

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 XXX - n. 1 - Gennaio-Marzo 2017 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

Teologia o pastorale?

VITA DEL CENTRO



In questo numero cominciamo a pubblicare i testi delle sessioni della giornata di studio sul tema “Cultura e fede: riconciliazione solo possibile o alleanza necessaria?”, tenutasi il 15 ottobre 2016 nel quinto anniversario della morte di don Bruno Bertoli e nel trentesimo di don Germano Pattaro. Iniziamo dalla prima sessione.

TEOLOGIA O PASTORALE? UN’ALTERNATIVA CHE NON SI PONE, MA CHE RIEMERGE CONTINUAMENTE

Primo intervento

*Andrea Toniolo
(Facoltà Teologica del Triveneto)*

Papa Francesco mette continuamente in guardia dal pericolo di una “teologia da tavolino”, lontana dalla vita, e più volte ha ribadito il nesso inscindibile fra la teologia e la pastorale: “Non sono poche le volte in cui si genera un’opposizione tra teologia e pastorale, come se fossero due realtà opposte, separate, che non hanno nulla a che vedere l’una con l’altra. Non sono poche le volte in cui identifichiamo “dottrinale” con conservatore, retrogrado; e, all’opposto, pensiamo la pastorale a partire dall’adattamento, la riduzione, l’accomodamento. Come se non avessero nulla a che vedere tra loro. In tal modo si genera una falsa opposizione tra i cosiddetti ‘pastoralisti’ e gli ‘accademicisti’, quelli che stanno dalla parte del popolo e quelli che stanno dalla parte della dottrina. Si genera una falsa opposizione tra la teologia e la pastorale; tra la riflessione credente e la vita credente; la vita, allora, non ha spazio per la riflessione e la riflessione non trova spazio nella vita. I grandi padri della Chiesa, Ireneo, Agostino, Basilio, Ambrogio, solo per citarne alcuni, furono grandi teologi perché furono grandi pastori”¹.

Il rapporto fra teologia e pastorale riguarda la comunicazione della fede nella storia, chiama in causa l’inculturazione del vangelo: come fare perché la cultura diventi la dimora del vangelo, evitando gli estremi opposti dell’adattamento o della contrapposizione? Non si tratta tanto di un confronto *politically correct* con le sfide culturali, quanto di individuare i “varchi di accesso” al cristianesimo a partire dalle condizioni di vita. La pastorale infatti è l’arte di far accedere gli uomini e le donne di questo tempo alla sorgente del vangelo. Articolo la mia riflessione in tre passaggi: un breve richiamo al concilio “pastorale” per eccellenza, il Vaticano II; la questione pastorale di *Amoris Laetitia* (AL); alcuni paradigmi teologici conseguenti.

1. Il principio di “pastoralità” del concilio Vaticano II
La questione del nesso fra dottrinale e pastorale era emersa con forza durante e dopo il Vaticano II. Soprattutto *Gaudium et spes* (GS) rischiava di passare “semplicemente” come una comunicazione pastorale finale del Concilio, ma non come una delle quattro costituzioni.

Rispetto alle due costituzioni “dogmatiche” (*Lumen gentium* e *Dei Verbum*), GS è l’unica qualificata con l’aggettivo “pastorale”. L’aggettivo rende il testo di non facile interpretazione, perché è una novità rispetto ai concili precedenti. Eppure GS, non essendo nata da schemi precedenti ma in seno al Concilio, ne rappresenta in maniera eminente l’intento profondo, ovvero quello della pastoralità.

Il Vaticano II - inteso sia come evento sia come dottrina - ci ha consegnato una nozione rinnovata di “pastorale”, superando - almeno a livello intenzionale - un modello sostanzialmente applicativo e morale. Nella visione tradizionale, infatti, la pastorale consisteva nell’applicare attraverso delle norme le verità di fede, e tale compito spettava soprattutto al magistero.

Secondo il Concilio, invece, la *relatio reciproca* tra Chiesa e mondo, vangelo e storia, è ciò che qualifica la pastorale. L’ascolto del mondo contemporaneo è condizione irrinunciabile della missione della Chiesa. Stando al noto discorso di apertura del Concilio di Giovanni XXIII, *Gaudet Mater ecclesia*, le condizioni nuove di vita aprono nuove strade all’evangelizzazione. Senza rinunciare alla verità universale e perenne della fede - rimanendo fedeli all’espressione di Giovanni XXIII - bisogna trovare la “forma” per comunicarla all’uomo di oggi. Il discorso del papa - cui si attribuiscono il carattere e la novità “pastorale” del Concilio - è in realtà costruito sul rapporto fra dottrina e pastorale. È ribadita continuamente la preoccupazione di trasmettere “pura e integra la dottrina” che è “certa e immutabile”, ma allo stesso tempo si afferma la necessità che sia “approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo”. Il riferimento costitutivo è il presente, le nuove condizioni di vita, che aprono “nuove strade all’apostolato cattolico”.

2. Il magistero pastorale di papa Francesco

La questione del nesso fra teologia e pastorale è emersa ultimamente in riferimento ad AL, un testo considerato da alcuni “solo” pastorale, quindi di minore importanza. La sorpresa di AL, che affascina e destabilizza al contempo, è il linguaggio: un documento del magistero, con un grande peso autorevole, avendo alle spalle due sinodi, sceglie uno stile non definitorio o risolutivo, nemmeno disciplinare. Usa invece un linguaggio realistico e creativo, de-idealizzante e de-ideologizzante, curvato sulla realtà; parte dall’esperienza concreta, non dalla dottrina o dall’idea di famiglia.

Il sottotitolo dell’esortazione - “sull’amore nella famiglia” - indica chiaramente il cambio di prospettiva rispetto al passato: “Abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario” (AL n. 36).

Papa Francesco mostra, con il suo linguaggio, un approccio nuovo a un tema sempre presente nel magistero della Chiesa. Uno stile del genere - possiamo dire fenomenologico ed esperienziale - comporta una conversione non solo di facciata, ma di un modo di essere Chiesa e anche di fare teologia.

Ma qual è il valore dottrinale o magisteriale di un linguaggio simile, volutamente non dogmatico o disciplinare ma “pastorale”, ovvero vicino e attento al cammino di fede della gente? Qual è la sua autorevolezza? Aiuta veramente ad affrontare la questione dei divorziati risposati, la crisi del matrimonio, la formazione al valore della famiglia? Molti si aspettavano un documento più normativo, che offrisse delle risposte chiare e dei criteri precisi.

AL, invece, chiede un’intelligenza dell’amore di coppia e delle verità di fede, non moralistica, astratta o legalistica, ma reale, viva, vera! Chiede di passare da una morale della legge, deduttiva, applicativa, a una morale delle virtù, possiamo dire evangelica, dove domina la legge suprema, quella della misericordia.

Il discernimento delle questioni avviene attraverso un dialogo continuo fra tre elementi in costante relazione: il magistero - che non ha risposte a tutti i problemi -, la teologia e la vita della gente.

In AL n. 2, quindi fin dall’inizio, troviamo alcune preziose indicazioni metodologiche sul rapporto fra teologia e pastorale:

- “la complessità delle tematiche proposte...”: la realtà (in questo caso della famiglia) è più complessa e importante della teoria, dipende da tanti fattori (culturali, sociali...), difficilmente catturabili in teorie o modelli. Si tratta del terzo principio di costruzione del bene comune enunciato in *Evangelii gaudium* nn. 231-233: la realtà è più importante dell’idea.

- “.mostra la necessità di approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali”. La comprensione e le possibili risposte alla complessità chiedono una riflessione di pastori e teologi “libera”, chiedono libertà di ricerca e di confronto. Che cosa vuol dire una “riflessione libera”? Perché è necessaria tale libertà? Il pastore e il teologo svolgono un servizio autentico se agiscono con quella libertà che permette di leggere la realtà senza addomesticarla o giudicarla.

- “i dibattiti ...vanno da un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento, all’atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche”. Sono indicati chiaramente i due paradigmi estremi, da evitare, del rapporto fra teologia e pastorale, teoria e prassi: o “cambiare tutto” (possiamo dire un paradigma storicista, pragmatico, induttivo) o “risolvere tutto applicando” (possiamo dire un paradigma deduttivo o moralistico: quello più diffuso).

Il n. 3 di AL indica la strada che evita di cadere nei due estremi (storicismo o moralismo): la via del discernimento, personale e pastorale, che svilupperà al n. 300 di AL. Meglio sarebbe dire la formazione al discernimento, perché il vero intento è quello di formare le coscienze, non sostituirle (AL n. 37).

3. Alcuni paradigmi teologici conseguenti

Alla luce del principio di pastoralità appena delineato, si possono individuare almeno tre paradigmi teologici conseguenti. Posso qui solo farne un breve cenno.

Il primo paradigma teologico deriva dal contesto post-moderno e deve tenere conto del peso della libertà,

dell'esperienza e della complessità nella formazione della coscienza. *Evangelii gaudium* afferma che "il tutto è superiore alla parte", e descrive tale paradigma o principio non con l'immagine della sfera, dove non vi sono differenze, ma con quella del poliedro, «che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità» (EG n. 236).

Il secondo paradigma teologico deriva dal contesto del pluralismo religioso, che ha perlomeno tre effetti sulla formazione dell'identità credente; chiede di: a) comprendere la propria fede in rapporto alle altre religioni (nessuno può dire di conoscere una religione se è l'unica che conosce); b) comprendere le altre religioni in rapporto alla propria; c) comprendere la natura dialogica della verità cristiana. Il terzo paradigma deriva dal contesto della mondialità, che mette in crisi la forma eurocentrica della teologia e della Chiesa. Si tratta del terzo tornante della storia del cristianesimo, in cui ci ha immerso il Vaticano II. Secondo Philip Jenkins (*La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*), "nel primo quarto di secolo XXI ci sarà un *duplice spostamento* del baricentro della cristianità, che complessivamente conterà 2,6 miliardi di fedeli, con un incremento di 600 milioni rispetto a oggi (2006): *verso il Sud del mondo* (Africa, America Latina e Asia), che ne concentrerà 1,7 miliardi rispetto al miliardo odierno, e *verso il movimento pentecostale*, che nel 1970 costituiva solo il 6% dei cristiani, nel 2000 il 25% e nel 2025 arriverà al 33%".

Questo duplice spostamento di baricentro, geografico e pentecostale, del cristianesimo riconfigurerà il volto storico, istituzionale, ecclesiale del cristianesimo e del cattolicesimo; diventerà sempre meno eurocentrico, più pneumatologico e affettivo, più attento alle questioni sociali, che la povertà e la situazione dei popoli del terzo mondo sollevano, e più congeniale al linguaggio della Bibbia (anima pentecostale).

Vorrei concludere con le parole di Paolo VI nel *Discorso di apertura del secondo periodo conciliare* (29 settembre 1963): "Ma tu, [Giovanni XXIII *N.d.R.*] indicando così il più alto scopo del Concilio, gli hai anteposto un altro scopo più urgente e ora più salutare, lo scopo pastorale, affermando: 'Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa...', ma soprattutto che questa dottrina 'sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo' [...]. Hai ravvisato nella coscienza del magistero ecclesiastico la persuasione dover essere la dottrina cristiana non soltanto verità da investigare con la ragione illuminata dalla fede, ma parola generatrice di vita e di azione, e non soltanto doversi limitare l'autorità della Chiesa a condannare gli errori che la offendono, ma doversi estendere a proclamare gli insegnamenti positivi e vitali, onde essa è feconda. Né solo teorico, né solo negativo, l'ufficio del magistero ecclesiastico deve in questo Concilio vieppiù manifestare la virtù vivificante del messaggio di Cristo, che disse: 'Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita' (Gv 6,64)".

Secondo intervento

Lucio Cilia

(ex Rettore del Seminario di Venezia)

Il titolo della sessione già orienta la mia testimonianza; concordo infatti con la tesi che non c'è alternativa tra teologia e pastorale. La lettera di presentazione di questa giornata di studio afferma inoltre con chiarezza e convinzione che la tenacia con la quale don Bruno e don Germano hanno cercato di diffondere lo studio della Bibbia e della teologia fra i laici sono una documentazione eloquente di come la pensassero su questo punto. Segni evidenti sono l'istituzione della Scuola Biblica e del Centro Studi Teologici don Germano Pattaro. Istituzioni conosciute in Diocesi e ancora sostenute da chi ha condiviso l'idea e l'attuazione dei due progetti.

Come contributo personale ho scelto di presentare la mia testimonianza riferendomi all'impegno che don Germano e don Bruno hanno avuto nel campo dell'insegnamento. Ho infatti anch'io beneficiato di questa loro attività. L'essere maestro è una modalità in cui la cultura e la teologia si mettono in gioco nella sfida della trasmissione dei contenuti. Il maestro non affronta la questione teologica in astratto; l'affronta come contenuto da trasmettere.

Una valida trasmissione da parte del maestro dipende dalla capacità di attrazione nei confronti dello studente; solo facendo amare un contenuto se ne permette l'assimilazione. E l'attrazione scatta quando la materia da imparare è veicolata da un testimone innamorato e credibile. Il "maestro" di teologia svolge un'attività pastorale decisiva perché immette nella vita di una persona il contenuto della verità mediato dalla testimonianza personale. E la sua azione sarà tanto più efficace quanto più la sua sarà una testimonianza convinta e convincente.

In realtà il legame fra teologia e pastorale individuato a partire dall'insegnamento non è scontato. C'è il rischio di intendere con il termine "pastorale" l'insieme di tecniche o metodi che possono essere adoperati nell'adempimento dell'attività di evangelizzazione. Se la pastorale è concepita in questo modo è evidente che si determina una separazione fra teologia e pastorale.

Un luogo dove tale separazione è sempre in agguato è l'*iter* di preparazione dei candidati al sacerdozio. Il seminarista corre il pericolo di considerare i suoi studi teologici come altra cosa rispetto alla sua formazione pastorale, quasi che tra pastorale e dottrinale ci fosse un'opposizione. "Spesso si ha la percezione che non pochi candidati considerino lo studio quasi come uno scotto da pagare: un fattore estrinseco al cammino di santità cui inevitabilmente è connessa la missione ecclesiale a cui si stanno preparando. Si enfatizza allora una spiritualità equivoca che, quando non arriva a prescindere dallo studio, viene pensata come separata da esso".

Il card. Scola evidenzia un pericolo reale. Tale divisione tra pastorale e teologia si verifica quando la pastorale è ridotta a tecnica, tuttavia la prassi pastorale prevede lo studio e la verifica degli strumenti adatti a raggiungere il fine di trasmettere la fede. Ma è anche vero che la validità

di tali strumenti non è determinata solo da considerazioni di tipo metodologico ma anche dalla verifica dell'efficacia in ordine alla trasmissione dei contenuti della rivelazione che si riescono a trasmettere.

D'altra parte anche lo studio della teologia e il suo insegnamento possono essere praticati senza nessun legame o interesse per la pastorale.

È molto datata ma può essere utile in questo contesto richiamare la problematica suscitata da un articolo di F. Dreyfus³, nel quale l'autore argomenta sui diversi criteri che guidano l'esegesi quando è praticata all'interno dell'università rispetto all'uso che ne fa il predicatore. Gli stessi argomenti possono valere anche per la teologia. Il luogo diverso, l'università o la comunità ecclesiale, comporta degli obiettivi diversi e quindi anche una metodologia diversa. È giusto tenerne conto e ancor più evidenziare che l'esegesi (e la teologia), a partire dalla materia che affronta - la rivelazione - ha come fine la testimonianza della verità che implica il coinvolgimento della persona in quello che studia e insegna. A. Vanhoye concludeva la sua introduzione allo studio citato dicendo: "Lo studio esegetico non può essere considerato terminato finché non abbia messo in piena luce il messaggio religioso dei testi, preparandone così l'attualizzazione nella vita concreta delle comunità cristiane" (p. II).

Il mio contributo, nel ricordare la figura di don Germano e don Bruno, nell'orizzonte del tema affidato, vuol proprio mettere in luce la capacità di sintesi che li ha guidati nel loro impegno di maestri. Penso infatti che la relazione teologia-pastorale emerga con chiarezza nell'attività di insegnamento quando il docente è in grado di operare un'unità profonda e significativa tra il messaggio (teologia) e la vita personale e comunitaria (pastorale).

Don Germano

Ho conosciuto poco don Germano. Durante gli anni di Seminario mi è stato insegnante in due corsi: il corso di ecumenismo e il corso di ecclesiologia. Ricordo ancora le sue lezioni di ecclesiologia; ho conservato il libro che ci aveva consigliato, ricco di appunti tratti dalle sue lezioni. Il corso mi aveva realmente entusiasmato, tanto che avevo deciso di farmi seguire da lui per la scelta del titolo e la compilazione della tesi. La scelta poi non si è concretizzata perché proprio l'anno successivo (1977/78) si è interrotta la frequenza dei seminaristi presso lo Studio Teologico Laurentianum dei frati Cappuccini della Giudecca e si è riaperto lo Studio Teologico del Seminario. Non essendo quest'ultimo affiliato ad un'Università pontificia non prevedeva il conseguimento del titolo del Baccalaureato e di conseguenza non era necessaria la discussione di una tesi. Ho dunque pochi ricordi diretti di don Germano. Mi affido, per confermare quanto recepito in pochi incontri, ad alcuni suoi scritti e a contributi di altri. Le testimonianze raccolte vanno tutte nella direzione della tesi che sostiene il mio intervento: il mestiere di maestro ha reso evidente come in don Germano ci fosse un profondo legame tra teologia e pastorale.

Parlando del prete diceva: "Come guida della propria comunità il sacerdote dovrà essere un uomo 'còlto' a partire dalla fede che è il fondamento della sua 'scienza'... Còlto

non significa 'intellettuale'. Significa 'testimone'". Questa affermazione è decisiva. Il superamento della separazione fra teologia e pastorale avviene mediante la categoria della *testimonianza*. Il pericolo di frattura tra teologia e pastorale è vinto dal soggetto che fa teologia: se è un soggetto che ha unificato la sua persona, la teologia studiata o insegnata non potrà non essere pastorale in quanto testimonianza, cioè disposizione a confrontarsi con ogni aspetto della realtà e con ogni relazione, in particolare con la relazione all'interno della comunità cristiana, della Chiesa, a partire da ciò che studia e insegna. Don Germano ha vissuto questa profonda unità. Ciò è confermato da quanto scrive il card. Scola di don Germano: "La teologia in quanto riflessione critica e sistematica sull'esperienza cristiana, richiede da colui che la elabora un coinvolgimento deciso nella e con la vita della Chiesa e degli uomini del proprio tempo. È questa, senza dubbio, una caratteristica della vicenda cristiana e sacerdotale di don Germano. Suggellata dal modo con cui ha portato fino alla morte la sua malattia, che tutti, amici e critici, gli riconoscono. Questo suo personale coinvolgimento costituisce l'orizzonte dei suoi scritti e, in ultima analisi, offre le ragioni storiche che lo guidarono nelle scelte e opinioni teologiche"⁴. La pratica della teologia in don Germano è stata segnata dal suo profondo personale coinvolgimento. Da ciò è dipeso il fascino che sapeva esercitare. Certo, don Germano sapeva di possedere un talento particolare, quello della parola: "Il parlare, che è, penso, il talento che ho ricevuto in dono, si curva con facilità sulle cose della vita, sui fatti, sull'esistenza". Ma sarebbe riduttivo far dipendere l'efficacia della sua parola e del suo insegnamento solo dalla capacità unica di modellare il suo discorso affascinando l'uditorio. C'era una verità più profonda: il suo era un discorso che non si fermava alla dimensione intellettuale ma implicava il coinvolgimento della persona. Non era solo colto ma testimone. Per questo don Bruno parlava così del lavoro teologico di don Germano: "Se si volesse in qualche modo descrivere il lavoro teologico di don Germano Pattaro, si potrebbe parlare di lui come di un teologo itinerante, piuttosto che da tavolino"⁵. Espressione che sembra riduttiva, tanto che il direttore del Centro Pattaro, Marco Da Ponte, ha precisato: "Dietro il 'teologo itinerante' c'era anche il 'teologo da tavolino'"⁶. In effetti don Germano ha studiato e letto tanto. Lo dimostra la sua ricchissima biblioteca. Il suo insegnamento però non era mai frutto esclusivo di ciò che aveva appreso a tavolino ma implicava il suo coinvolgimento; vi entrava in veste di testimone che impegna la vita in ciò che afferma. Da tale profonda unità nasceva anche l'ispirazione per il suo impegno pastorale; un segno eloquente è il Centro di Studi teologici che porta il suo nome, che conserva i suoi libri e si propone di diffondere e sostenere l'approfondimento di tematiche teologiche da parte dei laici.

Don Bruno

Anche don Bruno è un testimone della necessaria e proficua relazione fra teologia e pastorale. Mi propongo di verificare come don Bruno abbia vissuto la relazione tra teologia e pastorale a partire da un aspetto particolare del suo ministero: quello dell'insegnamento.

Il mio rapporto come studente nei confronti di don Bruno risale ai miei anni di ginnasio (fine degli anni Sessanta). Ho avuto poi esperienza di lui come professore quando sono ritornato in Seminario come vicerettore (nel 1984). Don Bruno riusciva, nella scuola, a trasmettere il gusto del conoscere, la passione per le materie studiate e la fiducia nelle proprie capacità. Si doveva studiare e imparare perché era bello studiare oltre che importante. Ricordo che riusciva a coinvolgere i suoi studenti anche durante i mesi estivi. Periodicamente i suoi alunni di liceo, durante le vacanze, si ritrovavano a Venezia (i seminaristi, durante l'estate non abitano in Seminario ma fanno ritorno presso la loro famiglia) per far la visita, sotto la guida di don Bruno, ad una chiesa. La visita aveva uno scopo preciso: imparare a leggere il messaggio artistico e storico custodito e testimoniato dalla chiesa. Don Bruno soffriva di fronte all'ignoranza, all'insensibilità e anche all'incapacità di godere e di sfruttare il ricco contenuto di storia, di cultura, ma soprattutto di fede custodito nelle nostre chiese. Egli non ha mai insegnato materie teologiche né storia della Chiesa. Non è mai entrato a far parte del collegio docenti dello studio teologico del Seminario, né di quello dei frati cappuccini alla Giudecca. Non è questo il momento né la sede per affrontare le ragioni di questa sua assenza dalla cattedra all'interno degli studi teologici. Certamente non è dovuta ad una mancanza di titoli: avrebbe potuto, infatti, offrire dei corsi straordinari di storia della Chiesa: ne è riprova la sua produzione scientifica, gli studi e i convegni che ha organizzato e la profondità delle sue conoscenze. Ritengo, comunque, che proprio la circostanza che don Bruno sia stato chiamato a insegnare non specificatamente materie del *curriculum* teologico ma che si sia impegnato nell'area umanistica, storico-artistica, aiuti in modo singolare a focalizzare come in lui si sia fatta sintesi fra teologia e pastorale.

Infatti, si potrebbe dire che è più facile considerare "pastorale" l'insegnamento che ha a che fare con materie teologiche; in questo caso il maestro ha come scopo quello di trasmettere i dati della rivelazione, quello di aiutare a raggiungere una conoscenza sistematica e pensata dei dati della fede. Risulta dunque più chiaro il possibile indirizzo pastorale dell'impegno del maestro. Ma quando un insegnante ha come fine quello di accompagnare lo studente nella conoscenza di altri settori della cultura, non appare più scontato che l'impegno educativo messo in atto sia insieme teologico e pastorale. Un insegnante di arte, di lettere, può far teologia, può far pastorale? È evidente che il suo compito educativo è quello di aiutare il giovane ad acquisire delle competenze in quel determinato campo del sapere. Ma il fatto che un insegnante di lettere sia credente influisce o no nel suo insegnamento?

Don Bruno, al proposito, aveva un'idea molto precisa. L'insegnante credente non doveva certo forzare i dati storici e letterari per presentare una visione ideologica della realtà in modo da piegarla ad un fine "teologico-pastorale". Don Bruno era però convinto che la nostra produzione artistica e letteraria è ricchissima di riferimenti alla fede. Per questo motivo, se ci si attiene ai dati, è impossibile trasmetterne onestamente la conoscenza senza far emergere tali contenuti. Non si tratta di far catechismo; si tratta

di cogliere, nelle produzioni artistiche, i riferimenti ai racconti della Bibbia per confrontarsi con le proposte e gli interrogativi che essi propongono al fruitore in ordine ad una visione della realtà illuminata dalla fede cristiana. Il credente (colui che fa lo sforzo di tener aperto il suo animo alla dimensione del mistero) è in grado di riconoscere tali contenuti; e quando insegna aiuta gli studenti a leggere un testo o un quadro senza nessuna censura, cioè li aiuta a riconoscere, se ci sono, i messaggi che rimandano alla sfera religiosa. In questo modo fa teologia: spiega cioè il senso di tali contenuti; e fa pastorale nel momento in cui testimonia l'incidenza del tema trattato nella sua vita e, quindi, potenzialmente, anche nella vita degli studenti. Per far questo non è sufficiente solo una competenza nella materia che si insegna ma è necessaria anche una competenza teologica. Non solo, è richiesta anche una profonda unità della persona che sappia far sintesi tra il dato teologico e la pretesa che tale dato ha di toccare la vita delle persone.

È illuminante quanto don Bruno stesso scrive nell'introduzione al suo volume *Cinque pezzi sacri*⁷: "In questo volume si analizza un celebre oratorio di Pietro Metastasio [...] e si sottopone a un vaglio accurato il testo di alcuni oratori resi famosi dall'arte di Handel e di Haydn. Trattandosi di opere sacre ispirate alla fede cristiana, i libretti vengono riletti alla luce della scienza biblica e teologica, in un confronto con gli apporti culturali del tempo e con scritti, più o meno noti, come gli Apocrifi dell'Antico e del Nuovo Testamento prodotti dalla fantasia di autori spesso anonimi ma conservati nella tradizione cristiana" (p. V). Il metodo di analisi è chiaramente indicato da don Bruno: le opere musicali vengono rilette alla luce della scienza biblica e teologica in confronto con gli apporti culturali del tempo. Interessanti ad esempio le osservazioni fatte a proposito del racconto della creazione. Aiutano a comprendere quale lettura veniva fatta del testo biblico da parte degli autori dei libretti: "Il poema di Milton e il libretto haydniano ripropongono il messaggio teologico dei testi biblici, ne colgono il valore artistico che esprimono anche nei loro poetici commenti, ma ignorano ancora la struttura letteraria del racconto di apertura della Genesi" (p. 7). E in un interessante confronto tra l'opera musicale e i dati della scienza biblica don Bruno introduce il lettore a comprendere il valore biblico e teologico del testo della Genesi. Così, nel momento in cui spiega al lettore il senso del brano poetico del libretto dell'oratorio di Metastasio, gli presenta anche il senso del racconto biblico fornendogli degli strumenti per una vera, anche se semplice, esegesi biblica. In tal modo pone le basi perché il testo biblico diventi significativo per il lettore contemporaneo. E il valore pastorale di una introduzione al testo della Genesi lo testimonia l'esperienza. Chi scrive incontra ancora tanti studenti delle superiori che, spinti da professori non molto onesti, proprio a partire dalla lettura dei primi capitoli della Genesi, concludono che la Bibbia non è altro che un libro pieno di favole e di bugie scientifiche, adatto solo a bambini o a persone che hanno rinunciato all'uso della propria ragione.

Chi percorre il testo di don Bruno resta colpito dalla mole di dati teologici e culturali che vengono offerti a

chi desidera accostarsi in maniera consapevole ai libretti delle opere musicali su citate. Propongo un solo altro esempio. Il commento di don Bruno si riferisce a questo brano de *La Risurrezione* di Handel:

D'amor fu consiglio
Che al Padre nel Figlio
L'offesa pagò,
Per rendere all'huomo
La vita ch'un pomo
Gustato involò.

In riferimento a questo brano don Bruno non esita a presentare ai suoi lettori la tesi teologica sostenuta da Anselmo di Aosta (1033-1109): questo autore sostiene che Dio Padre ha inviato il Figlio sulla terra per riparare con il sacrificio della croce la colpa commessa da Adamo alle origini dell'umanità. L'incarnazione di Gesù si spiega con il fatto che la gravità dell'offesa e il valore della relativa riparazione si misurano non in rapporto ai limiti dell'offesa ma alla dignità dell'offeso. L'uomo pertanto era nell'impossibilità di riparare il proprio peccato; soltanto l'infinita grandezza della persona divina incarnata nell'uomo Gesù poteva soddisfare e riparare l'infinita offesa fatta a Dio. Don Bruno spiega, anche, ai suoi lettori che questa tesi, assunta nel testo dell'oratorio "...che al Padre nel Figlio, l'offesa pagò", in realtà non è mai stata recepita come dogma dal magistero della Chiesa. Egli aggiunge che, nella versione semplificata che si è poi diffusa tra il popolo, tale tesi teologica finiva per dare un'immagine di Dio distorta perché chiudeva in categorie giuridiche l'infinito amore del Padre. A partire da questa affermazione il lettore viene aiutato a conoscere (forse per la prima volta) come deve essere interpretata la morte di Gesù sulla croce (pp. 136-137). Don Bruno mette in campo competenze diverse; competenze storiche (per inquadrare culturalmente il libretto dell'opera), teologiche (per spiegare il senso delle parole usate) e pastorali (come il credente fa sue quelle parole) si intrecciano. Tale intreccio non è scontato. Può essere fatto solo da un maestro che abbia raggiunto tale unità, prima per se stesso diventandone poi testimone anche per i suoi studenti.

Don Bruno è consapevole che questo tipo di commento è poco frequentato ed è rimasto finora in ombra. Ma ha fatto anche l'esperienza - nella prefazione ricorda che questi testi sono sorti all'interno di sperimentazione didattiche nel corso musicale di Musicologia dell'Università di Ca' Foscari - dell'interesse che questo tipo di approccio ha incontrato nei giovani studenti (cfr. p. V).

Questi esempi mostrano come don Bruno ha pensato e vissuto il rapporto fra teologia e pastorale. Tale rapporto non è espresso in astratto, o vissuto in ambienti particolari

come può essere un'Università di Teologia o ambienti dove la dimensione teologica è scontata.

Egli ha testimoniato il rapporto fra teologia e pastorale facendo il mestiere dell'insegnante ma non di materie teologiche; insegnando aiutava a cogliere e a capire nelle espressioni culturali lo spessore di fede. Così faceva pastorale. Ritengo questo aspetto di don Bruno molto illuminante per il tema che ci siamo dati. Infatti se don Bruno è riuscito a far diventare "pastorale" anche l'insegnamento di materie che non erano direttamente coinvolte con il pensiero teologico, tanto più questo dovrebbe accadere quando si trattano materie che hanno come oggetto lo studio del dato rivelato.

Don Bruno e don Germano, due maestri che hanno sperimentato e testimoniato in prima persona il legame fra cultura e vita; quindi fra teologia e pastorale. E come eredità ci lasciano questo modo di studiare e di fare ricerca. A questo proposito, come conclusione, riporto ancora le parole del card. Vanhoye che, a proposito di un suo professore scriveva: "Mi ricordo di un professore di greco biblico che, spiegando sfumature espresse da forme grammaticali, faceva gustare ai suoi alunni il ricco contenuto spirituale di certi testi"⁸.

¹Videomessaggio del Santo Padre Francesco al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina, Buenos Aires, 1-3 settembre 2015.

²A. SCOLA, *La Chiesa particolare. Il Vescovo e la formazione nei Seminari*, in *La passione di educare. Scritti del Cardinale Angelo Scola sull'educazione, l'università e la cultura*, a cura di A. Peratoner, Marcianum Press, Venezia 2012, p. 292.

³F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église", "Revue Biblique", LXXXIII (1976), trad. it. in F. REFOULÉ - F. DREYFUS, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?* (Sussidi Biblici 38-39), Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1992.

⁴A. SCOLA, *Pro-vocati ad un paragone*, in G. PATTARO, *Dove stanno gli uomini. Scritti di un "teologo itinerante"*, a c. di M. Da Ponte, Marcianum Press, Venezia 2011, p. 7.

⁵B. BERTOLI, Presentazione, in G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, a c. di M. C. Bartolomei e A. Gallas, EDB, Bologna 1990, p. 7.

⁶M. DA PONTE, *Introduzione. Cristo sta dalla parte dove stanno gli uomini*, in PATTARO, *Dove stanno gli uomini*, p. 11.

⁷B. BERTOLI, *Cinque pezzi sacri. Testi poetici dell'Oratorio Sacro in Metastasio, Handel, Haydn*, Leo S. Olshki, Firenze 2010.

⁸F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne", p. II.

Don Gilberto Sabbadin, già Presidente del Centro Pattaro dal 2013 al 2016 e tuttora membro del Consiglio direttivo del Centro in qualità di responsabile della Pastorale Universitaria, ha brillantemente difeso la propria dissertazione di Dottorato in Teologia Dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana lo scorso 17 febbraio. A don Gilberto le più vive congratulazioni da parte del Consiglio direttivo del Centro, del Comitato di redazione e dei lettori di "Appunti di teologia".



LA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO NELLA TEOLOGIA PROTESTANTE CONTEMPORANEA*

Marco Da Ponte

1. Premessa

Credo opportuno riassumere alcuni elementi di contesto, utili a inquadrare meglio il tema.

1) La tradizione protestante, fin da Lutero, ha sempre escluso il matrimonio dal novero dei sacramenti: Lutero sosteneva, infatti, che il matrimonio fa parte dell'ordine della creazione, ossia che è un'istituzione discendente dalle caratteristiche della natura umana le quali, pur volute da Dio nella creazione, non sono depositarie di alcun particolare valore ai fini della salvezza, perché non costituiscono un veicolo di grazia. Il matrimonio, quindi, pur non essendo estraneo al disegno di Dio, perché comunque investito dalla sua benedizione, riveste un valore riconoscibile esclusivamente nell'ambito della sfera temporale. Solo il battesimo e l'eucaristia sono considerati senza discussione dei veri sacramenti, anche a motivo del fatto che tutte le chiese protestanti ne hanno sempre ritenuta incontestabile l'istituzione da parte di Gesù stesso secondo l'attestazione degli scritti evangelici.

Naturalmente, non bisogna dimenticare che le posizioni assunte dai Riformatori nel XVI secolo sono state alimentate anche dalle polemiche che investivano altri aspetti della dottrina e della vita cristiane, finendo per rinvigorirsi a vicenda e spingendo a radicalizzare le tesi.

2) Per questo motivo, benché nello sviluppo della teologia protestante le problematiche connesse al matrimonio e alla famiglia abbiano rappresentato un ambito di particolare rilevanza etica, si tratta di un'attenzione che ha un impianto più propriamente etico anziché teologico. Ciò dipende dal fatto che la vita matrimoniale non ha un particolare valore teologico più di quanto ne abbiano gli altri tre "ordini di creazione" attraverso cui Dio - secondo la visione proposta da Lutero - ha voluto organizzare il mondo, ossia il lavoro, lo Stato e la Chiesa. Tralasciando l'ultima, sulla quale insiste il sacramento dell'eucaristia, il lavoro e lo Stato sono due istituzioni umane che non sono in quanto tali investite di un particolare valore di grazia. Si potrebbe dunque dire, con un po' di approssimazione, che nella tradizione protestante è stata presente un'etica matrimoniale, ma non una teologia del matrimonio.

2. Il campo della ricerca e la sua delimitazione

Nella mia indagine ho preso in considerazione la valenza teologica del matrimonio nei principali autori della teologia protestante contemporanea, allo scopo di chiarire gli eventuali punti di consenso e le differenze rispetto alla teologia cattolica-romana; in particolare ho cercato se e in quale misura i teologi protestanti contemporanei attribuiscono al matrimonio delle connotazioni che lo avvicinano di fatto alla dignità di sacramento e quali siano i motivi che li spingono a ciò.

Lo spunto a indirizzare il mio lavoro in questa specifica

direzione mi è stato dato dalla lettura dei capitoli della *Dogmatica Ecclesiale* di Barth dedicati alla coppia uomo/donna: in essi è evidente quale importanza Barth attribuisca alla dimensione teologica del matrimonio e da qui è nato il mio interesse a constatare se questa attenzione fosse condivisa da altri teologi protestanti contemporanei.

In chiave ecumenica, ho inquadrato i dati ricavati dalla mia indagine secondo il paradigma del "consenso differenziato". In questo quadro, ho potuto individuare elementi di "consenso" fra teologi delle diverse confessioni, utili ad indicare possibili ulteriori sviluppi positivi di dialogo, e nello stesso tempo anche nuove "differenze", che stanno allontanando le concezioni teologiche del matrimonio delle diverse confessioni.

Ho scelto di concentrarmi sui testi di teologi, tralasciando i documenti dei dialoghi ecumenici bi- e tri-laterali (da tempo oggetto di studio da parte di altri) e i testi dedicati esclusivamente alle problematiche etiche e/o pastorali. Questa scelta è nata anche dalla constatazione che, mentre riguardo ai dialoghi ecumenici e alle dottrine etiche protestanti esiste già in area cattolica una certa conoscenza, non così si può dire riguardo alla riflessione dei teologi protestanti sul matrimonio: la conoscenza si limita per lo più alle già citate pagine di Barth, a quelle di Pannenberg e poco altro, mentre, come è risultato dalla mia ricerca, il panorama è non soltanto assai più ampio, ma anche molto differenziato ed estremamente interessante.

Ho posto una seconda limitazione, sia nella dimensione "geografica" (mi sono limitato all'area europea, tralasciando consapevolmente l'area statunitense, che avrebbe reso l'indagine troppo estesa rispetto alle mie energie), sia in quella storica (rispetto alla quale ho assunto come *terminus a quo* il secondo dopoguerra del Novecento, identificandolo concretamente in Barth e nei teologi della sua generazione).

Il tema specifico da me scelto era finora stato trattato solo parzialmente, a livello di analisi puramente comparativa delle diverse posizioni di teologi protestanti e cattolici; mancava, quindi, una valutazione sul piano più propriamente teologico-dogmatico.

In particolare, all'interno della teologia cattolica, nonostante sia presente una sensibilità verso la problematica pastorale dei matrimoni interconfessionali, non si nota altrettanto interesse verso le basi teologiche che sottostanno alla visione protestante del matrimonio; ciò dipende forse dal fatto che la differenza principale rispetto al cattolicesimo romano, ossia l'esclusione del sacramento, producendo già da sé conseguenze importanti, viene assunta quasi sempre come un dato di fatto, sul quale poco ci si interroga, ritenendo più urgente concentrare l'attenzione sulle conseguenze in ordine alla pastorale e alla liturgia del matrimonio. Da parte dei teologi cattolici manca, quindi,

un'analisi critica dei fondamenti teologici della dottrina del matrimonio espressa dalla teologia protestante, che metta a confronto le dottrine dogmatiche con quelle etiche.

3. La concezione vocazionale e relazionale del matrimonio

Uno dei temi più ampiamente ricorrenti nella teologia protestante del matrimonio è la concezione vocazionale, la cui origine può essere fatta risalire a Lutero stesso. Su questa linea possiamo notare una larga convergenza, nella quale spicca Karl Barth quando chiarisce che l'umanità "per natura e originariamente è *co-umanità*"¹, ossia chiamata da Dio a manifestare nella relazione fra persone umane l'immagine della Trinità: il matrimonio rappresenta quindi la vocazione cui gli esseri umani sono chiamati non per lo scopo puramente "naturale" della procreazione, bensì per quello, del tutto teologico, di realizzare nella relazione sponsale l'essenza stessa dell'essere umano creato a immagine di Dio. È assai diffusa anche la convinzione che la dimensione relazionale del matrimonio sia conseguente al disegno di Dio e abbia quindi una radice propriamente teologica. In altre parole, il significato teologico della coppia umana appartiene già all'ordine della creazione ed ha il suo "luogo" esattamente nella relazione che unisce l'uomo e la donna. Sebbene questa linea di pensiero sia già presente nelle pagine di Barth e sia riconoscibile in qualche modo in gran parte dei teologi evangelici e riformati, essa è esplicitata molto più nitidamente in area anglicana e ne rappresenta, per così dire, una caratterizzazione specifica.

4. L'analogia con la Trinità

Inquadrare il discorso sul matrimonio in un'ottica relazionale attraverso la categoria di alleanza fornisce una chiave fenomenologica per attribuire alla coppia sponsale e alla sua vita la capacità di essere un'analogia della Trinità, non tanto tramite un'analogia precisa nei confronti dell'una o dell'altra delle tre Persone, bensì piuttosto nella dinamica relazionale complessiva che costituisce la vita trinitaria, in quanto l'analogia fra l'unione degli sposi e la Trinità consiste nel fatto che entrambe implicano una relazione personale, come spiega Adrian Thatcher²: "ciò che viene espresso in immagine nell'umanità è la comunione d'amore delle co-eguali persone della Trinità"³. In questa prospettiva, Thatcher propone di concepire il matrimonio come una forma di "pericoresi, [... perché il significato di questo termine] ci aiuta a visualizzare che cosa deve essere una persona-in-relazione sulla base della comunione delle persone all'interno della Trinità"⁴.

È una prospettiva che ha incontrato grande favore fra i teologi anglicani e costituisce un elemento distintivo rispetto a luterani e riformati, che invece non le hanno attribuito la medesima importanza, ad eccezione, ancora una volta, di Barth.

5. Il ripensamento della sacramentalità del matrimonio

Il presupposto comune è quello di riconoscere la valenza simbolica del matrimonio, all'interno di una considerazione della dimensione simbolica del sacramento in generale. Sulla base di questo presupposto, la dimensione sacramentale del matrimonio viene presa in considerazione innanzitutto cercando di abbandonare visioni troppo rigide

e ristrette non soltanto del sacramento del matrimonio, ma del sacramento in generale. In particolare, rivalutando la dimensione simbolica del sacramento, si riconosce che esso possa avere un'accezione più ampia di quanto finora sia stato ammesso. Sia in ambito evangelico-luterano con Pannenberg sia in quello riformato con Roger Mehl⁵, si propone esplicitamente di evitare le contrapposizioni dottrinali del passato e di riconoscere i buoni motivi che potrebbero condurre a riconoscere il matrimonio-sacramento. Le proposte più interessanti sono quelle avanzate in ambito anglicano da Helen Oppenheimer⁶ e Thatcher, che si richiamano esplicitamente ad una "sacramentalità naturale". In particolare Thatcher dichiara di desumere questa prospettiva da Rahner, sulle cui affermazioni egli costruisce la sua convinzione di una sacramentalità naturale del matrimonio fondata sull'universale volontà salvifica di Dio. Su questa base egli ritiene che l'amore fra due sposi, a condizione che sia vissuto come un impegno totale incondizionato, è in ogni caso un segno dell'amore di Dio, indipendentemente dal fatto che si tratti di due persone battezzate oppure no; egli sembra convinto, quindi, che l'amore coniugale non è mai solamente una "cosa mondana", bensì "è anche l'evento della grazia e dell'amore che unisce Dio e gli uomini"⁷. In questo modo, egli ritiene superata la distinzione tradizionale fra creazione e redenzione.

Un'altra problematica sulla quale le posizioni di tutti questi teologi si sono fatte col tempo più sfumate è certamente quella della grazia: sebbene rimanga una certa ritrosia a riferire direttamente il termine al matrimonio, soprattutto per evitare ogni possibile fraintendimento con la dottrina cattolica dell'"*opus operatum*", tuttora respinta dai protestanti, molti autori offrono delle considerazioni che permettono di leggere un valore di grazia anche nel matrimonio. A titolo di esempio si può notare come Pannenberg argomenti ampiamente sul fatto che il matrimonio partecipi al mistero salvifico di Cristo che è mistero di riconciliazione⁸. A conclusioni simili sembra giunto anche il gruppo di lavoro cattolico-luterano in Germania (che nel 1986 ha prodotto il documento dal titolo *Le condanne dottrinali dividono le chiese?*). Da una parte, infatti, è stata raggiunta una concordia sul fatto che nel matrimonio "(anche secondo la dottrina cattolica) non viene elargita alcuna grazia giustificante e che fonda l'esistenza cristiana"⁹, dall'altra si è potuto chiarire che il concetto di "*opus operatum*" "non significa né che la grazia sia a disposizione dell'uomo né che vi sia un automatismo"¹⁰. Più sensibili a questo tema sembrano i teologi di ambito riformato, anche se con diverse sfumature che non permettono di individuare una linea comune: il più esplicito sembra Georges Crespy, che parla apertamente di una "grazia dell'unione coniugale"¹¹.

In ambito anglicano, il "Root Report"¹² si spinge ad affermare che il matrimonio è "non soltanto un modello di grazia ma anche un mezzo di grazia": si tratta forse dell'affermazione più vicina alla dottrina cattolica romana della grazia che sia possibile trovare all'interno di quel panorama confessionale. Secondo Helen Oppenheimer,

invece, a partire dall'esperienza della vita matrimoniale è possibile comprendere il significato concreto del concetto di grazia come una realtà che investe la vita delle persone attraverso la dinamica delle relazioni personali, evitando in questo modo l'estrinsecismo ma soprattutto rendendo comprensibile a tutti in quale modo essa agisca¹³; ciò corrisponde a quello che lei chiama "principio sacramentale"¹⁴ e quindi non è il rito della celebrazione delle nozze, bensì l'esperienza vissuta della coppia, a rappresentare il "luogo" della grazia.

6. *Gli equivoci nell'ampliamento del concetto di sacramento*

Il senso del percorso che ho potuto ricostruire sembra dunque essere quello di una rivalutazione della sacramentalità del matrimonio. Le condizioni che hanno permesso di raggiungere questo risultato sono differenti: per Pannenberg si tratta di accettare una "pluralità di significati del termine 'sacramento'"¹⁵, da una parte tenendo conto che nella prassi della Chiesa ci sono delle azioni simboliche che possono essere considerate sacramenti "per analogia", rispetto ai due sacramenti veri e propri del battesimo e dell'eucaristia, dall'altra attribuendo al matrimonio il valore di "ricordo di una concezione più ampia di sacramento"¹⁶; per Roger Mehl si tratta più semplicemente di depurare il concetto di sacramento da ogni fraintendimento magico-giuridico¹⁷, per ritrovarne il significato originario; per Oppenheimer e per Thatcher si tratta di riconoscere che esiste una "sacramentalità naturale" (o "creazionale")¹⁸. In tutti questi casi, la linea che ha permesso di raggiungere tali conclusioni passa attraverso la valorizzazione della dimensione simbolica del sacramento in generale e del matrimonio in particolare, con la sottolineatura della funzione di parabola che gli viene riconosciuta. Un'altra linea, convergente con la prima nel suo esito, consiste nel pensare al sacramento inquadrandolo all'interno della logica dell'incarnazione: il matrimonio, con il suo costituirsi come unione dei differenti e come realizzazione nella vita umana di un disegno divino, è la realtà umana più idonea a rappresentare il principio dell'incarnazione¹⁹. Entrambe queste linee hanno il merito di aver liberato la questione del matrimonio-sacramento dalle polemiche secolari nelle quali era rimasta imprigionata.

Se, quindi, non si può che salutare con favore questo importante avvicinamento fra le teologie protestanti e quella cattolica romana, non si può tuttavia ignorare che questi risultati nascondono nuove difficoltà, presenti soprattutto nelle posizioni di coloro che si appellano al concetto di una sacramentalità "umana": Oppenheimer lo intende, a mio parere, in maniera inequivocabile, quando parla del matrimonio come un "mezzo di grazia" umano²⁰.

Il primo punto problematico può esser individuato nel rapporto fra tale sacramentalità "umana" o "naturale" e Cristo come "Sacramento originario" (*Ursakrament*). In effetti, se tale sacramentalità deve essere effettivamente "naturale" o "umana", ciò potrebbe forse significare che essa non trae origine da Cristo come sacramento originario e si costituirebbe invece a sua volta come originaria? Una soluzione a questa difficoltà potrebbe essere rappresentata dall'assumere che la redenzione operata da Cristo ha trasformato ogni aspetto della creazione (la "nuova creazione"

di cui parla 1Cor 5,17) e quindi ha investito di valenza sacramentale anche le realtà che fanno parte semplicemente della natura creata. In questo senso si potrebbe recuperare l'idea di una sacramentalità "naturale" come un'implicazione dell'*Ursakrament* e non come derivante da un'origine propria e distinta: questa sembra essere la strada battuta da Thatcher, che a questo proposito trova conferma nell'autorità di Rahner²¹.

Un secondo aspetto problematico riguarda a mio parere il rapporto fra la sacramentalità "naturale" e la Chiesa. Si potrebbe pensare, infatti, che la sacramentalità "naturale", proprio in quanto tale, sussista indipendentemente dalla Chiesa: in effetti, Thatcher non la riconduce in alcun modo alla vita ecclesiale, anzi si spinge ad asserire che "l'amore generoso di Dio è disponibile per chiunque, non importa se venga riconosciuto o no, [e] che questo amore non fa distinzione fra creazione e redenzione o fra ambito sacro e profano"²². Se questa è la premessa, ci si potrebbe chiedere se in questo modo non si introduca un doppio regime dei sacramenti - quelli "naturali", come il matrimonio, da una parte e i sacramenti della Chiesa dall'altra - con il risultato di dover poi affrontare il problema di definire quali siano gli elementi comuni, in forza dei quali si può parlare di "sacramentalità", e quelli differenti, per i quali la sacramentalità "naturale" si distingue dai sacramenti. La differenza finirebbe per consistere solo nella "istituzione"? Se così fosse, la questione diventerebbe ancora più problematica, dal momento che il concetto di istituzione non è ritenuto più così limpido e dirimente.

Inoltre, se si amplia il concetto di sacramentalità sulla base della considerazione che possono darsi altre "azioni simboliche", accanto al battesimo e all'eucaristia, non si va incontro in questo modo a una sorta di sacramentalizzazione indiscriminata? Con quale criterio e in base a quali requisiti sarebbe possibile distinguere le azioni simboliche che possiedono questa dignità? Se (quasi) ogni realtà umana può avere significato sacramentale non si rischia di stemperare in questa vastità il valore salvifico del sacramento vero e proprio? In che cosa sarebbe diverso il valore salvifico proprio del battesimo e dell'eucaristia? Perché allora non considerare sacramenti anche, per esempio, la paternità e la maternità?

Questa difficoltà può emergere più chiaramente, a mio parere, quando la sacramentalità viene individuata non tanto nel matrimonio quanto nell'amore di coppia, come avviene in Grimm e in Thatcher: se si pone il sacramento nella relazione d'amore che precede il matrimonio, allora si può ritenere possibile che la sacramentalità sia presente anche nelle coppie non sposate (Grimm) o in quelle omosessuali (Thatcher). Dal sacramento del matrimonio si passerebbe così a un sacramento dell'unione sessuale, di cui il matrimonio sarebbe solo una delle forme possibili; di nuovo, si aprirebbe però il problema di valutare quali siano gli elementi di analogia che permetterebbero di attribuire il valore di sacramentalità a certe unioni piuttosto che ad altre: la stabilità? la fedeltà? le promesse reciproche? Non si rischia così di collocare il punto distintivo a un livello sempre più generico?

Inoltre, queste prospettive sembrano modificare anche il concetto stesso di matrimonio: un problema che sta di-

ventando sempre più spinoso e alimenta una discussione sempre più accesa anche all'interno del mondo protestante.

7. Per un bilancio ecumenico: speranze e nuove sfide

Il panorama ecumenico che è venuto delineandosi lungo la mia ricerca sembrerebbe riconducibile a quello che è stato identificato con il paradigma del “consenso differenziato”. Non c'è dubbio, infatti, che un percorso verso il consenso è stato compiuto: ne sono testimonianza alcuni documenti di dialoghi bilaterali e trilaterali sul matrimonio, che risalgono ormai a diversi anni fa: il documento *La teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti* (1975), pubblicato dalla Commissione Internazionale Anglicana - Cattolica-romana (ARCIC I), e il successivo *Vivere in Cristo* (1983); il documento del dialogo fra cattolici, luterani e riformati *La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali* (1976) e quello fra cattolici e luterani in Germania *Le condanne dottrinali dividono le chiese?* (1986).

Tuttavia, le ricerche condotte da alcuni teologi di diversa appartenenza confessionale in anni successivi a quei documenti hanno reso la situazione non soltanto più complessa ma anche più problematica, evidenziando le differenze anziché il consenso. Come s'è visto in special modo in Grimm e Thatcher, si delinea un'ulteriore divergenza non tanto nell'ampliamento della sacramentalità quanto nella tendenza a rivedere complessivamente il concetto stesso di matrimonio: se il matrimonio viene considerato in qualche modo soggetto a diversi livelli di istituzionalità oppure se esso perde il carattere di relazione fra uomo e donna, allora sembra probabile che quegli stessi motivi di consenso vengano a cadere o debbano almeno essere riconsiderati. Se teniamo conto di ciò che sta avvenendo da qualche anno nel panorama delle diverse Chiese cristiane, la conclusione che si potrebbe tirare è che non si tratti soltanto di divergenze riguardanti le scelte etiche ma questioni più profonde; in particolare, differenti antropologie fondamentali. Non è facile immaginare, dunque, se a proposito del matrimonio sia possibile procedere oltre il paradigma del “consenso differenziato”, oppure si stia andando verso un nuovo allontanamento. Certamente quest'ultima eventualità potrebbe avere conseguenze gravi su più livelli: non soltanto potrebbe ripercuotersi sulle delicate dinamiche dei matrimoni interconfessionali, ma potrebbe anche rendere meno incisiva la testimonianza dei cristiani riguardo al significato del matrimonio e della famiglia, proprio in un momento storico in cui questo compito è ritenuto urgente. Non si può trascurare, inoltre, che il cammino che ha condotto a quei punti di consenso si è svolto nel contesto di una cultura che dall'ultimo ventennio del Novecento è profondamente cambiata, andando incontro a un processo di decostruzione del significato dell'uomo. Si tratta di capire se questo processo possa aver in qualche modo intaccato i termini culturali stessi con cui la teologia elabora le proprie proposte e, di conseguenza, capire quanto le proposte etiche cristiane possano essere davvero originali e critiche rispetto alla cultura contemporanea. Lo ammette esplicitamente anche il card. Koch (Presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani): “Il problema fondamentale [...] è capire se e fino a che punto le Chiese

cristiane nei loro standard etici possano adeguarsi oppure debbano opporsi allo spirito dei tempi”²³.

Anche la presente indagine sul significato sacramentale del matrimonio ci conduce di fronte a quella che sembra essere la nuova sfida dell'ecumenismo: “elaborare un'antropologia cristiana comune”, per usare di nuovo le parole del card. Koch; una sfida che, per quanto audace, non deve diventare pretesto per la rassegnazione, ma, al contrario, deve spingerci ad affidare ancora più profondamente la nostra speranza al mistero della Chiesa.

²³Il testo è una sintesi della tesi di dottorato in Teologia ecumenica difesa presso la Pontificia Università “Antoniano” il 25 novembre 2016.

¹K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 3/IV, I, EVZ, Zürich 1969; tr. it. di A. Molinaro in *Uomo e donna*, Gribaudi, Torino 1969, p. 9.

²Adrian Thatcher è attualmente Visiting Professor al Dipartimento di Teologia e Religione dell'Università di Exeter in Gran Bretagna. Sposato e poi rimasto vedovo, è stato ministro battista dal 1966 al 1974, in seguito è diventato anglicano (episcopaliano) nel 1988 ed è un membro laico della Chiesa d'Inghilterra.

³A. THATCHER, *Marriage After Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*, Sheffield Academic, Sheffield 1999, p. 229.

⁴Ivi, p. 231.

⁵Roger Mehl (1912-1997) è stato pastore della Chiesa riformata dell'Alsazia e della Lorena e decano della Facoltà di teologia protestante dell'Università di Strasburgo.

⁶Helen Oppenheimer (1926 -) ha fatto parte dei gruppi di lavoro che hanno prodotto i principali documenti della Chiesa d'Inghilterra sul matrimonio fra il 1964 e il 1988 e ha anche partecipato come esperta ai lavori dell'ARCIC che ha redatto il “documento di Venezia” nel 1975; questo testimonia la sua riconosciuta autorevolezza sull'argomento.

⁷Cfr. THATCHER, *Marriage After Modernity*, p. 245-247.

⁸Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, v. 3, tr. it. di D. Pezzetta, Queriniandina, Brescia 1996, p. 392.

⁹*Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*; Bd. I, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Herder, Freiburg im Breisgau - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, p. 147.

¹⁰*Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, p. 149.

¹¹G. CRESPIY, *Sur la grâce du mariage*, in G. CRESPIY - P. EVDOKIMOV - C. DUQUOC, *Le mariage* (Coll. Églises en dialogue), Mame, Tours 1966, p. 67. Georges Crespiy è stato pastore della Chiesa Riformata e professore di Etica nella Facoltà di Teologia protestante di Montpellier. Ha partecipato a numerose conferenze internazionali del CEC.

¹²Redatto da una Commissione istituita dall'Arcivescovo di Canterbury, così denominato dal nome del presidente della commissione, Howard Root, canonico teologo della Cattedrale di Winchester; il Rapporto venne pubblicato nel 1971 con il titolo *Marriage Divorce and the Church* (SPCK, London 1971, qui p. 43 § 84).

¹³“Trovare che la propria volontà, anziché soppressa, è in armonia con la volontà di un altro, con amore e non per merito, è qualcosa di cui milioni di mariti e mogli, anche senza essere dei teologi, fanno esperienza diretta” (H. OPPENHEIMER, *Marriage*, Mowbray, London 1990, p. 62).

¹⁴Oppenheimer lo illustra così: il «principio sacramentale è, nelle sue linee fondamentali, l'idea che la materia sia importante: che il fisico sia essenzialmente il veicolo dello spirituale, non una sua appendice irrilevante e inadeguata» (p. 63).

¹⁵PANNENBERG, *Teologia sistemática*, v. 3, p. 387 s.

¹⁶Ivi, p. 380.

¹⁷Cfr. R. MEHL, *Société et amour. Problèmes éthiques de la vie familiale*, Labor et Fides, Genève 1961, p. 179.

¹⁸Cfr. OPPENHEIMER, *Marriage*, p. 64; THATCHER, *Marriage After Modernity*; p. 244-248.

¹⁹Su questa linea si sono mossi il “Root Report” e Grimm.

²⁰OPPENHEIMER, *Marriage*, p. 64.

²¹Cfr. THATCHER, *Marriage After Modernity*, p. 244-248.

²²Ivi, p. 248.

²³K. KOCH, “Sviluppi ecumenici e nuove sfide”, “Studi Ecumenici”, 29 (2011), p. 197.



PAVEL FLORENSKIJ: UN MARTIRE TRA SCIENZA E FEDE*

Marco Scarpa

Quando ho cominciato a studiare il medioevo slavo, e in questo contesto la teologia ortodossa, mi sono accorto che, in buona parte dei libri di teologia ortodossa del Novecento (in particolare in quelli che emergono dall'ambiente russo dell'emigrazione in Francia), svolgono un ruolo centrale un personaggio, Gregorio Palamas, e un concetto, quello delle *energie increate*. Gregorio Palamas (1294-1357) fu monaco all'Athos e poi metropolita di Tessalonica, ed è protagonista dapprima della polemica sul metodo teologico e contro i latini sulla processione dello Spirito Santo e poi della controversia sulle pratiche di orazione e la visione divina.

Barlaam, un monaco di origine calabrese, contestava ai monaci dell'Athos il loro modo di pregare per mezzo di pratiche psico-fisiche, ponendo il problema se le pratiche di preghiera possano fare arrivare a Dio, poiché di Dio non si può conoscere nulla. Si trattava di "tecniche" di preghiera che si erano diffuse all'Athos soprattutto negli anni '20 e '30 del XIV secolo, che prevedevano speciali posture fisiche, tecniche di respirazione e di concentrazione, ripetizione di una preghiera contenente il nome di Gesù. I monaci dell'Athos incaricarono Gregorio Palamas di rispondere alla contestazione di Barlaam. Egli si trova così a sviluppare un discorso teologico: Dio nel suo intimo, nella sua sostanza, è irraggiungibile dall'uomo, perché se fosse raggiungibile non sarebbe Dio. Tuttavia esiste un "volto" di Dio, come una "parte" di Dio, che, essendo Dio, si protende verso l'esterno per farsi conoscere. Questa parte di Dio non è creata, appartiene a Dio stesso, si potrebbe dire che è il "volto esterno" di Dio. Palamas chiama questo *energie increate*: *increate* perché appartengono a Dio in quanto Dio, e non alla creazione, ed *energie* perché sono un movimento verso il farsi conoscere. Con questo concetto delle *energie increate* Palamas risponde a Barlaam, mostrando in che senso la preghiera può giungere a Dio stesso, anche se non alla sua essenza. E questo concetto è stato poi assunto dalla teologia ortodossa del Novecento come centrale e tipico dell'ortodossia. Ad esempio il teologo russo emigrato in Francia Vladimir Lossky nel suo libro *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, presentando la teologia ortodossa, subito dopo aver parlato della Trinità, dedica un capitolo alle *energie increate*.

Studiando la traduzione slava delle opere di Gregorio Palamas, mi sono accorto che le sue opere che parlano delle *energie increate* non sono mai state tradotte in slavo fino al XX secolo mentre Palamas è noto in tutta la tradizione slava (ma anche in quella greca) come un "campione antilatino" perché aveva scritto alcune opere contro i latini sulla processione dello Spirito Santo (circa, cioè, la cosiddetta questione del *Filioque*). Occorre chiedersi come mai questa figura, così famosa per essere un campione antilatino riguardo alla processione dello Spirito Santo, diventi centrale nella teologia ortodossa del Novecento per

un altro concetto, quello delle *energie increate*, che era costante nelle sue opere, ma quasi dimenticato, anzi nella tradizione slava assolutamente assente. Da dove prende le mosse questa riscoperta tanto importante per la teologia ortodossa? Uno dei punti chiave di questo passaggio è proprio Pavel Florenskij.

Possiamo chiederci come mai lui abbia riscoperto questo concetto, che non era noto nella sua tradizione russa. Ci sono diversi elementi. Innanzitutto Florenskij conosceva molto bene le lingue antiche: quando, dopo gli studi scientifici, intraprese lo studio della teologia, si dedicò a studiare le lingue semitiche, il greco e il latino. Era un poliglotta e conosceva molto bene anche le lingue dell'Europa occidentale, e questo gli ha consentito di leggere molti testi che non erano tradotti in russo. In secondo luogo, Pavel Florenskij incontra ad un certo momento della sua vita l'*Imjaslavie*, un movimento molto originale che nei primi due decenni del Novecento aveva segnato la vita del monastero russo di san Panteleimon all'Athos. Semplificando un po', l'affermazione principale di questo movimento era che il nome di Dio, e soprattutto il nome di Gesù, ha un'efficacia, una forza intrinseca, che deriva dal fatto di essere il nome *di* Dio, per cui il fatto stesso di pronunciarlo, ripeterlo ha un effetto diretto sulla realtà. Tutto ciò è molto coerente con il pensiero biblico, secondo il quale non si può pronunciare il nome di Dio, proprio perché vuol dire chiamare in causa direttamente Dio e non soltanto ripetere una parola. I monaci legavano questa idea alle tecniche di preghiera, che consistono nella ripetizione del nome di Dio: ripetendo il nome di Gesù noi abbiamo a che fare direttamente con Dio. All'Athos, dove ci sono molti antichi monasteri greci, i monaci russi potevano avere facile accesso ai testi greci, compresi quelli di Gregorio Palamas riguardanti le *energie increate*. Il nome di Dio è un'energia increata, perché è di Dio, ma si protende anche verso di noi e quindi ha l'efficacia reale e diretta di Dio stesso.

Questo movimento ha una sorte travagliata: condannato dal Santo Sinodo di Mosca nel 1913, si decide di riparlarne nel concilio di Mosca del 1917, un concilio importantissimo, ma che viene bruscamente interrotto per l'incombere della rivoluzione e di cui perciò si poterono celebrare solo le prime sessioni. A una delle commissioni conciliari, in cui si era ripresa la questione, partecipa anche Pavel Florenskij: egli scrive un'opera, *Il valore magico della parola*, la cui stesura finale sarà del '22, sebbene il materiale che egli rielabora in quest'opera probabilmente fosse quello preparato per il concilio. Proprio in questo testo sulla parola, Pavel Florenskij parla anche di Gregorio Palamas e delle *energie increate*. Si tratta del primo testo in cui riprende questa tematica teologica, con la quale probabilmente era entrato in contatto attraverso l'ambiente dell'*Imjaslavie*. Nel 1917 Florenskij è già prete, e assume questo concetto teologico, lo reinterpreta e lo riutilizza,

a volte senza citare direttamente Palamas. Il tema delle *energie increate* viene ripreso poi anche in altre opere, ad esempio quelle che riguardano l'arte e le icone, che sono tra i più famosi libri di Pavel Florenskij in Occidente (in particolare *Iconostasi*, pubblicato in Italia anche col titolo *Le porte regali*) e che egli stava scrivendo proprio nello stesso periodo dei primi anni '20.

Florenskij tuttavia compie un'operazione importante su questo concetto delle *energie increate*: lo rilegge da scienziato. Palamas non era uno scienziato, l'ambiente in cui scriveva nel XIV secolo era l'ambiente delle controversie monastiche, oppure l'ambiente del Patriarcato di Costantinopoli, ma non era certo un ambiente scientifico, nel senso post-illuministico del termine. Florenskij invece è innanzitutto un matematico, un fisico ed è sempre molto interessato a quegli aspetti della scienza che sono ai confini della realtà visibile, che cioè hanno una visibilità, ma mostrano anche qualche cosa d'altro. Tutto ciò si inserisce molto bene nel contesto scientifico dell'inizio del Novecento: dal 1905 al 1913 Einstein formula la Teoria della relatività, sostenendo che fa parte della realtà anche una dimensione invisibile, ma che agisce, cioè l'energia. È una dimensione reale che però non è visibile immediatamente. È in questo contesto scientifico che si inserisce anche la riflessione teologica e filosofica di Florenskij. Egli è interessato a temi di questo tipo: nelle sue memorie (*Ai miei figli. Memorie di giorni passati*) scrive che anche da bambino era interessato a che cosa fosse la realtà, e cita le fiabe come un altro volto della realtà, che non è immediatamente tangibile e che tuttavia è più reale di quello tangibile. Il concetto delle *energie increate*, assunto da Florenskij, diventa qualcosa di più di quello che era nell'esposizione teologica di Palamas, perché l'energia increata è il riferimento a qualche cosa che venendo da Dio agisce direttamente nella realtà, a cui noi possiamo accedere, ma che non è creato, non è tangibile, non è immediatamente accessibile per via creaturale. Questo concetto, che serviva nel XIV secolo per una controversia legata ai temi della preghiera, assume un significato molto più importante per l'impostazione teologica, cioè per riflettere in senso più generale sul rapporto tra Dio e il mondo e contemporaneamente sul rapporto del credente con Dio attraverso il mondo, attraverso la realtà.

Mi pare così che in Florenskij si intreccino una riflessione teologica e una riflessione scientifica. E questi due elementi in lui non sono dicotomici: nella sua esperienza sa fare lo scienziato, e farlo ai massimi livelli anche a livello pratico. Negli anni '20, dopo la rivoluzione bolscevica, Florenskij non potrà più fare il professore di teologia: l'Accademia Teologica viene chiusa ed egli viene reimpiegato per le sue competenze scientifiche in diverse funzioni che il governo gli affida. Da una parte si occuperà di beni culturali, in particolare della conservazione del patrimonio artistico del monastero di San Sergio della Santa Trinità; ma mette a frutto le sue competenze anche in organi statali che si occupano di elettricità e anche in questo ambito farà delle scoperte e proporrà dei brevetti. E anche l'elettricità è un'energia che non si vede, ma che agisce. Le *energie increate* non sono l'elettricità, però lo studio di questi elementi creati (l'elettricità è una cosa creata, non increata)

aiuta il teorico anche a pensare che la realtà ha diversi gradi. C'è un grado direttamente visibile e c'è un grado per cui quello che tu non vedi agisce sulla realtà e trova dei momenti di apparizione, di rivelazione, attraverso i quali tu puoi incontrarlo.

Dicono che Florenskij fosse uno dei più grandi scienziati russi, tanto che il regime lo ha preservato per tutti gli anni '20 proprio per utilizzare le sue competenze scientifiche, ma fu deportato e giustiziato negli anni '30, durante la più grande repressione dell'Unione Sovietica. D'altro canto dicono che sia stato forse il più grande filosofo ortodosso del Novecento, anche se riscoperto soltanto quando è stato possibile leggere i suoi testi, che per la maggior parte non erano pubblicati, mentre quelli pubblicati erano stati nascosti e resi inaccessibili. Perfino la data della sua uccisione (8 dicembre 1937) è stata notificata alla sua famiglia soltanto l'11 gennaio 1990!

Egli vive queste due dimensioni della sua vita, del suo essere scienziato e del suo essere teologo e filosofo entrambi al massimo grado, ma in una profonda unità esistenziale. In una lettera del 24 marzo del '36, che Florenskij scrive alla moglie dalle isole Solovki, dove era incarcerato, troviamo questa espressione: "tutte le mie idee scientifiche, quelle che io penso che siano importanti, sono emerse, sono state suscitate in me, dal senso del mistero". Il senso del mistero, il confine tra la realtà visibile e la realtà invisibile, è questo che provoca costantemente il pensiero e la ricerca di Florenskij: il fatto che il visibile, lo sperimentabile, non esaurisca la realtà. Se io voglio capire fino in fondo la realtà, ho bisogno di andare oltre il visibile e questo approccio segna anche tutta la sua ricerca spirituale. Un'esperienza che egli, nascendo da una famiglia in cui la madre era credente, ma non praticante, e il padre agnostico, matura nel tempo, durante gli anni del suo studio nella facoltà di Fisica e Matematica dell'Università di Mosca. Quando Florenskij dice che le idee scientifiche sono state suscitate in lui dal senso del mistero, intende dire dall'esperienza concreta del mistero. In questo senso sperimentare il mistero lo ha portato anche ad avere delle idee scientifiche. Ecco perché questo tema delle *energie increate* diventa per lui un tema interessante. Lo trova probabilmente a partire da Palamas e poi diventa un tema importante nella sua teologia.

Cerchiamo ora di vedere come mai ritroviamo poi questo tema anche nella teologia ortodossa del Novecento.

Negli anni '10 Florenskij vive con la sua famiglia a Sergiev Posad, dove aveva sede l'Accademia Teologica di Mosca. Ha studiato e poi subito insegnato all'Accademia, e tra gli studenti prima e tra i docenti poi si formavano dei circoli teologici e filosofici. Florenskij vi partecipava attivamente, incontrandosi e confrontandosi con molti grandi teologi che dopo la rivoluzione saranno costretti ad emigrare. C'è un bellissimo quadro di Florenskij che cammina con S.N. Bulgakov, dipinto da M.V. Nesterov nel 1917, stupendo perché rappresenta più che soltanto una bella passeggiata: un cammino spirituale fatto insieme. Per tutti i contemporanei, p. Pavel era una figura di grande riferimento intellettuale, come si può capire anche da quanto Vladimir N. Lossky ha scritto su di lui. Quando questi grandi teologi vengono in Occidente all'inizio

degli anni '20, queste cose, di cui avevano parlato in Russia, nei circoli di Sergiev Posad, diventano riflessioni importanti e centrali nella nuova teologia ortodossa che fiorisce soprattutto a Parigi, intorno a quel centro che fino ad oggi è l'Istituto San Sergio.

Florenskij invece decide consapevolmente di rimanere in Russia. È una scelta dettata dalla fedeltà al suo Paese, da una necessità di testimonianza in quella situazione: ad esempio andava in abito talare alle riunioni delle commissioni dello Stato sovietico. Ma al di là di questo, egli ha fatto un grande tentativo di mediazione: se si leggono per esempio i suoi testi sull'arte o le sue relazioni alle varie commissioni, si nota il tentativo di trasmettere i contenuti di fede, che sono fondamentali nella sua vita, attraverso un linguaggio, una modalità, adeguati al contesto in cui si trova, in quel caso parlando dell'arte e degli aspetti dell'arte.

Tutto il suo rimanere in Russia è vissuto come un'esigenza di testimonianza, anche con tutto il suo impegno scientifico che lo muove nelle istituzioni legate all'elettricità. Negli anni '20 cominciava la grande elettrificazione dell'Unione Sovietica, per cui c'era la necessità di produrre elettrodotti e di portare l'elettricità in tutti i centri o almeno in quelli principali. Era quindi un lavoro molto coerente con il sogno del progresso comunista. Florenskij si impegna anche in questo lavoro, nonostante non sia una sua scelta e sia costretto; infatti crede che l'emergenza del mistero non sia estranea alla realtà, ma sia dentro il mondo reale e quindi che il fare scienza sia direttamente in relazione con il mistero. Perciò quando viene imprigionato e deportato, prima in Siberia e poi nelle isole Solovki, continuerà il suo lavoro di ricerca scientifica, per quanto gli sarà possibile. Le Solovki hanno un clima molto rigido, trovandosi appena sotto il Circolo Polare Artico, i mesi di freddo sono molti e Florenskij inizia a lavorare proprio sul gelo eterno e sui liquidi anti-congelanti, evidentemente non separando questi aspetti della realtà dalla sua esperienza cristiana, ma intrecciandoli, come ho cercato di dire.

Il 1937 è l'anno più terribile delle repressioni staliniane, quello in cui ci sono più morti in assoluto, l'anno in cui il regime decide di liquidare fisicamente molte persone perché i lager erano diventati perfino costosi e quindi non era conveniente tenere in vita troppi prigionieri. C'è proprio un'impostazione politica della pulizia per cui, anche all'interno del partito, nel 1937 ci sono delle purghe terribili. È in questo contesto che Florenskij viene accusato falsamente e viene portato a Leningrado, non sappiamo esattamente dove, e poi viene fucilato. Ma di questo, come in altri casi, non viene data informazione alla famiglia la quale semplicemente non riceve più nessuna notizia. Nel '43 per la prima volta si viene a sapere che Florenskij è stato ucciso, o comunque è morto, però tutte le vicende legate alla sua esecuzione vengono alla luce soltanto dopo l'apertura degli archivi dell'Unione Sovietica, quindi solo dopo il 1991. Così finisce la sua esperienza di teologo e di scienziato. Dico esperienza perché è proprio la sua stessa persona che unisce in sé queste due dimensioni e perché credo che la cosa più interessante per chi si avvicinava per la prima volta a Florenskij, come dice Lossky, non fosse innanzitutto la sua competenza scientifica, non fossero le sue idee teologiche, ma la sua stessa persona, ed è quella che resta veramente. Questa esperienza mi sembra interessante proprio perché ha a che fare con la teologia e con la scienza e dimostra un'altra verità importante: la teologia e la scienza sono opera di un uomo, di una persona, e lo scienziato e il teologo non sono indifferenti alla scienza e alla teologia.

Ricordare oggi questa persona, non solo le sue idee, ma la persona stessa di Florenskij, diventa molto importante anche per l'oggi della teologia e della scienza, un richiamo all'uomo e alle persone che fanno le idee e che costruiscono poi le teorie.

*Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta l'11 aprile 2012 presso la "Scuola dei Laneri" a Venezia su iniziativa della sezione "Scienza e fede" dello Studium Cattolico Veneziano.

ECUMENISMO



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

Le predicazioni tenute nell'incontro ecumenico di preghiera svoltosi nella Basilica di S. Marco durante la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani saranno questa volta pubblicate nel prossimo numero: siamo in attesa di un testo relativo alla predicazione del Vescovo ortodosso romeno Siluan.



ALBERTO PRANDI

Da ventisette anni il nome di Alberto Prandi - scomparso a 68 anni lo scorso novembre - accompagna ogni numero di "Appunti di Teologia", quale responsabile del progetto grafico; quel progetto che nel lontano 1989 cambiò radicalmente (e modernamente) la veste del "Notiziario", fin allora pionieristicamente e amatorialmente affidata allo stile delle vecchie circolari al ciclostile.

Architetto, docente universitario di Storia della fotografia a Ca' Foscari (aveva insegnato anche all'Università Iuav e all'Università di Verona), studioso di grafica ed egli stesso grafico esperto, autore di molte pubblicazioni, Alberto Prandi fu cooptato nel gruppo di lavoro del "Notiziario" su suggerimento di Francesca Cavazzana Romanelli, e diede un contributo decisivo e fondamentale alla revisione della veste grafica del periodico, basandola su un'impaginazione che egli stesso definì "a zuppa inglese" per indicare il succedersi dei palchi.

Alberto Prandi non apparteneva all'ambito del Centro di studi teologici (al primo incontro con la Redazione suscitò un sorriso imbarazzato perché pronunciò "Pattàro") ma si dedicò alla revisione - anzi alla "invenzione" - della grafica con grande competenza e del tutto gratuitamente. Sua fu, inoltre, l'idea di accompagnare con simboli le varie rubriche. Quattro anni fa, quando le nuove normative postali costrinsero "Appunti" a modificare radicalmente la prima pagina, fu ancora Alberto Prandi a suggerire la rotazione della testata, con l'adozione del colore rosso, a dare nuova e "giovanile" vivacità alla rivista. Anche molti volumi delle Edizioni Studium Cattolico Veneziano portano la sua impronta.

"Appunti di Teologia" lo ricorda con gratitudine e ne affida la memoria agli amici, doverosamente conservandone il nome nel colophon.

Leopoldo Pietragnoli

MARIA NIVES CHIALINA

Maria Nives Chialina ci ha lasciato il 24 gennaio scorso, dopo una lunga malattia. Maria Nives ha collaborato per qualche anno come volontaria al Centro Pattaro, con grande generosità anche se le sue precarie condizioni di salute rendevano saltuaria la sua presenza; tuttavia, non faceva mai pesare la sua situazione e, al contrario, rivolgeva a tutti la sua affabilità. Memori dell'insegnamento evangelico (cfr. Lc 21,2-3), le siamo grati per l'aiuto che ha dato alla vita del Centro, secondo la misura che le era possibile.

ADELE SALZANO

Il 22 ottobre 2016 è tornata alla Casa del Padre la nostra amica Adele Salzano. Ho conosciuto Adele quando ero

ancora all'università, frequentando gli incontri del gruppo SAE veneziano, e devo dire che ora sono emozionata, come responsabile del gruppo, nello scrivere queste parole per ricordarla.

Pensando ad Adele è bello ricordare la sua curiosità intellettuale, la voglia di capire e di porre domande che l'ha sempre spinta a studiare fino a poco tempo prima di morire, quando le condizioni di salute non glielo hanno più permesso. Raccontandoci della sua vita non nascondeva che da giovane le sarebbe piaciuto affrontare studi impegnativi; la morte prematura del padre e le difficoltà del tempo di guerra, però, l'hanno portata a frequentare una scuola professionale e a trovare subito lavoro alle Generali. Il lavoro e gli impegni familiari non le hanno comunque impedito di trovare spazi non accademici per coltivare le sue passioni per la storia moderna, l'ecumenismo e l'ebraismo.

È bello ricordare di Adele anche lo stile di vita essenziale, che non era fine a se stesso, ma segno concreto della sua condivisione con chi si trovasse in difficoltà. E il suo testamento ne è stata la conferma ultima. Il parroco di San Cassiano, don Antonio, nell'omelia del funerale ha usato la bella espressione: "generosità intelligente", intendendo l'attenzione ai bisogni concreti delle persone e insieme l'attenzione alla "carità della cultura", per promuovere il dialogo con e tra le persone, e l'incontro tra le religioni. Mi ha sempre molto colpito vedere quanto la faceva soffrire il diffondersi oggi di una mentalità centrata sul proprio interesse e sulla chiusura all'altro.

Negli anni del dopo Concilio grazie a don Germano Pattaro aveva conosciuto l'ecumenismo e aveva aderito al SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), di cui è rimasta sempre socia e sostenitrice (e forse qualcosa di più: nel gruppo spesso diceva che il SAE era un po' come la sua famiglia). Morto don Germano, Adele è stata anche un'attiva sostenitrice del Centro Pattaro.

L'ebraismo e il dialogo ebraico-cristiano sono stati per Adele passioni importantissime, condivise con la sorella Teresa. A Padova e a Venezia ella si è impegnata per far conoscere l'ebraismo e ha saputo intessere legami di amicizia e dialogo con l'Associazione Donne Ebreo Italiane e la Comunità Ebraica. In particolare Adelina si era occupata di letteratura yiddish di cui più volte ha parlato in pubblico.

Infine credo sia bello ricordare la sua capacità di narratrice. La prof. Donatella Lombello e la prof. Paola Mario ne hanno sostenuto il desiderio di esprimersi, incoraggiandola a scrivere racconti, romanzi e storie. Ricordiamo, delle sue pubblicazioni, *Tra luce e tenebre*, *Vite parallele* e *Condannati alla pena della vita (!?)*.

Grazie Adele, non solo i tuoi scritti, ma anche i tuoi gesti, le tue parole e i tuoi benevoli rimproveri resteranno sempre con noi. Il tuo ricordo sia in benedizione.

Antonella Bullo



PROPOSTE DI LETTURA

RENZO BONETTI, *In famiglia la fede fa la differenza*, Effatà Editrice, Torino 2016, pp. 139.

La fede è in grado di “fare la differenza” in tutti gli aspetti della vita concreta e ordinaria di una famiglia? Nel libro di Renzo Bonetti, presidente della Fondazione Famiglia Dono Grande, troviamo una risposta positiva a tale domanda. Ma non solo. Leggendo queste pagine si incontrano particolari “declinazioni” di una vita di coppia illuminata dalla fede: l’ordinario rapporto sponsale, l’atteggiamento nei confronti della vita e dei figli, il lavoro quotidiano, le difficoltà di coppia, la sofferenza e la morte in famiglia, la partecipazione degli sposi all’eucaristia.

Il testo, scritto in modo agile, si rivolge direttamente agli sposi lettori. Tra le fonti che l’Autore cita troviamo, oltre alla *Sacra Scrittura*, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, l’Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*.

Guardare con fede al matrimonio, secondo Bonetti, significa intenderlo per quello che esso è: un sacramento (non una semplice benedizione). In virtù dello Spirito Santo effuso nella celebrazione delle nozze, gli sposi sono realmente e misteriosamente partecipi dell’amore di Cristo per gli uomini e ne diventano segno, vera attualizzazione. L’uomo e la donna sposati sono resi capaci di amarsi reciprocamente come Lui ama, in quanto è Gesù stesso che rimane *con* e ama *in* loro. Questa è la profonda novità di grazia (e non un buon proposito) del matrimonio, la quale non svaluta l’amore naturale e anche “corporeo” tra uomo e donna, bensì lo eleva all’Amore totale di Gesù sulla croce. È un dono unico, in grado di permeare tutti gli aspetti di vita della coppia e che determina la *differenza* sostanziale tra coppie sposate e non. Marito e moglie, all’interno della loro quotidiana vita insieme e nella misura in cui rimangono aperti allo Spirito Santo costantemente effuso nel matrimonio, lasciano trasparire Gesù vivo e operante. Egli desidera incontrare, amare e parlare con tutti gli uomini, anche “attraverso” gli sposi. Questi, rileva Bonetti utilizzando un termine efficace, sono resi “ostensorio” di Cristo presente che ama. Uomo e donna sposati, osserva l’Autore del libro, si trovano ventiquattr’ore al giorno in stato “rituale”: essi celebrano l’amore di Gesù per la Chiesa in ogni gesto come in un atto liturgico permanente (nell’ordinarietà della vita) nel quale sono sacramenti viventi. Gli sposi sono segno che rende realmente presente, innanzitutto al coniuge, Gesù che sta amando.

La missione degli sposi, osserva l’Autore, è la medesima della Chiesa: far presente Gesù sulla terra. Per gli sposi, questo mandato si attua a partire dal coniuge fino all’ultima persona incontrata. Ne discende che la famiglia, Chiesa domestica dove Cristo è presente, non è fatta solo per la coppia, ma per il mondo, per collaborare all’edificazione di una famiglia più grande: quella dei figli del Padre. Gli sposi devono maturare la consapevolezza del loro essere sacramento vivente di Gesù Sposo. Grazie al matrimonio

diventano segni visibili ed efficaci di una presenza invisibile: chi viene a contatto con loro viene misteriosamente e realmente a contatto con Cristo vivo che ama. Anche a motivo di questo, osserva Bonetti, per un mondo ateo o agnostico non servono più preti ma più sposi (consapevoli del loro sacramento). Questi possono “portare” Gesù in ogni contesto umano (lavoro, società eccetera) oltre che ai propri figli. La famiglia cristiana ha la capacità di rendere presente il divino prima ancora di parlarne, ma è chiaro che moglie e marito possono manifestare o nascondere Gesù, a seconda dei gesti e delle parole che usano con quanti incontrano. Possono o meno dare corpo-consistenza a Cristo che è in loro. Bonetti invita gli sposi ad avere uno sguardo di accoglienza, non di giudizio; a compiere gesti d’amore ordinari ma sempre “nel nome di Gesù”, rivolti non solo al proprio coniuge e ai figli, ma anche ai vicini, agli amici, ai colleghi di lavoro.

Fra le pagine del testo si incontrano altri due temi interessanti: quello dei figli e quello della “genitorialità grande”. Scrivendo del primo, l’Autore mette in risalto la forza della fede. Questa plasma lo sguardo degli sposi nei confronti del proprio figlio. Quest’ultimo nasce nel cuore della Trinità ancor prima di essere concepito nel grembo materno (cfr. Ger 1,5). Marito e moglie sono consapevoli di prestare la creta dei loro corpi ad un intervento di Dio nel qui ed ora, ma che ha la sua origine da “prima della creazione del mondo” (Ef 1,4). Il figlio non è “proprietà” dei genitori, egli è innanzitutto una creatura del Padre. Accogliere un figlio significa allora accogliere il disegno di Dio. Per Lui non c’è nessuna persona nata a caso, per sbaglio, a sorpresa. Lo sguardo di fede chiarisce che la genitorialità non è limitata ai propri figli. Uomo e donna sono chiamati ad esprimere davanti ad ogni vita il loro essere padre e madre ad immagine di Dio. Spesso i genitori sono affannati d’amore verso i loro figli ma fuori di casa sono “assenti”: i figli degli altri non sono propri. L’Autore suggerisce di intendere la paternità e la maternità come apprendistato ai fini di una “genitorialità grande”, rivolta ad ogni persona-figlio di Dio. Essere padre e madre è un’identità e un dono da usare anche fuori dalle mura domestiche, a servizio della Famiglia eterna. Bonetti si interroga: chi deve dire al mondo d’oggi che Dio è Genitore, Padre e Madre? Non solo il sacerdote durante un’omelia, davanti ad un uditorio spesso esiguo, ma soprattutto madri e padri cristiani davanti a tutti coloro che incontrano. Nel testo di Bonetti, nel capitolo che tratta la malattia e la morte nella famiglia avrebbe potuto essere utile una riflessione sul senso salvifico della sofferenza umana, per esempio sul ruolo del coniuge (o del figlio) sofferente. Apprezzabile la critica, che torna più volte tra le pagine del testo, riferita alla riduttiva concezione della famiglia cristiana come mera dispensatrice di servizi parrocchiali. Bello e coinvolgente il modo con cui Bonetti si rivolge direttamente agli sposi lettori. Il libro raggiunge l’obiettivo già esplicitato dal titolo: suggerire come la fede possa essere “trasfigurante” nei vari aspetti della vita concreta e ordinaria di una famiglia.

Elia Ertegi

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXX, n. 1 Gennaio-Marzo 2017 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

TEOLOGIA O PASTORALE?
UN'ALTERNATIVA CHE NON SI PONE,
MA CHE RIEMERGE CONTINUAMENTE
Andrea Toniolo
Lucio Cilia



_____ pag. 14

ALBERTO PRANDI
Leopoldo Pietragnoli
MARIA NIVES CHIALINA
ADELE SALZANO
Antonella Bullo



_____ pag. 7

LA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO
NELLA TEOLOGIA PROTESTANTE
CONTEMPORANEA
Marco Da Ponte



_____ pag. 15

PROPOSTE DI LETTURA
Elia Ertegi



_____ pag. 11

PAVEL FLORENSKIJ: UN MARTIRE
TRA SCIENZA E FEDE
Marco Scarpa

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 20 marzo 2017.

**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,
Bianca Maria Tagliapietra*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
E-mail: segreteria@centropattaro.it
www.centropattaro.it

Impaginazione & stampa:
D'ESTE Grafica & Stampa
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 528.56.67
Fax 041 244.77.38
E-mail: info@grafichedeste.it