello ebraico e, proprio come quest'ultimo, strumento della Provvidenza nel dispiegarsi della storia. "E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento della santa cittade, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria" (*Conv.* IV, iv, 6). Dio, Padre di tutti, a tutti si era rivolto, ma i pagani, nella cecità della loro veduta, avevano frainteso attribuendo agli "dei falsi e bugiardi" (*Inf.*, I, 72) la verità dell'intervento divino. Ciò nonostante la verità, pur adombrata dal velo della figura, era affiorata se la Sibilla stessa l'aveva annunciata (nell'inno del *Dies Irae* si dice: "teste David

cum Sibilla") e se lo stesso Virgilio, nella IV Egloga, era stato, sia pure inconsapevolmente, profeta e anticipatore di Cristo. Il mondo classico pagano diventa, in questa luce, profezia e anticipazione dell'avvento di Cristo. A questa intuizione si aggiunse anche il turbamento che comunicarono all'Alighieri le profezie apocalittiche ed i fermenti spirituali gioachimitici: il mondo cristiano apparve a Dante smarrito, e tremendamente minacciato dalla cupidigia, la lupa "che non lascia altrui passar per la sua via" (*Inf.*, I, 96) e da tale percezione nacque la convinzione di un intervento provvidenziale (il *Veltro*) che avrebbe ricomposto i conflitti, ristabilito la pace fra gli uomini e preparato la seconda venuta del Messia profetizzata dall'*Apocalissi*. E come Virgilio con l'*Eneide* era stato strumento della Provvidenza per celebrare l'Impero con il quale si preparava la venuta di Cristo, così ora Dante allo stesso modo diventava strumento per annunciare l'avvento prossimo del Veltro. La *Comoedia* poggia perciò su di una trama fitta ed inestricabile di motivi poetici (che vedono Dante legato alla tradizione in cui si è formato culturalmente ma emulo al tempo stesso della grande poesia degli antichi), escatologici (che lo svelano legato alle inquietudini spirituali del suo tempo) e biblico-teologici. È ovvio che tale visione suscitasse gravi difficoltà fra i teologi ed è altrettanto ovvio che dalle perplessità iniziali si passasse alle prese di posizione polemiche e, infine, alle condanne.

La condanna

Fra il 1327 e il 1335 (dopo la morte di Dante, dunque) il domenicano Guido Vernani, inquisitore, respinge violentemente l'idea dantesca della provvidenzialità degli eventi della storia di Roma, definendola frutto di pazzia ("iste homo copiosissime deliravit"); e nel *De reprobatione Monarchiae*², Guido Vernani non manca di allargare anche alla *Comoedia* il sospetto che si tratti di opera di ispirazione diabolica: "non solum egros animos, sed etiam studiosos dulcibus sirenarum cantibus conducit fraudulenter ad interitum salutifere veritatis"³. Al grande inquisitore non sfugge che in moltissimi passi il dettato dantesco si allontana radicalmente dalla *communis opinio* della teologia del tempo (solo per citarne alcuni, l'idea degli angeli "neutrali", la condanna di Celestino V, la presenza di adulti nel Limbo, la rivalutazione dell'angelologia di Dionigi Areopagita ad opera dello stesso san Tommaso, la rivalutazione di Sigieri di Brabante ...) ed anche questo appare come elemento sufficiente ad inasprire un giudizio di per sé già gravemente compromesso. La generalizzazione della diffidenza della Chiesa istituzionale nei confronti delle posizioni dell'Alighieri è visibile anche nel divieto, pronunziato dal Capitolo Provinciale dei Domenicani di Firenze nel 1335 e al quale tutti i frati erano vincolati, di possedere o anche semplicemente di leggere scritti di Dante. Sul piano strettamente dottrinale, la *Comoedia* riuscì tuttavia ad evitare, se non il sospetto e la diffidenza manifesta, almeno la condanna teologica che gravò invece pesantemente sulla *Monarchia*. La missione divina della quale Dante si dichiara investito, viene spiegata come *fictio* letteraria e l'interpretazione allegorica viene enfatizzata e taciuta invece quella anagogica: questo fu lo

sforzo dei primi commentatori medievali di Dante e, fra questi, quello manifesto di Boccaccio al quale il Comune di Firenze commissionò la lettura pubblica della *Comoedia*. È ben comprensibile che la *Monarchia* costituisse un ostacolo ben difficilmente superabile perché, al di là delle considerazioni sulla scarsa ortodossia dell'impianto sul piano dottrinale, si ponevano riserve gravissime di natura politica in un momento nel quale il conflitto fra Papato e Impero si rivelava assai critico. Soltanto nel 1313, a Buonconvento presso Siena, si era conclusa l'avventura di Arrigo VII di Lussemburgo, che era stato fortemente avversato dalle libere città della Toscana, da Roberto d'Angiò e da Papa Clemente V, dichiaratamente ostile, fin dal principio, alla politica imperiale di restaurazione del Sacro Romano Impero. Poco dopo, nel 1328, Ludovico IV, che non aveva ottenuto, da parte del pontefice Giovanni XXII, il riconoscimento del suo diritto ad occupare il soglio imperiale, aveva marciato su Roma, deponendo il papa e nominato al suo posto il francescano spirituale Pietro Rinalducci come antipapa Niccolò V. Il pensiero palesemente filo ghibellino della *Monarchia* dantesca evidentemente offriva argomenti poderosi a favore di un'iniziativa come quella sopra descritta, che addirittura si prestavano ad essere ulteriormente drammatizzati e persino fraintesi se, nel dibattito che seguì, Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham sostennero addirittura la preminenza dell'Impero sul Papato.

Dal silenzio alla riabilitazione

Nei secoli successivi sembra scendere un velo di silenzio su questo aspetto della produzione dantesca, per svariati ordini di motivi: inevitabilmente il livello della polemica decanta proprio perché il versante dove si era fatta maggiormente manifesta è quello politico e il mutamento degli scenari, come pure delle situazioni contingenti, spoglia di efficacia offensiva agli occhi della Chiesa il pensiero dell'Alighieri; a ciò va aggiunto anche il minor grado di favore di cui godette l'opera di Dante nel '400 quando, soprattutto nella prima fase dell'affermazione degli *Studia humanitatis*, si attribuì scarso valore alle opere in volgare e la stessa *Comoedia* apparve come "un bizzarro e assurdo tentativo di trattare in linguaggio plebeo e con dottrina malsicura una materia altissima"²⁴. Lo stesso Leonardo Bruni, nei *Dialogi ad Petrum Histrum*, scritti nei primi anni del '400, definiva Dante "un poeta da ciabattini e da fornai". Anche nel secolo successivo, la grande affermazione del volgare nell'ambito della cultura del Rinascimento, nel quale vennero portati alla massima espressione i principi già elaborati dall'Umanesimo volgare, ebbero rilevanza di modelli Petrarca e Boccaccio (l'uno per la poesia e l'altro per la prosa), ma Dante continuò a sembrare lontano dalle esigenze di gusto della sensibilità aristocratica e raffinata della poesia del tempo. Questo lungo periodo di ombra (per quanto non siano mancate eccezioni, anche autorevoli) ebbe l'effetto di sgonfiare moltissimo la problematicità del pensiero di Dante sul piano dottrinale conferendo alla sua poesia l'aspetto di una realizzazione, impregnata sì di spirito religioso, ma passata attraverso il filtro di una fantasia fervida e di una non meno originale capacità immaginativa. Soltanto a partire dal '700, e più

ancora dall'800 romantico, con la grande rivalutazione del Medio Evo, Dante riottenne nel quadro della nostra tradizione letteraria quella centralità che ben merita e, conseguentemente, anche il suo pensiero politico e religioso tornò di attualità quando ormai la distanza storica e la nuova coscienza elaborata dalla Chiesa in ordine al suo reale primato rendeva diversa e più agevole l'accoglienza del pensiero teologico dell'Alighieri. La riabilitazione piena di Dante è però formalmente sancita soltanto il 30 aprile 1921, nella ricorrenza del VI centenario della morte, quando il poeta fiorentino diventa l'oggetto della lettera enciclica di Benedetto XV, *In Preclara Summorum*. Si tratta di un testo autorevole e suggestivo che preliminarmente dichiara Dante "gloria comune dell'umanità, ma - prima di tutto - nostro", radicandolo nel cuore stesso del Cattolicesimo. "Dante - dichiara Benedetto XV - è debitore al cattolicesimo della sua cultura, dei fondamenti dottrinali e dell'austera bellezza delle sue opere"; del resto la *Comoedia* celebra magnificamente,

in perfetta conformità con i dogmi della fede cattolica, l'augusta Trinità dell'unico Dio, la Redenzione del genere umano realizzata dal Verbo di Dio Incarnato, l'immensa e generosa bontà della Vergine Maria, Madre di Dio e Regina del cielo, la beatitudine celeste degli eletti, angeli ed uomini, e, attraverso un singolare contrasto, i supplizi degli empi negli abissi; infine, fra il paradiso e l'inferno, la dimora delle anime che, una volta consumato il loro tempo di espiatione, vedono il cielo aprirsi davanti a loro.

Più interessante ancora il fatto che parlando della venerazione per la Sacra Scrittura, alla quale utilmente la *Comoedia* educa i lettori, Benedetto XV cita proprio la *Monarchia*, l'opera sulla quale maggiormente si addensavano i rilievi critici dell'Inquisizione medievale, e la cita proprio in riferimento alla natura e all'uso delle Scritture, definendola di una "esattezza perfetta". Né tace, Papa Benedetto XV, sulla gravità delle invettive che Dante rivolge ai pontefici e ai principi della Chiesa, ma da un lato tende a spiegarle alla luce del contesto di allora, dall'altro le scusa considerando le sofferenze patite dall'esule fiorentino e il suo cuore esacerbato. In ogni caso neppure tali eccessi polemi diminuiscono l'efficacia apologetica della *Comoedia* che anzi viene raccomandata come oggetto di studio e di ricerca al fine di trovare rimedio al "naturalismo dell'educazione attuale" e alla sensibilità delle giovani generazioni che, pur avvicinate alla lettura di Dante nelle scuole pubbliche, "un metodo difettoso rende più o meno indifferenti alle realtà della fede e incapaci di attingere l'alimento vitale che quel poema è chiamato a produrre".

Non meno interessante la Lettera Apostolica *Motu proprio* di Paolo VI, *Altissimi cantus*, pubblicata il 7 dicembre 1965, in occasione del settimo centenario della nascita del poeta fiorentino. Paolo VI stesso pone la domanda che tutti avvertono soggiacente alla pubblicazione del testo: "Qualcuno potrebbe forse chiedere come mai la Chiesa cattolica, per volontà e per opera del suo Capo visibile, si prenda così a cuore di celebrare la memoria del poeta fiorentino e di onorarlo"; e subito dopo porge la risposta che va nella direzione già tracciata da Benedetto XV:

perché Dante Alighieri è nostro per un diritto speciale: nostro, cioè della religione cattolica, perché tutto spira amore a Cristo; nostro, perché amò molto la Chiesa, di cui cantò gli onori; nostro, perché riconobbe e venerò nel Romano Pontefice il Vicario di Cristo in terra. Né rincesce ricordare che la sua voce si sia levata e abbia risuonato duramente contro alcuni Pontefici Romani, e che abbia ripreso con asprezza istituzioni ecclesiastiche e uomini che furono ministri e rappresentanti della Chiesa (nn. 9-10).

Ma Paolo VI aggiunge elementi nuovi alla riabilitazione piena di Dante addentrandosi proprio in quel terreno, così delicato e complesso, rappresentato dalla pretesa ispirazione divina del poema e dichiarandone il fine pratico e trasformante:

Il fine della Divina Commedia è anzitutto pratico ed è volto a trasformare e a convertire. Essa in realtà non si propone solo di essere poeticamente bella e moralmente buona, ma soprattutto di cambiare radicalmente l'uomo e di condurlo dal disordine alla sapienza, dal peccato alla santità, dalle sofferenze alla felicità, dalla considerazione terrificante dei luoghi infernali alle beatitudini del Paradiso⁵ (n. 18).

E poco oltre aggiunge:

Stando così le cose, la Divina Commedia può essere chiamata un *itinerarium mentis in Deum*, dalle tenebre della dannazione eterna alle lacrime della penitenza purificatrice e, di grado in grado, da una luminosa chiarezza a una ancor più lucente, da un amore fiammante a uno ancor più fiammante, su su fino alla Fonte della luce (n. 19).

L'intervento di Paolo VI prosegue toccando la visione politica di Dante e di fatto riabilitando anche questo aspetto della sua riflessione e non soltanto storicizzandone l'elaborazione e relegandola perciò ad un determinato contesto, bensì sottolineandone persino alcuni tratti di modernità:

Questa [concezione politica] - tratteggiata in termini medievali - esige una potestà sovranazionale, che faccia vigere un'unica legge a tutela della pace e della concordia dei popoli. Il presagio del divino poeta non è affatto utopistico, come ad alcuni potrebbe sembrare, dal momento che ha trovato nella nostra epoca una certa

attuazione nell'Organizzazione delle Nazioni Unite, con estensione e beneficio che tendono a riguardare i popoli del mondo intero (n. 37).

L'ultimo grande riconoscimento tributato all'Alighieri è, infine, quello rivolto alla straordinaria capacità della sua poesia di essere preghiera e indurre alla preghiera; riconoscimento, del resto, reso evidente dall'assunzione del testo poetico della preghiera di san Bernardo alla Vergine (*Par.* XXXIII) nel tessuto della Liturgia delle Ore come Inno da utilizzarsi nelle festività mariane.

Davvero è possibile dire ora che il "poema sacro" ha vinto le resistenze che escludevano Dante da una piena comprensione del valore spirituale del suo messaggio poetico così da consentirgli di tornare poeta "con altra voce, omai, con altro vello", non forse, come egli sperava, sul "fonte del suo battesimo", ma certo alle sorgenti stesse della Chiesa⁶.

¹ Io in realtà mi stupivo una volta che il popolo romano fosse venuto alla signoria del mondo senza incontrare resistenza, allorché, guardando solo alla superficie, credevo che l'avesse ottenuta non in forza di un diritto, ma solo con la forza soverchiante delle armi. Ma quando ebbi ficcato a fondo gli occhi della ragione e mi fui reso conto per segni decisivi che questo aveva operato la provvidenza divina, col venir meno della meraviglia subentrò un senso di beffardo disprezzo a sapere che le genti avevano avuto moti di ribellione contro la superiorità del popolo romano, vedere popoli intenti a vani pensieri, come solevo fare un tempo io stesso, e per di più vedere con dolore re e principi d'accordo solo in questo: avversare il loro Signore e il suo Unto, il principe sovrano.

² Cfr. N. MATTEINI, *Il più antico oppositore di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del "De reprobatione Monarchiae"*, Padova 1958.

³ [La Comœdia], con i dolci allettamenti delle sirene poetiche, conduce ingannevolmente non solo gli animi fiacchi ma anche quelli più forti, fino ad uccidere la verità datrice di salvezza.

⁴ Cfr. N. SAPEGNO, *Gli Umanisti e il volgare*, in *Poeti e prosatori del Quattrocento*, Firenze, 1936.

⁵ Cfr. *Ep.* XIII, 15 (a Cangrande della Scala).

⁶ Paolo VI, peraltro, nella medesima lettera apostolica, rendeva nota l'istituzione, per sua esplicita volontà, di una Cattedra di Studi Danteschi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e concludeva il suo appassionato intervento con questa precisa affermazione: "Quanto poi con questa lettera apostolica, data motu proprio, abbiamo stabilito, ordiniamo che sia sempre valido e stabile, senza che alcunché possa essere addotto a ostacolo" (n. 68).

IN ASCOLTO DEI PADRI



CHE COSA HA PORTATO DI NUOVO GESÙ CRISTO?*

Giorgio Maschio

Nella nostra vita, non diciamo "nuovo" qualcosa che sia del tutto sconosciuto: piuttosto qualcosa che era atteso, anche se oscuramente o addirittura inconsapevolmente. Per una creatura, è nuovo ciò che la porta a realizzare quello per cui è stata fatta, il disegno del Creatore su essa. Il principio della novità è dunque Dio stesso. Alla fine dell'Apocalisse lo sentiamo dire: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21, 5). E significa: le faccio essere ciò per cui le ho pensate e volute da sempre; le faccio essere vere, togliendo da esse i segni lasciati dal peccato, quella "corruzione" alla quale erano sottoposte (cfr. Rm 8, 20). Per un uomo, "nuovo" è ciò che lo fa essere conforme al disegno di Dio su di lui, mentre "vecchio" è ciò che lo distoglie. Un interesse, un amore, un lavoro, la fedeltà,

la sincerità, il pentimento sono portatori di novità; il peccato, la sazietà, l'assuefazione, il mentire, frodare o tradire sono il contrario. Divenire nuovi significa divenire più autenticamente se stessi, scoprire ciò che veramente siamo. E noi siamo creature di Dio, chiamate a realizzare compiutamente la comunione con lui che è all'origine della nostra esistenza.

Nel campo della conoscenza, ad esempio, non è nuovo ogni pensiero arbitrario che la mente può escogitare. Il nuovo è ciò che apre l'intelligenza alla verità, che gliela fa scoprire. E se una verità non ci fosse o non fosse stata rivelata, non ci sarebbe alcuna speranza per le nostre conoscenze di sapere qualcosa di nuovo. Posso rinnovarmi

nella conoscenza solo grazie alla verità - e questa non la produco da me stesso, posso solo riceverla da Dio. E se la verità è un evento - come, nel cristianesimo, è l'evento del Dio che si fa uomo -, allora ogni novità non mi può venire che dalla Tradizione, dalla catena che mi porta, inalterato e vivente, quell'evento e mi introduce in esso perché anch'io ne faccia esperienza e lo conosca. "Teologia" è la sempre più profonda comprensione della Tradizione, una comprensione che si rinnova grazie alla inesauribile ricchezza dello Spirito Santo. È infatti lo Spirito l'autore dell'evento e del suo incessante compiersi, nella conoscenza e nella vita intera degli uomini. Perciò la novità è inesauribile, come lo è la multiforme sapienza di Dio: "Manda il tuo Spirito, Signore, e si rinnovi la faccia della terra" (dalla Liturgia di Pentecoste).

Ad Aquileia, il 7 maggio 2011, Benedetto XVI ha esortato a "ritornare alle radici per riscoprirsi pietre vive della Chiesa". Proponendo questi incontri di Patristica, il Centro Pattaro ci ricorda il potente flusso di evangelizzazione sgorgato dall'antica Chiesa aquileiese, che ha saputo fondare ben 57 diocesi ed ha soprattutto "impresso un segno profondo nella cultura e nel costume di quei popoli, in una vera e propria opera di civilizzazione cristiana". Ma chiediamoci: come erano visti i cristiani dei primi secoli? Le voci "ufficiali" che ci sono pervenute, quelle della gente colta che lascia documenti scritti per i posteri, non sono tenere con loro. Per Marco Aurelio sono dei teatranti esibizionisti, per Epitteto dei poveri dementi, che vedono la vita e la morte in chiave drammatica, mentre la semplice ragione non vi scorge che un ciclo naturale di composizione e decomposizione degli elementi del nostro corpo. Il pagano Cecilio, passeggiando con il cristiano Ottavio lungo il mare di Ostia, gli chiede che bisogno mai ci sia di parlare di un Dio creatore e architetto del mondo, visto che esso viene dalla aggregazione di atomi guidati da forze naturali. Fa in certo modo eccezione il medico Galeno, che vede nei cristiani gente capace di una insolita moralità, simile a quella dei filosofi, ma basata su creduloneria a miracoli e parabole e perciò priva di ragione. Non molto diverso sarebbe il tono di altre testimonianze come quella di Luciano, ad esempio, che considera i cristiani dei sempliciotti senza furbizia, raggirabili dagli imbrogliatori vaganti, press'a poco come lo è oggi un vecchio prete di campagna che apra le porte a tutti.

Eppure i cristiani continuarono a moltiplicarsi lungo il II e III secolo, tanto che il loro primo storico si trova a distinguere nel mondo unificato da Roma non più solo le due stirpi ben distinguibili degli ebrei e dei pagani, ma anche un *tertium genus* - vale a dire una comunità a parte, quanto al tipo umano che essa genera - e sono i cristiani. Il loro è un nuovo *ethos*, visibile a tutti, che permea il modo di vivere la religione, il lavoro, le nozze, la famiglia, il servizio allo stato. Oggi non sono pochi a studiare il fenomeno del cristianesimo per capire cosa caratterizzi l'attuale Occidente e la sua superiorità in campo scientifico, ad esempio, ma anche in genere nella considerazione dei diritti umani. Rodney Stark, sociologo americano molto attento alle religioni e stimato per l'attendibilità delle

analisi, scrive nel suo libro *La vittoria della ragione*¹ che le innovazioni intellettuali, politiche, scientifiche apparse in Europa nel secondo millennio sono riconducibili al cristianesimo e ad istituzioni ad esso collegate. Non sono state, secondo Stark, né la contrapposizione tra spirito laico e Chiesa né le dispute tra scienza e fede a far progredire l'Occidente, ma la novità insita nella teologia cristiana. Ad essa va attribuito il risveglio della ragione e la sua promozione nei vari campi della vita umana. Unica tra le grandi religioni, quella cristiana ha sì parlato del mistero e della meditazione, ma senza poter disgiungere tutto questo dalla logica, aprendo con ciò le strade alla libertà e al progresso.

Anche Philippe Nemo, nel suo fortunato libro *Che cos'è l'Occidente?* riconosce che Atene, Roma e Gerusalemme - la ragione, il diritto e la religione - concorrono a formare una civiltà in cui "le ragioni scientifiche e giuridiche saranno messe al servizio dell'etica e dell'escatologia della Bibbia, la fede verrà scelta come mezzo per nutrire la natura umana razionale"². Qualche altro, al termine di un'indagine su vari aspetti della scienza, conclude osservando che il vero ruolo della Chiesa in questi campi "rimane uno dei segreti meglio conservati della storia moderna"³. Come si vede, il tempo ha capovolto le valutazioni degli antichi osservatori del cristianesimo: da nemico della ragione è passato ad essere il suo alleato privilegiato.

Alle origini dell'elaborazione teologica della fede cristiana sta indiscutibilmente un nome, quello di Ireneo di Lione. La fede di questo vescovo, che vive nelle Gallie ma è originario dell'Asia romana, viene da testimoni diretti della vita di Cristo, vicinissimi agli apostoli, come il vescovo di Smirne Policarpo, discepolo di Giovanni l'evangelista. A pensare la propria fede Ireneo imparò da maestri dell'ambiente asiatico, in particolare forse dal vescovo Teofilo di Antiochia, suo contemporaneo. Le eresie circolavano nel mondo cristiano e in Oriente soprattutto, da dove venivano Marcione, Montano e Valentino, capiscuola di un cristianesimo svincolato dall'insegnamento apostolico e ricostruito su basi ora filosofiche ora mitiche ora misteriche, che comunque prendevano le distanze da una rivelazione divina compiuta e definitiva. La scienza di Dio e del mondo è per loro in continua evoluzione, come ogni gnosi o dottrina, come le filosofie antiche. Il tempo le innova e le cambia, i discepoli scelgono dagli insegnamenti del maestro ciò che a loro giudizio vale e scartano altro, che ritengono superato. Quando il maestro ha intuito una verità, essa è pur sempre una parte della verità, non la esaurisce; i discepoli possono quindi comprenderla meglio di lui ed altri possono vedere lati ancora inesplorati della verità totale. Questo è il normale corso delle conoscenze umane.

Ora, il cristianesimo si riconobbe in questo solo in seconda battuta. Primariamente infatti esso non era una gnosi: veniva dalla predicazione orale di alcuni testimoni. Testimoni di che cosa? Di un evento, non anzitutto di una dottrina. L'evento era il maestro stesso, la sua persona, le sue parole e la sua intera vita, la sua morte

e la risurrezione, il suo essere vivo qui e ora nella storia dell'umanità. Questo evento "è" il cristianesimo: non lo si può quindi discutere, perché un evento lo si può accettare o no, ma è accaduto in ogni caso. La prima differenza che Ireneo sottolinea nel cristianesimo, rispetto alle tante proposte religiose del suo tempo, è precisamente che esso si presenta come la verità, non più come una dottrina. Per verità si deve qui intendere un evento storico, visibile, nel quale si manifesta un ordine di realtà risolutivo per il mondo e la storia umana e che Giovanni chiama nel suo vangelo il *logos* divino. *Logos* è la parola ed è anche la ragione: quando si tratta del *logos* divino, ciò significa che siamo di fronte alla parola che rivela l'origine e il perché di tutte le cose esistenti. Ora Gesù di Nazaret è il *logos* in persona, il fine per il quale tutto è stato fatto, il destino latente di ogni cosa.

Follia? Ma sarebbe invece saggezza pensare che l'Autore di ogni cosa, inaccessibile alle menti umane e ad ogni mente creata, non volesse anche farsi conoscere? E non si può già conoscere, a partire dalla creazione, la sua infinita potenza e grandezza? Come allora non ritenere ragionevole che egli voglia anche farsi conoscere pienamente, visto che la creazione ci induce a ritenerlo non solo grande ma anche provvidente e buono? Questo *iter* di ragionamento, tipico delle prime generazioni cristiane e ripreso da Ireneo, ricalcava in parte il buon senso filosofico comune a quel tempo. La nozione di provvidenza era nota agli stoici, era accessibile alla ragione, ma i primi apologisti del cristianesimo andarono oltre: la provvidenza è l'azione di un Dio personale, che pensa agli uomini in termini di paternità amorosa. Non lo pensava così la filosofia antica. L'affermazione veniva ancora da testimoni, e questa volta da quella parte di umanità che era stata raggiunta da una particolare provvidenza divina: l'alleanza fatta con Abramo e i suoi figli. Veniva da Israele, quindi da un evento creato in modo imprevedibile da Dio. Per dare alla ragione le sue ali e farla volare sulla giusta traiettoria del sapere - di quel sapere che a noi è più necessario - era intervenuto Dio stesso.

Un'altra aporia del pensiero antico trovava critica la teologia cristiana: la contrapposizione di un Dio creatore e malvagio al Dio buono, puramente spirituale. L'irragionevolezza di questa visione, assai diffusa tra gli gnostici del II secolo, è messa in evidenza con particolare cura da Ireneo. Il creato è pervaso dalla ragione divina. "Con grande sapienza e diligenza - dirà Ireneo - Dio ha dato proporzione e armonia a tutte le cose", sia nell'universo creato che nella storia degli uomini. L'universo contiene la sua sapienza, ma non è dio in se stesso. Attribuire qualità divine alle forze della natura, agli astri, assegnare al volgere delle loro orbite poteri sul destino umano, non riconoscere invece che tutto sta nelle mani del Creatore: questa sì è irragionevolezza. "Soggiace al creato una regola di verità", poiché esso viene dal *logos* divino e non viceversa: non sono cioè i numeri o le leggi fisiche a governare il mondo, quasi determinando anche Dio, ma è Dio a creare le leggi che muovono il mondo, lui che rimane il Signore assoluto della natura. Una desacralizzazione della matematica e

della geometria, che possono solo servire a spiegare come l'universo funziona, ma non farlo funzionare.

Gesù Cristo è anche l'autore della legge morale naturale, scritta nei cuori umani: il decalogo. Osservare questa legge non tradisce uno stato di servitù indegna dell'uomo, non è mancanza di libertà. Al contrario, la legge riflette un dato essenziale dell'uomo creato, la sua dipendenza, e suppone la sua libertà. Indica all'uomo quale debba essere il cammino fissato dal Creatore, pur lasciando a lui la decisione. Quello che scompare, in questa risposta della teologia alle gnosi correnti, è la predeterminazione dei destini umani dovuta a decisioni divine, inaccessibili agli uomini. No, il Creatore ha voluto l'uomo sua immagine, pienamente libero di decidere del suo destino, di esserne in certa misura l'artefice. Scompaiono le caste invalicabili tra uomo e uomo, l'irresponsabilità circa la propria sorte eterna, la visione del male come invincibile. Un'altra fondamentale pietra viene posta nelle fondamenta della società umana. Essa non è condannata alla staticità, ma affidata alla dinamica dell'iniziativa dei suoi componenti - certo capace per questo di bene e di male, ma inevitabilmente responsabile di tutto ciò che decide.

Non credo sia sbagliato vedere in questo la condizione stessa della partecipazione politica e la messa al bando del fatalismo. Ma prima ancora si deve vedere qui la fondazione dell'agire morale. Il decalogo esprime la risposta di Dio al desiderio umano di una vita felice, attesta la bontà del suo Autore, corrispondendo al quale l'uomo realizza la propria vocazione. Senza questo fondamento come si potrebbe parlare di agire bene o male? Chi ne sarebbe il garante? Non si potrebbe che ricadere in mani d'uomo - e sperimentare allora quanto giustamente la Scrittura dica: "Maledetto l'uomo che confida nell'uomo". Anche qui: per far trovare agli uomini la via sicura del retto agire non era bastata la filosofia pagana: occorreva l'aiuto dell'autorità divina e della sua parola, in questo caso di una legge che rispondesse perfettamente all'aspirazione umana e, prima ancora, rivelasse l'uomo a se stesso.

Al tempo di Ireneo molti cristiani ritenevano impuro tutto ciò che viene dalla creazione, in particolare ciò che ha attinenza al processo della generazione umana. Astenersi dalle nozze per alcuni era un comando divino e comunque una necessità per non cadere nel vortice del desiderio carnale. A costoro si affiancavano altri che sostenevano ugualmente il completo affrancamento dalle leggi della corporeità, considerate un peso gettato dal Creatore maligno sulle spalle dell'umanità e le catene stesse della sua schiavitù. Questi però reagivano in senso opposto, con il libertinismo più radicale ed il rifiuto del decalogo per principio: la trasgressione diveniva indice di libertà dal tiranno. Sono frutti maturati in parte sulla pianta della filosofia platonica, che vedeva il corpo umano come carcere. Il neoplatonico Plotino sembrava vergognarsi di essere in un corpo, non voleva mai parlare della sua nascita né dei suoi genitori; disprezzava il proprio corpo e lo considerava un idolo con cui la natura ci ha avvolti. Ad un altro neoplatonico, Celso, i cristiani sembravano

gente presa da folle megalomania poiché si consideravano figli di Dio. Li paragonava a vermi che stanno nei letamai o rane nella palude: miserabili senza traccia di filosofia, essi osano proclamare che tutto è stato creato e ordinato da Dio per il loro servizio⁴.

Per i cristiani tuttavia non si trattava di megalomania, ma di adesione alla realtà. Essi vivono nella scia di un evento inconcepibile per una mente umana, ma tanto reale da essersi fatto incontrare e da aver cambiato la qualità della loro esistenza. La scienza naturale, la morale e l'ambito della corporeità ne sono stati toccati in modo irreversibile: Dio si è fatto carne, la carne dell'uomo è stata resa tempio di Dio, con tutte le conseguenze che ne derivano. Il fossato che separava ogni pensatore cristiano dai colleghi pagani era precisamente questo evento e, inseparabilmente, questa nuova dottrina. Ma evento e dottrina hanno un perfetto riscontro nel reale, si inseriscono in esso come la sua spiegazione più esauriente. Chi legge Ireneo, ha la netta sensazione che egli reagisca vigorosamente all'opera di un cattivo pittore, che abbia dipinto un ritratto deforme di una persona cara. Anziché la sua figura armoniosa e bella, disegna una caricatura scomposta, un falso. Gli eretici dipingono Dio e Cristo usando le stesse parole che usa la Chiesa, ma dando ad esse un significato diverso col risultato di deformare tutto.

Il paragone viene fatto anche in chiave musicale: non è l'armoniosa sinfonia della salvezza che essi propongono, ma suoni disarticolati, dissonanti. La verità ha anche questo di caratteristico: compone in armonia perfetta l'antico e il nuovo Testamento, fa cogliere il grande Pedagogo incessantemente all'opera, rimanendo sempre lo stesso tra mille diverse avventure della storia umana. Egli lavora secondo una sapienza che riserva, a tempi diversi, diversi gradi di grazia. E va crescendo dall'età dei profeti a quella dell'incarnazione, come svelando un intensificarsi di attenzione per coloro che un giorno condurrà ad essere figli, che lo contempleranno faccia a faccia divenendo come egli è, incorruttibili anche nella carne. Una verità, questa, inconcepibile per la gnosi ereticale, chiusa rigorosamente entro i limiti delle proprie costruzioni mitiche e razionaliste al tempo stesso. La sola risurrezione sarebbe quella degli spiriti e l'eternità il ritorno all'unione con gli angeli. Si rifiutano di vedere il corpo del Cristo risorto nella sua vera umanità. Si fanno più grandi del Creatore, essi che non saprebbero dar vita a un filo d'erba. Ma Dio ha risposto alla condizione umana mortale e corruttibile con il portare la carne alla visione del Padre, mediante l'azione dello Spirito effuso nel Figlio. Questo vino mancava cronicamente alla mensa dei figli di Adamo, perché le nozze fossero felici. Ed è venuto con Cristo, il vero Sposo dell'umanità, che riporta la gioia sulla terra. Questa è la buona notizia che "ringiovanisce sempre e ringiovanisce anche la Chiesa", quando la annuncia⁵.

"Ha portato ogni novità portando se stesso"⁶. L'affermazione di Ireneo ha come interlocutori immediatamente i seguaci di Marcione, che sostenevano l'assoluta alterità del Dio del nuovo Testamento rispetto a quello dell'antico.

Era l'alterità di un liberatore, fautore dello spirito e dell'astinenza, rispetto a chi legava alla carne e comandava la procreazione, perpetuando la catena infelice della morte. Questi profeti all'epoca apparivano come araldi di liberazione dall'onnipotente dio della sessualità, dell'amore carnale: per questo avevano forte seguito e spopolavano le chiese. Da parte loro si avanzava l'obiezione: se Gesù Cristo è davvero lo stesso Dio che agiva nell'antico Testamento, il Dio della legge, come fate a dire che ha portato qualcosa di nuovo?

Ma una novità non deve necessariamente essere sconosciuta prima. È novità soprattutto quella che stava accanto a noi senza che noi la vedessimo per ciò che era, senza che il suo volto si mostrasse pienamente. Nelle relazioni vitali, l'intensità cresce col tempo e la relazione stessa può rivelare tutto il suo potenziale solo col passare degli anni. L'amore sprigiona se stesso gradualmente, non senza tempo e senza storia. Così il Figlio di Dio era già all'opera nell'antica alleanza, guidava i patriarchi e i profeti attirandoli a sé, pur non mostrandosi ancora a loro nella carne. Essi hanno creduto in lui, lo hanno cantato nei Salmi, ma era solo attesa. Quando i primi discepoli dell'ultimo profeta, il Battista, incontrano Gesù di Nazaret, basterà loro ciò che sapevano da Isaia, dai carmi del Servo di JHWH, per riconoscerlo. Né Natanaele né Pietro né prima di lui suo fratello Andrea hanno avuto bisogno di altro, se non le profezie dell'antico Testamento. "Senza altra novità che la presenza nella carne di Gesù, essi divennero suoi discepoli"⁷.

Non è venuto dal nulla, ma è stato un ritrovare la vera destinazione delle cose: come se le lance si convertissero in falci e le spade in aratri. Appariva un nuovo modo di agire, una giustizia più grande di quella degli scribi e dei farisei. Lo Spirito santo tesseva nel grembo della Vergine un uomo nuovo, come all'inizio aveva plasmato il primo uomo dalla terra vergine, non ancora lavorata. Questo secondo Adamo sarà all'origine di una nuova umanità, come il primo lo è stato per l'antica: non più una umanità peccatrice, ma immacolata e santa. Con la sua passione, morte e risurrezione Gesù entra nella vita eterna rivestito della nostra carne. Ancora lo Spirito, "luce del Padre", compie l'ultima trasformazione del creato, quando "irrompe ora sulla carne di Gesù e si riverbera nel suo brillare su di noi"⁸. La "vecchiaia" di cui era rivestita la carne di Adamo scompare definitivamente. Appare una carne che da peccatrice è resa immacolata, "posseduta dallo Spirito e dimentica di sé", pienamente capace di Dio⁹.

I tentacoli della gnosi perenne avanzano ancora oggi la suggestione di un Dio senza storia e senza tempo; di un uomo che diviene Dio senza obbedienza e senza amore, senza sofferenza. Una creatura che non accetta la propria finitezza e ciò che significa: la dipendenza da un Creatore e la bontà della natura, della carne in cui nasciamo (uomo-donna, etc.). Quello che la Chiesa annuncia è che Dio è invece entrato nel finito, nella devastazione procurata dal peccato, e l'ha trasformata intimamente. È talmente potente e buono da curarsi della più mortale debolezza. È

la sua “follia” (Paolo), il suo agire apparentemente senza guadagno - “*ineptum*”, diceva Tertulliano. Ma questo modo di agire ha una straordinaria sintonia con ogni altro movimento che sia proprio dell’amore, di un padre o di una madre ad esempio, quando l’intento sia quello di comunicare integralmente la vita¹⁰.

* Testo rivisto dall’Autore della conferenza tenuta il 1 dicembre 2011 presso il Centro Pattaro, nell’ambito del ciclo di Patristica “Ritornare alle ‘radici’ per riscoprirsi ‘pietre’ vive della Chiesa”.

¹ R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto*

libertà, progresso e ricchezza. Lindau, Torino 2007.

² P. NEMO, *Che cos’è l’Occidente?* Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 72.

³ J.E. WOODS, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Cantagalli, Siena 2007, p. 12.

⁴ C. Celso VI, 78.

⁵ *Adversus Haereses* III, 24, 1.

⁶ *Ibidem* IV, 34, 4.

⁷ A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, Gregoriana, Roma 1989, p. 141.

⁸ *Adversus Haereses* IV, 20, 2.

⁹ *Ibidem* V, 9, 3.

¹⁰ “Il cristianesimo non è una dottrina, ma comunicazione di esistenza”: KIERKEGAARD, *Diario*, 1864 *et al.*

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

U. SARTORIO, *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 254.

Ugo Sartorio, certamente noto a molti dei nostri lettori come direttore del mensile “Messaggero di Sant’Antonio” (e già docente di Teologia fondamentale all’Istituto teologico “S. Antonio dottore” di Padova), torna ad affrontare un tema che gli sta a cuore, quello del confronto della Chiesa e della teologia con la temperie culturale odierna, già trattato in *Crederci in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio* (EMP, Padova 2002, da noi recensito). Nel frattempo, il “clima” è diventato più pesante: la frammentazione della cultura e della società si è aggravata, molti si lamentano che “non c’è più la fede di una volta”, altri, pur notando le difficoltà, preferiscono parlare di “travaglio”. “Insomma, c’è lavoro da fare” (p. 12).

Non usa mezzi termini Sartorio per dipingere il momento che sta vivendo la Chiesa oggi, nel quale il Cristianesimo può “fare la differenza” rispetto a un mondo che sembra attraversare “un tempo di decadenza e declino, quasi di involuzione risentita”, mentre può essere “un tempo di passaggio” (Ivi). Subito, però, egli avverte - con efficace metafora radiofonica - che non si tratta di attuare un “automatico innalzamento del tono di voce per una comunicazione più robusta [...]. Il problema non è il ‘volume’ ma la ‘sintonia’” (Ivi). Perciò “al paolino ‘guai a me se non evangelizzassi’ (1 Cor 9,16) si dovrebbe aggiungere un ‘guai a me se evangelizzo in modo maldestro, superficiale, non secondo lo stile evangelico, senza curarmi delle leggi della comunicazione’, con la consapevolezza che la seconda affermazione è già contenuta nella prima” (Ivi).

Questo basta, ci pare, a spiegare l’intento del libro, che non ha alcuna intenzione di rinfocolare il moralismo (cfr. p. 11), ma invita a porsi la domanda su “come il cristianesimo intenda stare all’interno del mondo contemporaneo dopo che si è completamente realizzato l’esodo dalla cristianità” (pp. 13-14).

Prima di tutto, perciò, Sartorio invita a “pensare la differenza” (titolo della prima parte del libro), sottoponendo a revisione critica la stessa teologia che, dibattuta come sembra tra anti-intellettualismo e deriva emozionale, deve poter trovare un’armonizzazione tra scientificità ed ecclesialità, effettiva e non soltanto dichiarata,

orientandosi verso una “confessionalità aperta” (p. 52). Va poi scandagliato con acribia e senza pregiudizi - né condiscendenze, par di capire - il contesto contemporaneo. È necessario, quindi, elaborare con attenzione le figure dell’annuncio: la nuova evangelizzazione, l’inculturazione e la testimonianza, affinché siano capaci di “dire” l’annuncio in modo da poter provocare la medesima reazione di chi ha ascoltato l’annuncio dopo la Pentecoste: come mai ognuno di noi li sente parlare nella propria lingua? (At 2,7-8)

Annunciare, naturalmente, non basta se l’annuncio non è accompagnato dalla testimonianza: è necessario, quindi, anche “vivere la differenza” (titolo della seconda parte). Che tipo di vita mostrano i cristiani di oggi? Quali sono i punti nodali che possono qualificare la differenza della vita cristiana? Sartorio individua prima di tutto il rapporto tra chierici e laici: problema spinoso, assunto all’ordine del giorno nella cosiddetta epoca conciliare e poi trascinato senza soluzioni definitive, al punto che oggi lo si potrebbe definire perfino stantio. Senza rinfocolare polemiche mai sopite, Sartorio richiama all’urgenza di “educarsi per educare” (p. 137), reciprocamente chierici e laici, per adempiere insieme al compito di edificare la Chiesa. Occorre dunque valorizzare la differenza delle “vocazioni”, partendo dalla constatazione che se “oggi, si dice non ci sono più vocazioni, [...] in misura più ampia e profonda è vero soprattutto che vi è penuria di ‘vocazione’, una caduta verticale di tensione vocazionale” (p. 126).

È il caso, a giudizio dell’Autore, di esaminare la vita consacrata e il celibato e comprenderli meglio proprio in relazione all’altra “vocazione”, quella del matrimonio. “Che matrimonio e celibato siano carismi complementari, [...] è ai nostri giorni realtà accolta e condivisa sia dal magistero che dalla riflessione teologica” (p. 169); forse - sia permesso obiettare - deve invece ancora farsi strada nella prassi pastorale di base. Ma, certamente, si tratta di un orientamento ormai definitivo nella Chiesa cattolica. Siamo, dunque, ricondotti di nuovo al cuore del problema: la necessità di una “sintonia”, che la Chiesa - i teologi, i pastori, gli operatori pastorali, i fedeli “partecipi” - deve cogliere meglio: sintonia, da una parte con il mondo e dall’altra con le esigenze che il Vangelo le pone.

Completa il libro una sapida postfazione di Armando Matteo (“La fatica postmoderna di credere”).

Marco Da Ponte



NUOVE PROSPETTIVE DI COLLABORAZIONE

Venticinque anni fa, nel 1987, il Centro Pattaro mosse i suoi primi passi: su suggerimento di don Bruno Bertoli, esso fu incardinato nella Chiesa di Venezia come un'istituzione diocesana. Il Centro nacque così come "sezione dello Studium Cattolico Veneziano" (come recitava l'Art. 1 dello Statuto), Opera diocesana esistente e operante già da molti anni nel campo della cultura. Per dare attuazione concreta a quella linea, lo Statuto, rimasto in vigore fino al 2009, stabiliva che del Consiglio Direttivo del Centro facessero parte i responsabili di alcuni Uffici pastorali diocesani (Pastorale del matrimonio e Pastorale dell'ecumenismo) e il Presidente e l'Assistente dell'Azione Cattolica diocesana.

Durante questi venticinque anni, molte cose sono cambiate nella Chiesa veneziana ed è mutato profondamente anche il contesto generale della cultura teologica e della sua diffusione presso i laici: allora, per un laico che volesse studiare teologia a Venezia erano difficilmente accessibili sia la biblioteca del Seminario sia le facoltà di teologia (la più vicina a Milano!). Col tempo, invece, si sono aperte nuove possibilità: nel 1989 ha cominciato la sua attività a Venezia l'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" (avente sede, prima, a Verona); l'anno successivo è stato aperto alla frequenza di laici un corso di baccalaureato in teologia presso la sezione di Padova della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Qualcosa cominciava a muoversi! Negli ultimi dieci anni, poi, a Venezia prima è sorto lo Studium Generale Marcianum, con il suo Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Lorenzo Giustiniani", e poi è iniziata l'attività della Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria" (che peraltro aveva raccolto l'eredità della Scuola di Teologia per laici di Mestre). Parallelamente, si è costituita la biblioteca dello Studium Generale Marcianum, a diretto servizio degli studenti di quell'istituto, che gestisce anche la biblioteca del Seminario.

Lo scenario è dunque nel frattempo assai mutato: il Centro Pattaro e la sua biblioteca non rappresentano più l'unica possibilità per un laico di studiare teologia a Venezia. Il Centro non può né ignorare queste presenze né tanto meno pensare di poter proseguire la sua "missione" di "alta divulgazione" teologica in un completo isolamento. Di qui la decisione di unificare il catalogo della biblioteca con quella del Marcianum; di qui anche l'idea di stabilire una collaborazione più stretta e sistematica tra queste istituzioni che in diocesi di Venezia si impegnano per la formazione teologica dei laici.

Perciò, quando lo Statuto venne rinnovato nel 2010, una delle modifiche proposte dal Consiglio direttivo uscente (e recepite dal patriarca Scola che lo approvò) ha riguardato l'allargamento del Consiglio Direttivo ai rappresentanti dello Studium Generale Marcianum e della Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina

d'Alessandria", per integrare ancora di più il Centro nella vita pastorale della diocesi. Si sono poste così le basi per una collaborazione efficace con questi altri soggetti.

Insomma, si profila un nuovo capitolo nella vita del Centro.

Per sottolineare questa novità, il Comitato di redazione ha deciso di portare una piccola ventata di rinnovamento anche in "Appunti di teologia".

Non si tratta soltanto del "maquillage" della testata, che avete già visto. Si tratta, più sostanziosamente, di coinvolgere lo Studium Generale Marcianum e la Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria" nella costruzione della rivista. Un dato di fatto emerge con chiarezza: esistono certamente riviste teologiche scientifiche, anche a Venezia (per esempio "Marcianum" e "Studi ecumenici"), ma "Appunti di teologia" è l'unica rivista di divulgazione teologica che si pubblichi nella nostra diocesi e non ce ne sono di uguali nel resto del Triveneto ("Credere oggi", infatti, pur con il medesimo obiettivo, ha un'altra impostazione editoriale, basata su quaderni monografici). Consapevoli di questo e per rimarcare l'importanza, già nel 1998 - dopo dodici anni di attività - il nome della testata è stato mutato da "Notiziario del Centro di studi teologici Germano Pattaro" ad "Appunti di teologia", volendo così evidenziare che lo scopo della rivista è quello di offrire un'occasione di approfondimento della teologia, sia pure "per appunti", rivolta a un pubblico più ampio di quanti fossero strettamente interessati alla vita del Centro.

Coerentemente con questa intenzione e per ampliare il nostro servizio ai lettori, abbiamo ritenuto opportuno allargare il campo delle collaborazioni, chiedendo ai docenti della Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria" e dello Studium Generale Marcianum di contribuire con degli "appunti" di teologia. Nello stesso tempo, abbiamo cominciato a inviare la rivista agli iscritti a quelle istituzioni; vogliamo, infatti, che le pagine da noi pubblicate possano rappresentare occasioni di aggiornamento o spunti di studio per accompagnare i contenuti di quei corsi e contribuire ad ampliare il ventaglio della formazione teologica anche su temi che, per diversi motivi, l'una e l'altro non possono sviluppare.

Naturalmente siamo ben consapevoli dei nostri limiti, così come della diversità degli obiettivi e delle metodologie rispetto ad entrambe quelle istituzioni. Ci pare, però, confortati in questo anche dal parere degli interessati che pubblichiamo qui di seguito, che non solo il progetto possa essere interessante per tutti, ma rappresenti anche un tentativo, modesto nelle dimensioni ma non peregrino, di creare una collaborazione in spirito di comunione ecclesiale tra soggetti che operano nel settore della formazione teologica e culturale del popolo di Dio.

La Scuola di Formazione Teologico-Pastorale “Santa Caterina di Alessandria” è nata su precisa indicazione del Patriarca di Venezia, S.E. Card. Angelo Scola, per raccogliere un’eredità lontana e ben radicata nel territorio veneziano. Lo scopo della Scuola è stato sin dall’inizio fornire una formazione non accademica a quanti desiderassero approfondire i fondamenti della fede, della cultura e dell’azione cristiana.

Senza in questa occasione ricostruire l’intera storia della Scuola, già in altre sedi più volte delineata, basti dire che per più di trent’anni è stato l’unico punto di riferimento a Mestre, a Venezia e nel territorio della terraferma per la formazione teologica di laici, di diaconi e spesso anche di religiosi e religiose, assieme alla Scuola Biblica diocesana. Sono infatti svariate centinaia le persone che nel corso degli anni hanno frequentato i corsi, e decine e decine i docenti che vi hanno insegnato, tra i quali si annoverano anche nomi prestigiosi. Serve oggi però guardare avanti, e fare i conti con una realtà articolata. Le sfide della complessità, dell’interconfessionalità e della secolarizzazione, come ben hanno evidenziato i recenti dati emersi dal rapporto dell’Osservatorio Religioso del Nordest, spingono a riflettere sui reali bisogni delle persone. Questa indagine ci mette di fronte a profondi cambiamenti nel sentire religioso personale e collettivo: essi investono la rapidità delle trasformazioni in atto, il progressivo slittamento dalla dimensione comunitaria a quella individuale, il rapporto con le altre religioni e confessioni, in un crescente *melting-pot* di opinioni e credenze, non sempre supportate da solidità nelle conoscenze di base, una spiccata personalizzazione delle convinzioni a fronte dei contenuti scritturali e dottrinali, che ritaglia una dimensione morale e religiosa sempre più sincretica e sempre meno definita.

Come si presentano a questa sfida le realtà che operano nella formazione cristiana del territorio veneziano? In passato hanno tutte agito bene, indicando tematiche importanti e spingendo ad approfondite riflessioni, coinvolgendo tanta gente e facendo crescere il senso di appartenenza e consapevolezza delle comunità. Ma spesso hanno anche agito da sole, ciascuna separatamente dall’altra, non certo per deliberato spirito di isolamento, ma perché le persone che vi operavano e chi vi partecipava si identificavano nei percorsi culturali e religiosi del territorio di appartenenza, della storia e della tradizione di ciascuna realtà e di quelle varie comunità, e anche nel taglio culturale con cui affrontare i vari dibattiti.

Oggi non è più tempo di agire da soli. I problemi sono molti, come anche i bisogni, le persone sono poche, le risorse diminuiscono e vanno amministrate con precisione e cautela, ma sono soprattutto i destinatari che sono cambiati profondamente. Oggi l’interlocutore è il territorio nel suo complesso, nutrito di quelle diversità e di quelle novità che lo rendono di difficile lettura culturale, ma proprio per questa ragione di più incisiva preoccupazione da parte di chi deve pensare cosa dire del cristianesimo a tante persone. Certo, le agenzie formative non mancano, ma proprio per questo un discorso teologico, per definizione impervio alla

comunicazione e di solito poco noto a coloro ai quali si indirizza, deve essere ben centrato e calibrato sui bisogni della nostra società, pronto a rispondere agli uomini di oggi. Per bisogni di molti è necessario pensare e agire in rete. Sono profondamente convinto che il pensiero cristiano abbia nel suo passato uno straordinario tesoro di conoscenza, sapienza, bellezza, cultura, poco noto ai cristiani stessi. Valorizzare questo pensiero significa produrre un valore aggiunto al presente, conferirgli uno spessore, insegnare a riflettere, strutturare domande di senso, significa guardare al futuro con fiducia, radici, fermezza, dolcezza. Di qui la proposta emersa nel corso di una discussione lunga e delicata, che accolga le diverse sensibilità, di lavorare assieme. Nello specifico, l’idea è semplice quanto nuova: una preziosa scuola al momento con pochi libri lavora assieme a un altrettanto prezioso patrimonio di libri senza una scuola. Ma mi rendo conto che detto così in breve solletica la penna ma è poco preciso, quindi dirò meglio: la Scuola “S. Caterina d’Alessandria”, che ogni anno offre alla cittadinanza alcune centinaia di ore di formazione, lezioni, incontri, convegni, discussioni, intende iniziare un cammino di collaborazione con il Centro di Studi Teologici “Germano Pattaro” di Venezia, luogo di lunga e prestigiosa esperienza, con un patrimonio come pochi a Venezia di cultura materiale e spirituale, di convegni, di studio, di proposte per la città, di ospiti illustri, di profonde riflessioni sul pensiero cristiano. E poiché i tavoli con due gambe si reggono difficilmente in piedi da soli, entrambe le strutture iniziano un ulteriore percorso di lavoro con lo Studium Generale Marcianum di Venezia, con la sua realtà accademica, i suoi docenti e i suoi studenti, le sue aperture culturali di ampio respiro e di alto livello.

Modi e forme sono ancora da definire nel dettaglio, e avranno un loro percorso decisionale e attuativo rispettoso delle singole realtà, ma ciò che conta è la direzione. Tutto ciò perché chi si avventura lungo un percorso teologico si senta a casa dappertutto, e avverta un’aria di famiglia anche se cambia luogo di ascolto, città, aula di lezione, biblioteca di studio, comunità di riferimento. Senta che chi lo accompagna gli sta raccontando con voci diverse la stessa storia, e con libri diversi la medesima speranza. Lavorare assieme è una sfida, ma oggi per una comunità cristiana è anche una sfida comune. Lo ricorda a tutti noi, nel suo stile sempre incisivo, sant’Agostino nel suo commento al Salmo 75:

[...] bene comune di tutti è la verità. Non è mia, né tua; non è di questo o di quello: è comune a tutti. E forse per questo sta in mezzo, affinché intorno a lei stiano tutti coloro che amano la verità. Infatti ciò che è comune a tutti sta in mezzo. Perché si dice che sta in mezzo? Perché è ugualmente distante da tutti e ugualmente vicino a tutti. Ciò che non è in mezzo, è, per così dire, proprietà privata di qualcuno. Ciò che è pubblico invece si pone in mezzo, affinché tutti i presenti lo vedano e ne siano illuminati. Nessuno dica: È mio; per non rendere sua porzione privata ciò che sta in mezzo per tutti.

COLLABORAZIONE TRA LIVELLO ACCADEMICO E ALTA DIVULGAZIONE

Alberto Peratoner

Nel prospettare il futuro del rapporto tra lo Studium Generale Marcianum e il Centro di Studi teologici Germano Pattaro è naturale pensare ad una relazione di feconda reciprocità in cui le due realtà interagiscano l'uno come l'interlocutore scientifico del secondo, che a sua volta verrebbe ad essere l'interlocutore divulgativo del primo. Divulgativo, naturalmente, nel senso di quella "alta divulgazione" che ha sempre caratterizzato le iniziative storiche del Centro Pattaro, con le opportunità di conoscenza e approfondimento offerte alla cittadinanza in occasioni pubbliche e attraverso strumenti tra cui il ruolo di primo piano va riconosciuto al trimestrale "Appunti di Teologia".

Ora, è proprio nel suo stile di alta divulgazione, per il suo profilo originale e particolarmente indovinato nella formula dei contributi snelli ma puntuali, che "Appunti di Teologia", ponendosi come prezioso strumento di mediazione culturale e anello di congiunzione tra il piano accademico e quello della cultura diffusa, rappresenta uno dei fuochi privilegiati sui quali concentrare le sinergie delle due istituzioni.

Beninteso, tali auspicabili sinergie fan già in qualche modo parte dell'esperienza di questi anni e vanno piuttosto potenziate, rese più continuative e organiche.

Non dobbiamo, infatti, dimenticare che

- a) la Biblioteca del Centro Pattaro, che dalla sua costituzione ha rappresentato e continua a rappresentare un punto di riferimento per la cittadinanza, trova la sua ragione di continuità nella Biblioteca del Marcianum, con la quale condivide, sin dai primi anni di vita di quest'ultima, la gestione di un OPAC comune;
- b) alcuni docenti del Marcianum hanno collaborato in diverse forme con il Centro Pattaro e con la rivista "Appunti di Teologia" e l'attuale Direttore del Centro medesimo fa parte del gruppo "storico" del Marcianum, avendovi insegnato sin dal tempo della sua non lontana costituzione;
- c) alcuni studiosi da anni impegnati nelle attività del Centro Pattaro sono entrati quali preziose risorse nel Marcianum, a diversi livelli; altri vi si sono inseriti quali fruitori dell'offerta accademica.

A questo quadro di piste già in parte percorse e da approfondire, attraverso iniziative e strategie comuni mirate, si aggiunga l'opportuna interazione con gli altri poli storici del Patriarcato di Venezia: lo Studium Cattolico Veneziano, nel cui ambito il Centro Pattaro opera fin dalla sua fondazione, e la Scuola di formazione teologico-pastorale Santa Caterina d'Alessandria, che in più di trent'anni di attività ha formato generazioni di laici ad una conoscenza più approfondita del *depositum fidei*, contribuendo alla sensibilizzazione circa l'importante ricaduta culturale e pastorale di una formazione teologica diffusa. Ciascuna di queste realtà copre, infatti, esigenze diverse che è auspicabile possano dar luogo ad ancor più proficue osmosi di soggetti, risorse e idee. Il discorso va

naturalmente esteso a quegli uffici e istituzioni diocesane attive nell'ambito della cultura e i cui ambiti trovano significativi addentellati con le discipline trattate nei poli formativi e accademici.

Concretamente, nel tentativo di tracciare alcune linee operative di interazione tra lo Studium Generale Marcianum e il Centro Pattaro e guardando in particolare ad "Appunti di Teologia", possiamo innanzitutto pensare che, se da un lato il Marcianum può offrire alla rivista un potenziale bacino di lettori, questa potrebbe dal canto suo ospitare schede bibliografiche redatte da docenti del Marcianum a segnalazione di quei testi (anche classici) utili alla costituzione di una biblioteca teologica di base nello spirito dell'alta divulgazione della rivista.

Con la finalità di offrire, in linea con questo taglio specifico, sintesi panoramiche delle principali discipline filosofiche e teologiche, alcuni docenti del Marcianum potrebbero anche presentare schede tematiche corredate di bibliografia.

Nella specificità delle rispettive posizioni e obiettivi, le due riviste "Marcianum" e "Appunti di Teologia" si potrebbero poi richiamare a vicenda (ad esempio con una sorta di breve e schematica rubrica di rinvio speculare tra i due periodici) in modo da rilevare e additare la praticabilità di percorsi di ulteriore approfondimento (da "Appunti di Teologia" a "Marcianum") e, reciprocamente, di traduzione e mediazione dell'attività di ricerca in termini di una cultura teologica diffusa (da "Marcianum" ad "Appunti di Teologia").

Il sito web del Marcianum potrebbe poi ospitare un collegamento alla pagina istituzionale del Centro Pattaro, nella quale si dia visibilità alla rivista in formato elettronico (pdf scaricabili) e dove si possano evidenziare, grazie all'agilità e plasticità degli strumenti della rete, le forme di sinergia e continuità tra il livello accademico e di ricerca e quello di alta divulgazione.

In altri termini e più in generale traguarderei quale obiettivo comune il rendere concretamente percorribili in entrambe le direzioni le vie di mediazione, divulgazione e diffusione culturale da un lato e di approfondimento e di ricerca dall'altro. E mostrare che il percorrerle e conferire, così, continuità ai diversi e complementari livelli è addirittura irrinunciabile, se la riflessione scientifica non vuol condannarsi a rimanere blindata in uno sterile accademismo autoreferenziale e se nell'accostamento alle scienze teologiche grazie alla divulgazione, pur alta, non si prende in considerazione la possibilità di intraprendere percorsi accademici strutturati e andare a fondo delle questioni. O almeno, anche senza spingersi a questo, se non si riconosce che la preziosa opera di mediazione di cui si beneficia è supportata da un lavoro scientifico che ha nella collegialità e nello stile comunitario di una realtà accademica - che è relazione e sollecitazione continua di docenti e studenti - lo spirito che lo fa fiorire e rendere, con profitto di tutti, al meglio delle sue possibilità.

PER CONOSCERE SANT'AGOSTINO: UNA PROPOSTA NUOVA

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro", la parrocchia di S. Stefano Protomartire, la sezione Arte e Spiritualità dello Studium Cattolico Veneziano promuovono un ciclo di iniziative a carattere multidisciplinare per conoscere la figura di sant'Agostino e i suoi scritti.

Il tema conduttore è costituito dalla riflessione condotta dal vescovo di Ippona sulla politica e sulle condizioni che rendono buona la vita degli uomini nella società civile, per scoprire quanto di attuale ci può essere nel suo pensiero. È vero che sedici secoli ci separano da lui, ma la nostra epoca presenta alcune analogie con quella in cui egli ha vissuto: in entrambi i casi si tratta di travagliate fasi di transizione, in cui le dinamiche della vita spirituale e civile sono agitate da tensioni laceranti e nelle quali ci si è chiesti - e ci si chiede - quale contributo possano dare i cristiani per mostrare agli uomini le vie per edificare una

società pacifica e giusta e una vita "buona".

Tra le molte opere di sant'Agostino, l'attenzione sarà posta sulla *Città di Dio*, un libro che ha segnato una svolta non soltanto nel pensiero cristiano, ma più in generale nella cultura dell'Occidente.

Per cogliere più efficacemente la grande ricchezza e fecondità culturale dell'Ipponate, alla presentazione del suo pensiero faranno cornice le svariate documentazioni artistiche ispirate alla sua figura e alla sua vita, sia nelle arti figurative sia nelle composizioni musicali, in un itinerario che vuole offrire una pluralità di approcci.

La sede in cui si svolgeranno tutti gli appuntamenti di questo ciclo sarà la chiesa di S. Stefano a Venezia, che faceva parte del grande convento dell'ordine degli Eremiti Agostiniani, di cui conserva numerose testimonianze.

Quale città per l'uomo? La politica in Agostino

Tutti gli appuntamenti si svolgono nella chiesa di S. Stefano a Venezia.

Martedì 8 maggio 2012 - ore 18.00

Presentazione del primo dei quattro volumi dell'*Iconografia Agostiniana*
(*Opera Omnia* di S. Agostino, vol. XLI, ed. Città Nuova)

Martedì 15 maggio 2012 - ore 18.00

La politica nella Città di Dio
Massimo Cacciari
Università "Vita-Salute" S. Raffaele - Milano

Martedì 22 maggio 2012 - ore 18.00

"La politica prudente e umile" in Agostino
Robert Dodaro
Institutum Patristicum "Augustinianum" - Roma

Martedì 29 maggio 2012 - ore 18.00

Una lettura iconografica della Città di Dio.
Le miniature del manoscritto The Hague, MMW 10 A 11
(1475 ca. - Koninklijke Bibliotheek National Library of the Netherlands)
Dario Schioppetto
ISSR "S. Lorenzo Giustiniani" - Venezia

Giovedì 31 maggio 2012 - ore 21.00

Dalla praesumptio alla confessio nei primi nove libri delle Confessioni
Laude spirituali dei secc. XV e XVI.
Massimo Lonardi, liuto
Renata Fusco, voce

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXV, n. 1 - Gennaio-Marzo 2012 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 2
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI
Bernd Prigge



_____ pag. 3
SCRITTURA, TRADIZIONE, MAGISTERO
Patrizio Rota Scalabrini



_____ pag. 8
DANTE E LA CHIESA:
UN FATIGOSO CAMMINO
Massimo Mazzuco



_____ pag. 11
CHE COSA HA PORTATO
DI NUOVO GESÙ CRISTO?
Giorgio Maschio



_____ pag. 15
PROPOSTE DI LETTURA
Marco Da Ponte



_____ pag. I
NUOVE PROSPETTIVE
DI COLLABORAZIONE

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

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

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

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

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 30 marzo 2012.

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

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

Direttore
Marco Da Ponte

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

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

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