

APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXVI - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2013 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

Avvicendamento del presidente del Centro

VITA DEL CENTRO _____



XXVII ANNIVERSARIO DI DON GERMANO

Gianni Bernardi

Pubblichiamo l'omelia pronunciata da mons. Gianni Bernardi durante la concelebrazione eucaristica tenutasi il 27 settembre 2013. La liturgia della Parola del giorno proponeva Aggeo 1,15-2,9 e Luca 9,18-22.

Prima di meditare sulla parola di Dio che oggi è stata proclamata e che illumina la nostra vita, permettetemi due rapide premesse.

1. Durante gli anni nei quali sono stato presidente del Centro Pattaro, non ho mai voluto presiedere la celebrazione annuale in suffragio di don Germano, neppure quando sono diventato parroco di questa parrocchia, nella cui chiesa parrocchiale, per tradizione, la celebrazione si svolge: questo perché mi pareva giusto lasciare la parola a qualche altro confratello, che con don Germano poteva aver avuto, a qualsiasi titolo, un qualche rapporto. Anche quando qualche membro del Consiglio Direttivo del Centro mi chiedeva di presiedere, rispondevo dicendo che lo avrei fatto qualora non fossi più stato presidente. Senza pensarlo, sono stato profeta: infatti il momento è venuto; a fine luglio il Patriarca mi ha chiesto di diventare suo delegato per la vita consacrata e questo ha implicato che lasciassi l'Ufficio cultura, di cui ero direttore, e di conseguenza la presidenza del Centro. Celebro quindi con gratitudine questa santa Messa, e lo faccio proprio perché la presidenza del Centro è ora affidata a un altro, a don Gilberto Sabbadin, che conoscerete presto e che spero accoglierete con tanta disponibilità.

2. Ci ritroviamo oggi per ricordare don Germano e per pregare per lui a ventisette anni dalla sua morte: ci ritroviamo ogni anno, sempre ringraziando il Signore per quanto ha dato alla Chiesa di Venezia e a ciascuno di noi nella persona e nel ministero di don Germano. Ma permettetemi di osservare che sarebbe opportuno ricordare insieme tante altre figure di sacerdoti veneziani che, come don Germano, hanno dato tanto a tutti noi: a cominciare da don Bruno Bertoli, che ha saputo accogliere l'eredità di don Germano alla Chiesa di Venezia, dando anche vita al Centro, per il quale ha affrontato difficoltà di ogni genere, accettando anche sofferenze di non poco conto. E poi mons. Mario D'Este, mons. Silvio Tramontin, mons. Giuliano Bertoli, mons. Antonio Niero, mons. Silvio Zardon...: nomi che ci richiamano volti amati, insieme a tanti altri; nomi che ci fanno ricordare persone che con grande fedeltà al Signore hanno svolto il loro ministero sacerdotale a servizio del popolo di Dio. Nomi, volti e persone che non devono essere dimenticati.

E passiamo ora all'ascolto della parola di Dio. La prima lettura ci ha presentato il messaggio del profeta Aggeo, rivolto ai reduci dalla deportazione in Babilo-

nia, i quali, dopo un primo tentativo di ricostruzione del tempio, nel 537 a.C., avevano sospeso i lavori, anche a causa della instabilità politica. Aggeo cerca di interpretare per i contemporanei i segni dei tempi (povertà e scarsità dei raccolti) come conseguenza della loro fiacca adesione di fede al Signore e li invita con forza a un rinnovato zelo nella fede, a un rinnovato impegno nel lavoro di ricostruzione del tempio: solo così le benedizioni divine scenderanno con abbondanza sul popolo tutto. Aggeo diventa così profeta di speranza per i reduci sfiduciati e attraverso la sua parola l'attesa di un tempio più glorioso del primo e di un messia regale sostiene il popolo nel suo cammino verso i tempi nuovi. Come non pensare che tale doppia speranza sarà un giorno realizzata nel Cristo, vero tempio del Padre e unico e autentico Messia?

Il profeta invita al coraggio: "Coraggio, Zorobabele... coraggio, Giosuè... coraggio, popolo tutto del paese". L'azione e la parola del profeta sono rivolte al governatore civile, al sacerdote e a tutto il popolo: come non vedere in questa comunità abbracciata dall'amore di Dio l'immagine della Chiesa, invitata dal suo Signore ad aver coraggio, ad essere unita, a mettere a frutto i doni e i carismi di ciascuno, nella prospettiva di una pienezza di vita nuova (e bella) da realizzare come dono della sua grazia?

Permettetemi un ricordo personale. Solo per un anno sono stato allievo di don Germano negli anni degli studi teologici in seminario: era il 1975 e il corso da lui guidato riguardava l'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II. Devo confessare che quel corso mi colpì moltissimo, tanto che, a partire dal volume adottato, su indicazione di don Germano, incominciai, nel poco tempo a disposizione, una serie di letture che approfondivano i temi trattati e che allargavano il mio orizzonte di ricerca, e poi decisi di fare proprio con lui la mia tesi di baccalaureato, dedicata agli studi ecclesiologici di grandi teologi dell'Ottocento, come dom Adrien Gréa e Matthias Joseph Scheeben.

Ricordo ancora alcuni aspetti approfonditi da don Germano,

che sono poi entrati nella mia riflessione e, spero, anche nel mio essere membro della Chiesa.

Prima di tutto il fatto che la Chiesa è il corpo mistico di Cristo, per cui il battesimo è essenzialmente inserimento in tale corpo e, di conseguenza, *inserimento nella e fondamento della* vita cristiana: di qui la dignità di ciascuno, di "Zorobabele governatore" e di "Giosuè sacerdote", del laico impegnato nelle realtà civili e del sacerdote destinato al ministero, degli sposi e dei genitori, del consacrato e della consacrata... Il principio dell'identità cristiana prevale sulla diversità; unica è la vocazione, diversi i ministeri e le mansioni. Don Germano ha sottolineato il valore della riscoperta del sacerdozio del popolo di Dio, ma non ha mancato di ricordare la necessità di comprendere bene il sacerdozio ministeriale. Diceva che il sacerdozio viene da Cristo, ma chiariva che il sacerdozio ministeriale non è una semplice variante del sacerdozio del popolo di Dio: il sacerdozio ministeriale è il dono che Cristo stesso ha voluto fare per lo sviluppo della vita cristiana del suo popolo. E, ancora, la grande ri-scoperta: a fare la Chiesa è Cristo; ma si tratta di una Chiesa che, più che essere comunità, è comunione, comunione con il Padre e con lo Spirito, resa possibile proprio dal Figlio. Ecco perché la Chiesa è nella storia il segno della presenza trinitaria, ecco perché è animata da una vita spirituale resa possibile dallo Spirito ma orientata su Cristo: in essa, infatti, non solo viene annunciato il Cristo, ma ci viene chiesto di imitarlo. È per questo, diceva don Germano, che la Chiesa parla in nome di Cristo e non di se stessa.

In altre parole, la Chiesa comunione ha sempre la responsabilità di dare con tutta la sua vita una risposta alla domanda con la quale il Signore interpellava i suoi discepoli, come ci ha ricordato il vangelo odierno: "Ma voi chi dite che io sia?"

Proprio il Signore Gesù Cristo prenda in mano la nostra fragilità e la nostra debole fede e aiuti ogni giorno ciascuno di noi e tutta la Chiesa a dare, con la vita donata, la "risposta giusta": tu sei il Cristo, il consacrato di Dio.

L'AVVICENDAMENTO DEL PRESIDENTE

Mons. Gianni Bernardi, presidente del Centro Pattaro per dieci anni dal 2003 al 2013, è stato chiamato dal Patriarca il 24 luglio scorso ad essere nuovo delegato per la vita consacrata, lasciando contestualmente l'incarico di direttore dell'Ufficio per la pastorale della cultura. Poiché l'art. 8 dello Statuto del Centro stabilisce che la carica di presidente sia svolta dal responsabile diocesano della Pastorale della cultura, lasciando quell'incarico mons. Bernardi ha cessato di essere presidente del Centro.

Il nuovo presidente è don Gilberto Sabbadin, già responsabile della Pastorale dell'Università, nominato dal Patriarca anche direttore dell'Ufficio per la pastorale della cultura. "Appunti di teologia", anche a nome del Consiglio direttivo del Centro, esprime a don Gianni la propria gratitudine per l'impegno da lui profuso nel sostenere la vita del Centro e della rivista e gli assicura amichevole sostegno nel suo nuovo incarico e accoglie don Gilberto

con sincera disponibilità a collaborare con lui nei diversi ambiti dell'attività del Centro.

Mons. Gianni Bernardi, a conclusione del suo incarico, ha voluto inviare ai lettori di "Appunti di teologia" questo saluto.

Chiamato dal patriarca Francesco a seguire la vita consacrata nella nostra diocesi, lascio l'Ufficio cultura e il Centro Pattaro. Sapendo che nella Chiesa la vita è servizio, che richiede sempre disponibilità, inizio il mio nuovo compito salutando con affetto quanti mi sono stati vicini in questi anni e hanno collaborato con me per il bene del Centro. In modo particolare, saluto il Consiglio Direttivo, i generosi volontari, la redazione e i lettori di "Appunti di Teologia", ai quali auguro di non venir mai meno al desiderio di avvicinarsi sempre di più ai misteri grandi e belli dell'amore di Dio per ogni uomo.

Si chiama “Vivere in sintonia”, è il trimestrale delle Suore Ancelle Missionarie del SS.mo Sacramento, uno dei tanti periodici che arriva in casa, di quelli che continuano a tener vivo, anche se sempre più lontano, il ricordo di luoghi e di persone conosciuti e frequentati in passato; e che quindi si sfoglia con occhio distratto, attenti soltanto a cogliere - là ove vi sia - una notizia di interesse personale. È così che nella pagina dedicata a una comunità delle Suore, lo sguardo coglie subito il titolo “Casa Cardinal Piazza (Ve)”, e nel testo tre parole in grassetto: don Germano Pattaro.

“La Casa si è sempre impegnata per un forte impegno ecumenico” è il sottotitolo di un lungo paragrafo - quasi metà dell’articolo - che si apre annotando come fin dagli inizi della presenza delle Ancelle Missionarie, nel 1974, la Casa abbia ospitato incontri di commissioni internazionali di dialogo tra le chiese cristiane. “Particolarmente importante in questo contesto - è scritto - la figura di don Germano Pattaro, teologo veneziano, che dedicò gran parte della sua vita alla questione ecumenica, e di altri sacerdoti

veneziani”. L’articolo prosegue ricordando le presenze presso la Casa Card. Piazza alla Madonna dell’Orto di altri protagonisti del dialogo ecumenico (il card. Willebrands, mons. Duprey, il teologo Tillard), e il loro apprezzamento per la presenza e il servizio delle suore “ritenuto prezioso contributo alla causa ecumenica”.

Don Germano, in realtà, aveva scelto da molto prima dell’arrivo delle Ancelle Missionarie - ancora agli inizi degli anni Sessanta - la Casa Cardinal Piazza, retta dall’Opera Fides Intrepida, per i suoi incontri con esponenti di altre confessioni: incontri riservati, e il fatto che si svolgessero in un luogo appartato e marginale della città conferiva agli occhi dei suoi giovani universitari un certo qual alone di clandestinità.

La citazione su “Appunti di Teologia” del testo di “Vivere in sintonia” vuole però andare oltre un recupero di memoria storica, per quanto sempre prezioso, per sottolineare piuttosto come, a tanti anni dalla morte, l’eredità di don Germano continui a soffiare dove vuole, libera - come era libero lui - da ogni confine e da ogni recinto.

INCONTRI DI PATRISTICA

Che ci stanno a fare i cristiani nella società? Testimonianze dai primi secoli.

È il titolo della serie di incontri di Patristica che il Centro di studi teologici “Germano Pattaro”, in collaborazione con l’ISSR “S. Lorenzo Giustiniani”, offre al Patriarcato, come contributo di approfondimento nell’ambito del percorso formativo per adulti che si svolge lungo l’anno 2013-14, a partire dalle lezioni tenute dal Patriarca nel mese di ottobre.

Usualmente si fa risalire la nascita della Dottrina Sociale della Chiesa all’enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891). In effetti questo è il primo documento del magistero pontificio dedicato alle problematiche sociali, e quindi può giustamente essere considerato l’inaugurazione della “dottrina” sociale, ma, come tutti sanno, la Chiesa si è sempre impegnata in diversi modi per dare risposte alle problematiche sociali che le circostanze storiche andavano presentando: dalla colletta per i poveri della Chiesa di Gerusalemme, narrata nel libro degli *Atti*, ai numerosi ordini religiosi che si sono prodigati nell’accogliere ed educare orfani, curare malati, dare una vita dignitosa agli emarginati e diseredati di ogni paese e di ogni tempo.

Fin dai primi secoli i cristiani e le loro comunità hanno offerto non solo esempi di grande generosità ma anche capacità di individuare con realismo i bisogni delle donne e degli uomini del loro tempo, fino al punto di dar vita a vere e proprie organizzazioni assistenziali, come seppero fare i monaci prima ancora che venissero fondati degli ordini religiosi appositi.

Nello stesso tempo, i cristiani hanno sempre esercitato un’attenta sorveglianza critica sulla società del loro tempo, sollevando il problema della distribuzione e condivisione dei beni e richiamando a un uso responsabile delle ricchezze materiali.

I cristiani delle prime generazioni si ponevano con grande serietà la domanda come, nell’attesa del Regno, essi dovessero comportarsi nella società del loro tempo, presi com’erano fra le abitudini e le strutture sociali e culturali delle città in cui abitavano e la tentazione di sentirsi del tutto distaccati e di vivere “in un altro mondo”. È questo uno dei temi affrontati dalla *Lettera a Diogneto* nel II secolo, forse il primo documento, dopo i detti di Gesù, nel quale si affronta il tema del compito dei cristiani nella società: un testo in grado di fornire orientamenti ancora attuali, ai quali continua a rifarsi con profitto la tradizione cristiana. Poco tempo dopo, Clemente Alessandrino in un’omelia si domanda: *Quale ricco si salverà?* e propone così indicazioni nitide per l’uso dei beni materiali da parte di chi vuole vivere da cristiano.

A sua volta, in Cappadocia nel IV secolo, Basilio Magno fa costruire una cittadella della carità con locande, ospizi, ospedale e lebbrosario, che viene chiamata *Basiliade*: un primo esempio di vero e proprio *welfare*, un’opera caritativa che però non viene affatto considerata né in alternativa né in contraddizione con una vita contemplativa e di preghiera; capostipite di miriadi di iniziative del genere che si susseguono nei secoli fino ad oggi.

Anche in questo campo, dunque, le testimonianze che ci giungono dai primi secoli della vita della Chiesa sono in grado di offrirci esempi e soprattutto di scuotere le nostre coscienze.

Il ciclo di incontri, aperto a chiunque sia interessato, andrà ad integrarsi nel corso di Patristica dell’Istituto di Scienze Religiose “S. Lorenzo Giustiniani” e ospiterà quindi anche gli studenti di quel corso, rispetto al quale costituirà una sezione di approfondimento tematico.

Per questo motivo, gli incontri saranno tenuti presso la

sede dello Studium generale Marcianum (Dorsoduro, 1 - ingresso da Campo della Salute).

Venerdì 28 marzo 2014 - ore 17.00 - 18.30

Vivere come uomini in mezzo agli uomini, ma non secondo una logica umana.

La Lettera a Diogneto

don Celestino Corsato (ISSR "S. Lorenzo Giustiniani")

Venerdì 4 aprile 2014 - ore 17.00 - 18.30

Quale ricco si salverà?

Clemente Alessandrino giudica l'uso dei beni materiali

Maria Grazia Crepaldi (Università di Padova)

Venerdì 11 aprile 2014 - ore 17.00 - 18.30

I monaci e l'invenzione del welfare. La "Basiliade"

don Luigi Vitturi (ISSR "S. Lorenzo Giustiniani")



INEDITI DI DON GERMANO

LA COMUNIONE NELL'EUCARESTIA È VITA DI RICONCILIAZIONE (1ª parte)

† Germano Pattaro

Iniziamo la pubblicazione dell'ultima delle meditazioni tenute da don Germano alle Suore di Maria Bambina.

Servano a premessa alcune precisazioni sul tema che qui interessa, per sapere come impostarlo e per metterne in evidenza la ricchezza dinamica con cui la realtà eucaristica provoca e sostiene l'economia della riconciliazione nella vita della comunità ecclesiale.

Subito una domanda: perché privilegiare l'attenzione al mistero eucaristico per valorizzare la logica di riconciliazione che caratterizza l'esistenza concreta della Chiesa? La domanda non è curiosa. Essa vuol far notare che, per intuizione immediata, sembrerebbe più naturale legare il tema della riconciliazione al tema della confessione penitenziale, essendo questa il sacramento della misericordia e del perdono. Misericordia e perdono che sono i titoli interni della dinamica della riconciliazione. Si dovrebbe, in ogni caso, privilegiare soprattutto il battesimo, perché, come dice l'apostolo Paolo: "O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (Rm 6,3-4). La risposta alla domanda potrebbe essere data in molti modi. In ogni caso, però, qualunque possa essere questa risposta si deve sempre tener presente che il sacramento fondamentale è il battesimo. È nel battesimo, infatti, che noi usciamo dal vivere di noi stessi, che non dà alcuna salvezza, per entrare nella vita di Cristo, così da vivere con lui e di lui il mistero vivificante della sua morte e della sua risurrezione.

È in lui che noi rinasciamo dall'alto di Dio, quali creature nuove del suo amore (cfr. Gv 3,3-8). Con una partecipazione tale che ciò che è suo diventa nostro: "siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo" (Rm 8,17), divenendo nel "suo Spirito" figli di Dio in modo così decisivo che lo Spirito "ci permette di gridare: Abbà, Padre" (Rm 8,15). Figli e, perciò, fratelli: riconciliati con lui e fra di noi. È nel battesimo che accade il "nascere di nuovo" (Gv 3,3-4), divenendo, in Cristo e nel suo Spirito, famiglia di Dio e sua Chiesa, comunità salvata e riconciliata dal suo amore di misericordia.

Tale certezza permette di derivare una conclusione molto importante: nel battesimo noi siamo "incorporati in Cristo", perciò con il battesimo ci è donato l'essenziale della vita cristiana. Tutto il resto in cui la vita cristiana si manifesta ne è, certamente e soltanto, la conseguenza. È come dire che la ricchezza del battesimo è tale che il suo potenziale andrà a compimento negli altri sacramenti, i quali hanno il compito - se così si può dire - di portarlo a totale manifestazione della sua pienezza.

È su questa linea che si colloca la realtà del mistero eucaristico, che celebra in maniera ineffabile l'unica e la sola Pasqua del Signore. Ciò significa che il sacramento del battesimo fa entrare il cristiano in un itinerario che lo porta verso la pienezza battesimale celebrata nell'eucaristia. Gli altri sacramenti ne sono in qualche modo il corredo ricco e variato. Per questo si dice, a ragion veduta, che il battesimo rinvia vocativamente all'eucaristia, definita dal Concilio "culmine" di tutta la vita della Chiesa.

La precisazione, mentre giustifica la scelta del tema e la prospettiva in cui considerarlo per riceverne tutta la ricchezza, chiede che si faccia, per meglio capire, una doppia riflessione. La prima si soffermerà sulla realtà dell'eucaristia e richiederà quale sia la pienezza del dono di Dio che viene concessa alla Chiesa e ai cristiani. La seconda riguarderà ancora l'eucaristia per mettere in evidenza come il suo sia un dono di riconciliazione e di pace.

Ciò che diremo terrà conto di come questo dono debba penetrare concretamente ed esistenzialmente nella vita delle nostre comunità perché divengano in maniera esplicita comunità riconciliate.

Il mistero eucaristico

Tutto ciò che è di Cristo fa sempre riferimento in partenza e in arrivo a lui e solo a lui.

L'eucaristia è il dono testamentario che lui ha lasciato in eredità ai discepoli. Il dono che è grande e decisivo. Ciò obbliga a chiederci quale sia il rapporto dell'eucaristia a Cristo e quale sia il rapporto di Cristo all'eucaristia. Che ha a che fare, dunque, l'eucaristia con Cristo Signore? La risposta è la certezza che il mistero eucaristico può essere capito e vissuto solo se convissuto nel mistero stesso del Cristo pasquale. Con una conseguenza: per capire l'eucaristia bisogna accostarsi a Cristo ed inoltrarsi nella sua vita per coglie-

re in lui e sul suo fondamento il valore e il significato dell'eucaristia.

Un modo nuovo di parlare di Dio

Il Concilio ha espresso la ferma volontà di meglio conoscere il Dio dell'Evangelo e il mistero della sua grazia salvifica. Per far questo ha dovuto superare una certa abitudine di parlare su Dio invalsa per secoli, fino al Concilio Vaticano II.

Ci si può spiegare ricorrendo alle formule del catechismo tradizionale. Esse dicevano certamente la verità su Dio, ma in maniera distaccata e fredda. Come se fossero delle verità neutre: vere - se così si può dire - "nonostante tutto", vere, cioè, a prescindere dall'uomo e dalla sua storia. Astratte, dunque, e fisse nella immobilità delle loro formule. Per quanto riguarda la conoscenza di Cristo, esse procedevano preoccupate di dirci di lui "chi" egli era, considerato - si permetta il modo scolastico di esprimersi - "in se stesso": il Figlio di Dio, dunque, "incarnato" in Gesù di Nazareth, così da essere certi che Cristo era davvero Dio e Uomo. Natura umana e natura divina unite senza confusione e senza separazione nella persona del Figlio di Dio. Altrettanto si diceva di Dio e della sua identità intradivina; *uno* nella sostanza, *tre* nelle persone. In questo modo: un solo Dio in tre persone eguali e distinte. Formule ardue di fronte alle quali si chinava l'intelligenza con umiltà, credendo e adorando, perché il mistero doveva essere accolto sulla "autorità di Dio rivelata". Verità che stavano, dunque, nella parte alta del nostro cervello, da accogliere senza indagare per non cedere ad alcuna presunzione e curiosità della nostra intelligenza. Con una conclusione: di Dio interessava soprattutto "chi" egli era e solo dopo, come in seconda battuta, ciò che egli aveva fatto e faceva. Come se fosse possibile parlare di lui attraversando l'opera delle sue mani a favore dell'uomo e della storia per arrivare oltre, nel santuario del mistero.

Applicando: di Cristo, per la dottrina che lo riguardava, era più importante non sbagliarsi su di lui, come Dio e Uomo insieme. Il suo agire veniva considerato una conseguenza, molto importante, s'intende, ma, in qualche modo, minore. Il Concilio (*Dei Verbum* 2-4) ha riflettuto su Dio in maniera diversa. Si deve ricordare - ha affermato - che Dio si fa conoscere attraverso il suo agire nella storia. È questo il luogo del suo manifestarsi. Senza il suo aprirsi all'uomo, Dio rimarrebbe sconosciuto. Dio, infatti, ha rotto il silenzio e ha "aperto i cieli" (cfr. Lc 2,8-14).

Ha parlato "molte volte e in molti modi": ieri "ai padri per mezzo dei profeti"; ora, invece, in questi, che sono gli ultimi tempi, "ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb 1,1). Il "parlare di Dio" non è didattico, per una dottrina. Dio non parla mai dove non c'è nessuno. Quando parla, infatti, egli si rivolge all'uomo, lo incontra e gli cambia la vita. Lo fa entrare nella sua proposta e lo coinvolge nel suo progetto. L'uomo, così, fa esperienza di Dio che viene in "parole" e in "atti", ne accetta la provocazione e l'incontro. Ne nasce, di conseguenza, una storia; una storia, appunto, di dialogo, una storia di salvezza. Dio sceglie un popolo, per la promessa fatta ai "padri". È, infatti, "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe". Una promessa mantenuta e realizzata nell'alleanza con il patto del Sinai,

per una storia di amicizia inquieta ed inquietante. Dio alle prese con Israele e Israele alle prese con il suo Dio: fedeltà di Dio e infedeltà di Israele. Una storia d'amore, narrata con le immagini del rapporto sponsale. Una storia lunga: dal Sinai al Calvario, cominciata all'inizio con la creazione e compiuta in Cristo Gesù in cammino verso il suo consumarsi nella Pasqua del Cielo.

Di Dio, dunque, si può parlare dentro questa storia e mai altrimenti. Con una inversione, perciò, di prospettiva: per conoscere Dio bisogna, infatti, partire dal "che cosa fa" Dio e risalire, poi, al "chi è". Lo si conosce Padre nella creazione, Figlio nella redenzione, Spirito Santo nell'amore della Chiesa.

L'economia di Cristo

La conoscenza di Dio, si dice, si raggiunge dentro l'"economia" delle "grandi cose fatte da lui a favore del suo popolo" (cfr. Es 14).

L'espressione "economia" viene dal greco e significa "ordine nella casa". La casa è il mondo, l'uomo e le cose. Dio sta bene in mezzo agli uomini (cfr. Pr 8,31) e riordina la "storia" e la "casa" con il dono della salvezza. In azione mediata con i Profeti, personalmente e in presa diretta con il Figlio suo in Gesù di Nazareth. Per conoscere, dunque, chi è il Cristo Signore dobbiamo chiederci che cosa egli ha voluto essere per noi, così da sapere finalmente chi egli è.

Di lui possiamo dire tre cose. La prima accerta che egli è venuto in mezzo a noi, si è "incarnato" ed ha abitato nella nostra stessa casa (Gv 1,14). La seconda accerta che egli è morto e risorto per celebrare e consumare la Pasqua dell'amore: "dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1). Al prezzo stesso della vita. Il Calvario è, infatti, l'appuntamento della sua fedeltà e del suo amore ad oltranza. La terza mette in evidenza il perché di tutto questo e constata che egli è venuto ed è morto non per sé, ma *per noi*. Per la salvezza del mondo, perché gli uomini "abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Gv 10,10), così che non fossero più senza Dio. Anzi: avessero Dio come Padre (Mt 6,9).

Tre certezze, dunque. Ma come coordinarle? Non si possono certo sommare, come se fossero una accanto all'altra o una dopo l'altra. Stanno certamente insieme, ma con quale ordine? Sono espressioni radicali della vita di Cristo e, di conseguenza, devono essere rapportate ad un principio di unità che le salda assieme così da comprenderle in tutto il loro significato. Si potrebbe rispondere che questa unità è data dal fatto che è Cristo stesso il principio che in esse si manifesta e le realizza. La risposta, però, porterebbe a pensare che una vale l'altra; non certo in maniera banale, ma senza vederne il rapporto profondo. Analizzandole, invece, si può constatare quanto segue.

Si consideri la prima, l'*incarnazione*: Cristo viene ed è presente nella storia del mondo. Un dono immenso, che libera l'uomo dall'incertezza su Dio e lo rende sicuro della sua realtà. Una teofania (apparizione di Dio) straordinaria che rompe il silenzio di Dio e su Dio e conforta l'uomo con la sua esistenza divenuta palese. Troppo poco, però, rispetto al valore e alla ricchezza dell'incarnazione.

Si consideri pure la seconda certezza: Cristo *muore e*

risorge. Ciò significa che ama l'uomo, testimonia l'amore di Dio, insegna la verità. Con una determinazione assoluta: fino a morire per non tradire la propria coerenza e la propria fedeltà. Innocente giudicato e ucciso dall'orgoglio ottuso e ammalato dell'uomo, martire assoluto in un martirio infamante. Risorto, perché il Padre non può lasciare in nessun modo che il proprio Figlio si perda nella miseria del mondo. Dio è sempre Dio e resta Dio. Una dimostrazione inverosimile del suo amore per il mondo e per gli uomini. Contro il loro odio, la sfida di un amore invincibile. Una certezza, dunque, senza pari, ma essa pure al di sotto della ricchezza ben più grande della realtà dell'incarnazione.

Si consideri, dunque, la terza: incarnato, morto e risorto *per noi*. È questo lo scopo e il fine del suo essere venuto nel mondo e nella storia. Non per mostrare la sua potenza di Dio che sa superare la distanza tra il cielo e la terra e neppure per sottolineare che contro la cattiveria dell'uomo egli è amore e solo amore, ma per non essere più senza di noi e perché noi non si sia più senza di lui. La sfida di un amore che entra nel territorio impossibile del non-amore dell'uomo perché si converta all'inverosimile amore di Dio. Così che in cielo e in terra unico sia l'amore che sta al fondo dell'esistenza e della vita e unico sia lo spazio che lo contiene senza più barriere né divisioni, in modo che Dio e l'uomo, a causa di Dio e del suo venire sempre donante, divengano comunione: famiglia nuova ed inaudita, la famiglia stessa di Dio aperta in maniera tale che l'uomo vi può entrare con lo stesso diritto di Dio. Dice Paolo che gli uomini, a causa di Cristo e con lui, divengono "eredi di Dio e coeredi di Cristo" (Rm 8,17). Il "per noi", dunque, rivela "l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità" (Ef 3,18) del mistero dell'incarnazione, che è, poi, la rivelazione del mistero stesso di Dio (Ef 1,3-14). È questo "fatto" assoluto il punto gravitazionale che dà significato e armonia ai tre valori realizzati dal Padre nel Figlio venuto nel mondo e tra gli uomini come Gesù di Nazareth.

L'"ora" di Cristo

La precisazione non è frutto di una eccitazione pia e devota, né un modo del sentimento che preferisce questa sottolineatura ad altre possibili. Essa è la conclusione inevitabile dei fatti: del fare e del dire di Gesù. Lo dice il suo stesso nome "Cristo" e lo abbiamo più volte ricordato. I due nomi: Jeshua, che significa "Dio per noi" (cfr. Mt 1,21) e Emmanuele che significa "Dio con noi" (ib. 23); due nomi vocativi e non formali, per dichiarare la ragione profonda della sua vita e del suo destino; portati da Paolo all'estrema evidenza quando dichiara che Gesù è a tutti gli effetti riconoscibile come uno di noi (cfr. Fil 2,7). San Giovanni, tra gli evangelisti, riprende questo tema e lo configura nell'economia del "per noi" con l'espressione "ora", l'ora per la quale Gesù è venuto: "per questo sono giunto a quest'ora!" (Gv 12,27). L'"ora" dice, appunto, il "progetto" dell'incarnazione: non un'"ora" privata, sua personale, ma condivisa con il Padre suo, anzi, affidatagli da lui come la volontà radicale del suo amore per l'uomo. Per questo la volontà del Padre diventa la sua stessa volontà (cfr. Gv 4,34). Una volontà che è d'amore e solo d'amore

(cfr. Gv 3,14-16), interamente sostenuta e attraversata dallo Spirito di Dio che è l'amore intradivino. Da realizzare con determinazione assoluta, costi quel che costi. Gesù sta o cade in questa "ora" (Gv 12,27). Vi gioca tutto se stesso e tutte le sue possibilità. Né l'egoismo né l'odio né la disperazione e neppure l'oltraggio al nome santo di Dio o la stessa morte infamante del Calvario lo potranno fermare. La decisione è una sola: concentrata in maniera esclusiva e conclusiva in questa "ora". Il suo luogo è la croce. È qui e non altrove che tutte le altre "ore" della sua vita rivelano il loro significato più profondo; corrono in quella direzione. "Quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me" (Gv 12,32), perché "dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1). Le cose dette in precedenza vanno qui tutte riprese. Ne accentuiamo alcune per mantenere in continuità le molte riflessioni fatte al riguardo. Il "progetto-per noi" è tale che per attirarci a sé il Padre in Cristo darà fondo a un amore capace di portarci a lui anche se la distanza è più ampia di quella che divide e allontana "l'Oriente dall'Occidente" (Sal 103,12). Egli è deciso a far cadere il muro d'odio, "il muro di separazione che era frammezzo", che separa i vicini dai lontani (cfr. Ef 2,11-18), perché in lui tutti diventiamo figli e fratelli. Non dovrà esserci più ragione alcuna che tenga divise e contrapposte le creature di Dio. Ogni frattura culturale, etnica, religiosa, morale, razziale, sarà eliminata (Gal 3,28). L'economia dell'"ora-per noi" è quella stessa del padre con il figlio prodigo (Lc 15,11-32) e quella affascinante della ricerca della pecorella smarrita (Lc 15,3-6). Senza arresti o eccezioni. Chiamerà "amico" Giuda, che lo vende (Mt 26,50); chiederà e darà amore a Pietro che spergiura contro di lui (Mt 26,69-74); sulla croce invocherà il perdono per i crocefissori e per gli uomini tutti "perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34). L'"ora" è interamente nelle sue mani. L'amore di Cristo non è passivo, quasi una forma di salvezza inerme e fatalistica. È interamente attivato e pieno di decisione. Ama "per primo" (1Gv 4,19) e senza condizioni: anche i "nemici" (Mt 5,44) - i nemici di Dio, s'intende - e dichiara che "nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,13).

Questo è il "per noi" dal Padre in Cristo Gesù: radunare e "riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi" (Gv 11,52). È questo, del resto, il significato primo e ultimo dell'eredità che Gesù Signore ci ha lasciato con il "comandamento nuovo" (Gv 13,34-35). "Nuovo" non significa quello che viene dopo il precedente, che così diventa "vecchio" e passato. Significa, invece, definitivo, nel senso di *unico* e *vero*. Se Dio è "amore" (1Gv 4,8), con il comandamento della carità Dio ci ha lasciato, in eredità irreversibilmente donata, tutto se stesso.

Pensieri semplicissimi ma forti e decisivi: essi mostrano in che cosa consiste la novità di vita che è arrivata all'uomo con l'incarnazione. Per questo senza il "per noi" l'incarnazione perderebbe il suo vero significato. Il venire di Cristo si ridurrebbe a sola "teofania", il suo morire diverrebbe solo "martirio", anche altissimo; il suo risorgere scenderebbe a manifestazione di pura "potenza" di Dio.

[continua]



VERITÀ E LIBERTÀ: ROAD MAP PER UN ACCORDO*

Carmelo Dotolo

Non c'è dubbio che l'incontro tra verità e libertà costituisce un evento sempre nuovo nei dinamismi della storia e nella ricerca di senso che ogni uomo e donna conducono nello scorrere dei giorni. La complessa trama del loro rapporto non si riferisce solo a questioni di teoria che, talvolta, possono sfiorare l'ideologia di un approccio minimale o fondamentalistico. Essa ha a che fare con la qualità dell'esistenza, con le scelte del quotidiano che delineano l'obiettivo di un'umanizzazione della società, anche in presenza di visioni del mondo e della vita diverse. Gli interrogativi aumentano se consideriamo il fatto che viviamo, come ebbe a dire K. Popper, in una *società aperta*, nella quale la questione della verità è legata al futuro e alla sua capacità di individuare criteri, priorità, ideali per un orientamento etico. In questo quadro, il contributo della prospettiva cristiana è prezioso, perché può donare un senso e un fondamento del tutto che, malgrado le incertezze della vita, contribuisce alla consapevolezza che il progetto di un mondo diverso non è impossibile. Anche se è affidato alla passione e alla speranza di ognuno di noi.

1. Sulla scia della Dignitatis Humanae

Una delle eredità più significative che il Concilio Vaticano II ha lasciato è l'iscrizione dell'evento della fede dentro i circuiti della cultura, evento che esprime l'importanza di un'antropologia aperta all'incontro con Dio. Se la libertà assume i caratteri di un progetto è perché, secondo la prospettiva cristiana, essa vive la relazione a Dio non in modo concorrenziale, ma come punto d'orientamento per autenticare le condizioni dell'esistenza. Ogni uomo e donna vivono la propria identità come risposta a una decisione che non è indifferente o neutrale, ma costruttrice di storia. Il motivo sta nel fatto che l'apertura di cui è portatrice la libertà religiosa indica che l'uomo è orientato dinamicamente a Dio nel cammino progressivo dell'esistenza "secondo le esigenze della verità" (*Dignitatis Humanae*, in *Enchiridion Vaticanum* I, EDB, Bologna 1976, n. 1046), quella verità che scaturisce dall'incontro tra la libertà di Dio che si rivela e la libertà dell'uomo che risponde. È questa la prospettiva decisiva del documento conciliare *Dignitatis Humanae*: la persona umana è spazio di libertà, che è costitutiva, radicale. Al tempo stesso, però, essa rinvia alla *dimensione creaturale dell'uomo*, per la quale la vita è stata ricevuta in dono e nessuno l'ha fabbricata da sé. Per questo, si è chiamati ad un'esistenza creativa, che partecipa alla generazione, cura e guarigione delle varie forme di vita. Un'esistenza che trae alimento dalla relazione che porta ad una differente identità, nella cui disponibilità all'altro trova il significato della propria autenticità.

La libertà enunciata nella *Dignitatis Humanae* è una dimensione inalienabile dell'uomo¹, parte essenziale del suo dinamismo di maturazione, ma la sua qualità sta nella connotazione religiosa come tensione al Dio della

vita e come disponibilità a una ricerca che oltrepassi la logica del buon senso. Solo a queste condizioni è in grado di conferire un significato alla realtà che non può esaurirsi nelle logiche del determinismo conoscitivo e/o del nichilismo valoriale. Come non rintracciare in questa ermeneutica della libertà l'indicazione del valore della *dignità umana* e dei processi culturali corrispondenti? Non è, forse, la dignità di ogni singolo essere umano, al di là dei criteri di merito, di interesse e colpa, ad esigere la responsabilità della verità, poiché ognuno appartiene all'umanità come ricercatrice del senso?² Appare evidente come è proprio a partire dal codice della dignità umana, che va riletta la reciprocità tra verità e libertà, nella cui relazione si coglie un dinamismo interpretativo che ne riconfigura il significato per l'esistenza.

2. La questione della verità: dalla rappresentazione alla relazione

Va detto, però, che nella configurazione culturale odierna la questione della interpretazione di verità e libertà è segnata, più che in passato, dalla prospettiva culturale e religiosa del *pluralismo*, nel quale possono coabitare identità diverse, verità condivise, autorità tolleranti, tradizioni proprie. La contemporaneità post-moderna o tardo moderna ha ribaltato convinzioni consolidate, valori apparentemente indiscussi, logiche relazionali e affettive, producendo quella frammentazione di prospettive e un politeismo di valori che caratterizzano il vissuto quotidiano. Al di là di sbrigative valutazioni, è quanto mai opportuno prendere atto delle differenze nella loro ricchezza e complementarità, anche perché un atteggiamento contrario non può che creare indifferenza o, peggio, il moltiplicarsi di integralismi e fondamentalismi in nome della verità e del rispetto delle libertà. La questione, dunque, chiama in causa la comprensione del rapporto tra pluralità culturale, verità e libertà. Anche se, ed è bene ribadirlo, qualsiasi risposta deve fare i conti con la possibilità della deriva relativistica che mostra come le parole verità, libertà, relazione, dignità, etc..., sono date per ovvie secondo il dizionario di una tradizione che, per certi versi, facciamo fatica a comprendere. Non c'è da meravigliarsi di chi sostiene che la verità è legata essenzialmente, se non esclusivamente, al contesto storico in cui è prodotta e si riferisce all'intenzione sottesa all'azione pratica. Ciò implica il fatto che la verità, inerente alla possibilità del linguaggio, manifesta una visione parziale, prospettica e selettiva della realtà, rimanendo soggetta al gioco indefinito dell'interpretazione. Quest'ultima liquiderebbe la conoscenza oggettiva come un mito, perché la verità è riferita sempre al soggetto conoscente, anche se frutto di uno stile dialogico con la realtà sul modello di domanda e risposta. La consapevolezza della perdita di valore del carattere incondizionato della verità, sembrerebbe trascinare con sé la possibilità di poter avviare un qualsiasi discorso

che non sia mera chiacchiera o gioco d'intrattenimento, anche se risulta alquanto difficile sostenere un'esistenza al di fuori della verità.

D'altra parte, bisogna riconoscere che la post-modernità ha espresso alcuni elementi determinanti per leggere il nostro tempo. Essa, come si legge nell'enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II (1998) "designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi che quanto a estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli" (n. 91). Tra questi, va segnalato il dato che la verità avviene nella storia e in essa esplicita tutta la sua ricchezza, ma anche la sua indisponibilità a un uso improprio. Essa è legata alla mediazione interpretativa del linguaggio e della comunicazione, è caratterizzata dalla importanza del consenso che aiuta l'uomo a non essere isolato e spogliato della sua libertà, per il motivo che la verità è sempre un evento dialogico e comunitario, che richiede un rapporto interpersonale. Pensare di collocare la questione della verità entro l'ottica di qualcosa di cui disporre, oggetto di una proprietà, vuol dire non comprenderne l'ampiezza e la profondità, alla quale è possibile accedere in una dinamica di apertura e ospitalità. Vale a dire, se si è disponibili al dialogo con essa che invita ad una conversione e conformità esistenziale, visto che solo in relazione alla verità possiamo diventare veramente umani. "Il recupero del luogo proprio della verità cristiana come comunione con l'altro implica altresì il recupero del suo dinamismo interno, come sorgente di accoglienza, come capacità di sopportazione della diversità"⁷³.

Nondimeno, cogliere il nesso verità-storia non significa affermare la risoluzione della verità nella storia, né sostenere una sua inutilità dinanzi alla logica della pluralità delle opinioni. La relazione alla verità rimanda alla consapevolezza di un'oggettività e alterità indicative di *un di più*, di un'eccedenza che l'uomo non può inventare, ma solo scoprire come dono che proviene da altri, da un Altro. Ecco perché è importante passare *dall'ordine della rappresentazione all'ordine della relazione*, perché nell'idea di rappresentazione noi costruiamo un mondo fatto a nostra immagine, un quadro che non può essere toccato. Non si è disponibili a svolte, a modifiche del proprio punto di vista (conversione culturale). "La ricerca del senso della verità, del proporsi di essa come significativa ed eloquente alla vita degli uomini, non è sacrificio della profondità e dell'oggettività del vero: la verità in sé si fa verità per noi, senza perdere la sua trascendenza; essa si dona all'orizzonte di senso, si fa intelligibile e significativa, non a prezzo della sua eccedenza, ma proprio grazie a essa e al suo mantenimento"⁷⁴.

Educarsi, pertanto, a comprendere la relazione tra pluralità e verità significa prendere coscienza di un processo difficile ma necessario, onde evitare di ridurre la verità a un concetto astratto o a uno schema ideologico, e la pluralità a una zona franca e fittizia in cui l'uomo preferisce il tranquillo commercio del quotidiano. In particolare, ciò comporta che l'esigenza della verità si coniughi con alcuni elementi fondamentali della condizione umana, il cui orientamento alla felicità e al bene costituiscono le chiavi di lettura della ricerca. In primo luogo, è decisivo il rapporto *verità-libertà*, in cui la conoscenza è scelta

per una verità che libera e responsabilizza oltre le mode e le opinioni, perché è in gioco il significato globale dell'esistenza umana. In seconda istanza, va articolato il nesso *verità-senso*, là dove l'uomo comprende che il senso della vita è sì lotta, ma anche accoglienza di un dono che immette l'esistenza in ricerca di qualcosa che è inesauribile e sorprendente. Infine, se la verità è l'originario e l'ultimo (dimensione ontologica) che orienta la ricerca dell'uomo tra lo spazio dell'esperienza e la prospettiva dell'attesa, *il suo rivelarsi lascia spazio alla decisione*, alla capacità di riconoscere che l'accesso alla verità rinvia al Mistero e, in ultimo, a Dio.

3. L'evento della libertà nella reciprocità

Da questa angolatura, l'antropologia cristiana scommette sul fatto che la maturità umana è un cammino di *libertà come ricerca del bene*, di una liberazione che trova il suo senso nella *risurrezione* in quanto negazione delle logiche di morte e speranza di un'esistenza segnata dalla giustizia e dall'amore. La libertà che si fa dono inaugura un itinerario del cambiamento, nel quale l'economia della generosità e sovrabbondanza lottano contro la rassegnazione di chi sa che le cose non cambieranno. Non è pensabile alcun processo di liberazione che non sia ispirato da un'etica della speranza, in grado di resistere alle lusinghe del negativo e del male. È a questo livello che la risurrezione diventa passaggio fondativo nella storia della liberazione, se configura una *libertà-per*, in grado di generare l'incontro con l'altro. Leggere l'evento della risurrezione per il cammino dell'umanità vuol dire situarlo nello spazio del problema del senso della vita umana e della sua verità. Almeno nell'ambito del desiderio di negazione della morte e della speranza di un'esistenza segnata dalla felicità, dal ben-essere condiviso, dal riconoscimento reciproco.

Ora, se la prospettiva cristiana prospetta un'inedita forma di vita, è perché si fa portatrice della passione per il possibile che la libertà liberata inaugura come etica del cambiamento, perché il suo appartenere all'ordine della risurrezione consente di dare spazio all'economia della sovrabbondanza e della gratuità nel quotidiano. Per quanto inverosimile possa apparire, non è la speranza di una differente qualità di vita che scuote la libertà dall'illusione di bastare a se stessi? Dunque: è proprio di un'antropologia della speranza attivare quel processo di liberazione del mondo e della storia che abbisogna della libertà come responsabilità e riconciliazione in grado di collaborare alla costruzione di un *ethos* umanizzante.

La questione, però, è se siamo all'altezza del compito che tale *libertà-per* richiede, la cui incondizionatezza le deriva dalla dignità dell'umano e dal suo diritto ad esistere. Per questo, non si tratta di un'impresa privata, ma di una scelta che si ispira alla logica del riconoscimento, della reciprocità e della giustizia che ci permette di vivere. Non possiamo fuggire dalla libertà, ma neanche pensare che basti la libertà del possesso di sé, che altro non è che il tentativo di rimuovere ogni limite, in nome di una tranquillità da conquistare che spesso non fa che rintanarci nell'egocentrismo e nella funzionalità delle relazioni. Si scopre, talvolta con amarezza, che si tratta di una libertà formale, indisposta nei riguardi delle differenze che rap-

presentano la sorpresa e il gusto della vita. Il rimanere in una libertà sciolta da qualsiasi riferimento relazionale è solo un'illusione di libertà la quale, se priva di un autentico incontro con l'altro, altro non è che maschera e finzione. Non c'è alternativa: o ripetere la fatica di Sisifo che si autodistrugge pensando di essere l'unico padrone del mondo, o accogliere la libertà come dono che origina, convocata da un bene che mi costituisce. Per questo, la libertà scaturisce da una risposta e si gioca nell'ascolto. Ma tale scoperta porta un diverso significato di libertà: quella che si elabora nella faticosa relazione con l'altro e la sua verità. "La libertà non è una qualità che possa essere scoperta, o un possesso, qualcosa di dato, di oggettivo, neppure una forma per un dato, ma è un rapporto e niente altro. È in effetti un rapporto tra due. Essere libero significa essere-libero-per-l'altro, perché l'altro mi ha legato a sé. Solo in rapporto all'altro sono libero"⁵.

4. La figura evangelica della libertà

L'uomo porta dentro di sé questa nostalgia di libertà che si esprime in ogni incontro con un'alterità che può generare fraternità, amore, desiderio e bisogno di condivisione, anche nella possibilità reale che ci sia il rifiuto e la contrapposizione. Essere liberi è sì disporre di se stessi, ma solo per rendersi disponibili alla responsabilità del dono della vita, verso il bene dell'altro in quanto altro. È quanto lascia trasparire la figura evangelica della libertà come apertura al prossimo, all'altro. "Farsi prossimo vuol dire uscire dalla logica capziosa dell'eros, dell'amore assimilativo, del far bene ai nostri, del far bene all'altro perché diventi come noi [...]. Ci sono persone capaci di farsi prossimo agli altri senza motivi. Qui noi tocchiamo il mistero non dell'uomo soltanto ma di Dio"⁶. Ciò segnala una conseguenza o, quantomeno, un'avvertenza di non poco conto: l'idea di libertà ed emancipazione come processo autosufficiente appare improbabile, oltretutto irrealizzabile. La liberazione è sempre in vista di una relazione che decentra l'io, di un amore che è più forte della morte, del saper aver cura e prendersi cura, in quanto destruttura ogni forma di narcisismo e distruttività. Detto in altri termini: la *libertà-per* conduce ad un'autentica realizzazione di ogni uomo e donna, consapevoli che lottare per la trasformazione del quotidiano vuol dire creare le condizioni perché il bene, la giustizia, la promozione dell'altro possano abitare stabilmente nella nostra storia.

In tal senso, il Dio rivelato in Gesù di Nazaret è l'autore di un progetto creativo che chiama alla responsabilità il gioco complesso della libertà umana, coinvolta, in un certo senso, nel dare forma alla ricerca del senso. Divenire uomini secondo il Vangelo è possibile nella coniugazione di libertà e responsabilità, perché l'altro che incontro, che non posso determinare né in una paternalistica accoglienza né per puro calcolo utilitaristico, è colui per il quale sono responsabile, chiamato, in altri termini, a una risposta cui non posso sottrarmi. La libertà evangelica mette fine al monologo dell'io, mi educa alla qualità dell'ascolto che provoca la conversione alla prossimità. In fondo, l'evento della libertà traduce la logica dell'amore: chi ama è sempre esposto. L'amore, secondo l'intenzione del Nuovo Testamento, implica l'inversione del movimento con-

naturale dell'io verso l'io e l'instaurazione di un'esistenza fatta di relazioni basate non sulla logica della proprietà e dell'autosufficienza. Proprio come ha vissuto Gesù Cristo che, nell'esperienza del decentramento di sé e nel dono agli altri ha comunicato il valore dell'amore che non conosce confini e di una libertà che sa donarsi per far fiorire la vita.

5. Nel dono di una differenza

In una riflessione sulla libertà religiosa, G. Pattaro, esaminando il nesso verità-libertà, annotava:

L'uomo come persona viene saltato in nome della verità oggettiva a cui deve uniformarsi con un atteggiamento di obbedienza radicale. Si dice infatti che la verità è la misura dell'uomo che mai in alcun modo può pretendere di essere l'arbitro della verità. Da un punto di vista astratto il discorso è ineccepibile, e siamo ben lontani dal negarlo. Ma il parlar di queste cose deve tener conto della storia, degli uomini, degli avvenimenti. La libertà non è un esercizio di pensiero, chiuso in se stesso, puramente logico: essa è un modo di incontrarsi delle persone, un rapporto il cui esercizio è sempre concreto⁷.

Sta in tale concretezza storica e relazionale la fecondità del rapporto tra l'esperienza di una verità che incalza la ricerca del senso e l'evento della libertà che la traduce nello spazio della prossimità. È, in fondo, la prospettiva cristiana per la quale la verità che libera si iscrive nell'assunzione della relazione all'Altro e agli altri, come principio critico che suscita l'esigenza di modificare il proprio sguardo sulla realtà. Per questo, riscoprire il messaggio evangelico vuol dire comprendere il nesso verità-libertà come un modo nuovo di essere uomini e donne, nel costruire un mondo in cui l'inumano sia contrastato dalla lotta dell'amore, da una dose di gratuità e solidarietà con chi è ai margini dei processi culturali di libertà. La fede non è indifferente alla crescita della qualità della vita. Tutt'altro. Essa stimola ad una passione per il possibile, senza false illusioni, e invita la ragione a non allinearsi su strategie di falsa sicurezza al posto della verità e su tattiche di libertà al riparo dalla responsabilità. Piuttosto, indica nello *stile di Gesù* un paradigma paradossale perché la libertà di credere mostri la verità, per quanto misterica, del senso della vita. Se la fede non tocca le radici dell'identità e se non è capace di immettere nel quotidiano la nostalgia di un diverso modo di essere uomini e donne, rischia di essere insignificante, periferica alla ricerca del significato e della felicità. Quindi, non all'altezza del suo compito. Cioè: un'esperienza e un messaggio che può trasformare il vissuto. Invece, se intende essere espressione di una sorprendente e coinvolgente *differenza*, non può essere, come scriveva R. Guardini,

ingenua, ma riflessa, sottoposta a un costante esame critico. Una "fede contestata", che deve continuamente accertare il proprio fondamento, e disfarsi magari del vario e del bello, per attenersi soltanto all'essenziale. Una fede che sempre di nuovo si rizza contro il dubbio⁸.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 29 novembre 2012 presso il Centro Pattaro all'interno del ciclo "*Libertà di credere / credere in libertà. La libertà religiosa alla luce del Concilio Vaticano II*".

¹ Cf. C. DOTOLO, *Libertà religiosa*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. CALABRESE - P. GOYRET - O. F. PIAZZA, Città Nuova, Roma 2010, pp. 798-804.

² Cf. R. MANCINI, *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 41-104.

³ G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, p. 41.

⁴ B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, p. 74.

⁵ D. BONHÖFFER, *Creazione e caduta*, Queriniana, Brescia 1992, p. 54.

⁶ E. BALDUCCI, *L'Altro. Un orizzonte profetico*, Giunti, Firenze 2004, p. 71.

⁷ G. PATTARO, *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, A.V.E., Roma 1970, pp. 83-84.

⁸ R. GUARDINI, *Ansia per l'uomo*, I, Morcelliana, Brescia 1970, p. 130.



ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE

In coerenza con la propria linea di proporre "alta divulgazione" della teologia, per favorire una formazione teologica approfondita anche per chi, soprattutto laici, non abbia la possibilità di dedicarsi a studi accademici, la nostra rivista, a partire dall'itinerario diocesano dell'Anno della Fede, vuole offrire ai lettori degli "spunti di riflessione" per approfondire la conoscenza e la comprensione dei contenuti della fede.

Queste schede vogliono essere un'indicazione di possibili piste per una lettura personale. Abbiamo scelto di raccogliere tre tipi di testi: introduzioni e opere utili per un primo approccio serio; testi del magistero ecclesiastico recente (dei due papi Giovanni Paolo II e Benedetto XVI); qualche "classico" della teologia del Novecento. Naturalmente i titoli scelti riflettono il parere della Redazione e non pretendono quindi di essere né indiscutibili né esaustivi.

E. BIANCHI, *Fede e fiducia*, (Vele 85), Einaudi, Torino 2013, pp. 89.

Che la fede non sia solo un "problema" dei cristiani (o dei credenti più in generale), ma riguardi anche chi "non crede", perché "nessuno può vivere senza fede [... e] non c'è vita senza fede" (A. Gesché citato a p. 1) è la convinzione, basata anche su ripetuti dialoghi sostenuti con diversi pensatori (credenti e non), che funge da asse portante di questo nuovo libro di Enzo Bianchi, priore della comunità monastica di Bose. Nonostante questa verità, la fede sembra incapace di interessare le donne e gli uomini di oggi, per una vera e propria patologia che affligge l'intera società occidentale: l'affievolimento dell'atto di credere, la carenza di fiducia in se stessi e negli altri, nel futuro e nella terra. La fede-fiducia come atto umano è premessa indispensabile a ogni riflessione sulla fede in Dio e, tuttavia, è proprio quella ad essere diventata rara. A maggior ragione, quindi, i cristiani portano la responsabilità di aiutare tutti gli uomini a riappropriarsi di questa dinamica fondamentale dell'esistenza, con una testimonianza che potrà essere efficace solo se essi sapranno rifarsi al modello della fede di Gesù, a partire dalla convinzione che Gesù è la via della fede. Gesù, infatti, è un uomo di fede, perciò credibile e affidabile; e, nello stesso tempo, è un uomo che cerca e fa emergere la fede dell'altro, come documentano bene i vangeli.

Sul modello di Gesù, la fede dei cristiani può e deve diventare aperta al dialogo, capace di ascoltare e riconoscere i bisogni e i desideri profondi degli altri e di affrontare insieme con gli altri la più grande paura, la paura della morte, responsabile dell'egoismo profondo che avvelena l'esistenza.

In linea con la sua testimonianza (quasi un magistero) di dialogo e di ascolto dell'animo delle altre persone, Bianchi invita perciò a misurare la nostra capacità di essere testimoni della fede chiedendoci non che cosa abbiamo insegnato o trasmesso a proposito della fede in Dio, quanto piuttosto se le persone, dopo averci incontrato, hanno più fiducia, hanno più fede nella vita e negli altri. "Questa è la domanda decisiva da porsi per intraprendere qualunque discorso serio, anche quello sulla crisi o sulla precarietà della fede in Dio" (pp. 86-87).

Dio oggi, con lui o senza di lui cambia tutto, Cantagalli, Siena 2010, pp. 236.

Il volume raccoglie gli Atti del convegno internazionale, promosso dal Progetto Culturale della CEI e introdotto da Benedetto XVI, svoltosi con questo titolo nel dicembre 2009. Il tema conduttore vuole scandagliare la presenza di Dio nella cultura di oggi, proponendo la tesi che, a dispetto di quanto sostenga una parte del pensiero secolarizzato, non soltanto Dio in essa è ben lontano dall'essere scomparso, ma in realtà può avere ancora un suo posto ben riconoscibile, anche se naturalmente in forme assai diverse rispetto a quelle del passato. Il convegno (e quindi il libro) era articolato in quattro sezioni: "Il Dio della fede e della filosofia", "Il Dio della cultura e della bellezza", "Dio e le religioni", "Dio e le scienze"; in ogni sezione sono state pronunciate tre conferenze, affidate a noti uomini di cultura di livello internazionale.

Ne esce un quadro articolato che comprende una serie di problematiche appartenenti a quella che nel lessico teologico si chiama "teologia fondamentale". In questo senso, il libro offre l'occasione per approfondire la conoscenza della dimensione culturale della fede, ma non richiede necessariamente un approccio "di fede" ai temi trattati, anzi, gli Autori (quasi tutti, e tra essi vi è qualche non credente, ma non *laicista*) propongono argomentazioni che assumono punti di partenza razionali e non immediatamente teologici.

Certamente, il libro non ha né l'ampiezza né la sistematicità di un trattato, ma proprio il fatto di fornire tale ventaglio di tematiche permette di venire incontro a esigenze e sensibilità diverse e di suscitare il desiderio di approfondire la propria pista di riflessione.

Gesù nostro contemporaneo, Cantagalli, Siena 2012, pp. 399.

Il volume, così come il convegno di cui raccoglie gli Atti, fa seguito a quello analogo dedicato a *Dio oggi, con lui o senza di lui cambia tutto*.

La tesi su cui il convegno ha voluto focalizzare l'atten-

zione è che non c'è alcuna dicotomia tra il Gesù vissuto ai tempi di Erode, che Simone e gli altri Dodici hanno seguito, e il Gesù che donne e uomini di ogni epoca hanno incontrato nei cammini delle loro esistenze, in tempi e luoghi i più diversi, ma pur sempre capace di suscitare la medesima fede che animò i primi discepoli. Questo spiega il titolo del convegno (e del libro), che pone l'accento sulla contemporaneità: Gesù, cioè, non è solo storicamente vissuto in un tempo determinato e in un luogo determinato, ma, poiché vive ancora sempre in mezzo agli uomini, è sempre *contemporaneo* a ogni generazione; egli non è quindi una figura del passato, da limitarsi a ricordare e al più da assumere come modello, ma può venirci incontro anche oggi nelle strade delle nostre vite, come una persona viva.

Le diverse articolazioni del tema vogliono presentare tutta la vasta gamma di situazioni esistenziali nelle quali è stato (ed è ancora sempre) possibile incontrare Gesù e i molteplici aspetti della trasformazione che egli è in grado di portare nella vita di chi lo incontra.

Alla prima sezione, dedicata a chiarire la storicità del Gesù uomo di Galilea (dove spiccano i contributi di P. BERGER, R. PENNA e G. RAVASI), seguono altre sezioni che illustrano quelle che A. SCOLA definisce le "implicazioni culturali della contemporaneità di Gesù" (p. 81), comprendenti le raffigurazioni che di lui hanno voluto offrire le arti, anche quelle contemporanee. Un'altra sezione del libro illustra i diversi modi in cui Gesù è "prossimo" agli esseri umani, nelle diverse situazioni esistenziali dove noi lo possiamo riconoscere; in questa parte si segnalano due gruppi di interventi, dedicati rispettivamente a "Gesù e le donne" (p.es. il contributo di E. FATTORINI) e "Gesù e i poveri" (PUIG I TARRECH). Una terza parte tematizza l'incidenza che la persona di Gesù può avere nelle problematiche della civiltà contemporanea attraverso la "predicazione" dei cristiani: una "predicazione" capace di annunciare credibilmente il Cristo crocifisso in quanto capace di offrire un senso e una speranza affidabile alle condizioni drammatiche della vita umana. Infine, l'ultima parte delinea il Gesù risorto come Signore della storia, per richiamare che il centro della fede cristiana sta nella vittoria di Cristo sulla morte, una vittoria che viene a vantaggio di tutti, perché Cristo risorto dai morti è primizia di coloro che sono morti (cfr. 1Cor 15,20) - come ricorda N. TH. WRIGHT nel suo contributo.

Le voci che sono intervenute nel convegno (e che si ritrovano nel volume) provengono da percorsi esistenziali e culturali molto differenti, accomunati però dal fatto di essere stati in qualche modo segnati dall'incontro con Gesù, a volte in circostanze inconsuete o attraverso particolari esperienze di umanità, quali possono essere quelle espresse negli interventi di P. MIELI e di R. VECCHIONI, dell'artista R. GABRIEL e del giornalista T. CAPUOZZO.

La vita eterna, fasc. 173 della rivista "Credere Oggi", 29 (2009), n. 5.

Come credere, oggi, nella vita dell'aldilà? Una domanda che sta diventando sempre più cruciale, se è vero che di fronte all'affermazione che conclude il Credo, i cristiani sembrano avere oggi idee assai più confuse che nel pas-

sato, come documenta l'articolo di A. CASTEGNARO che riassume i risultati di recenti indagini socio-religiose. D'altra parte, questo non è certo un aspetto secondario della fede cristiana e su di esso ha richiamato l'attenzione papa Benedetto XVI a partire dall'enciclica *Spe salvi*. R. BATTOCCHIO focalizza l'attenzione sul messaggio biblico circa la "vita eterna" e sulla rilettura che ne ha fatto la tradizione cristiana; A. N. TERRIN, invece, mette in luce analogie e differenze con cui le religioni non cristiane concepiscono l'aldilà e il rapporto dell'uomo con il mondo ultraterreno mentre, sul piano filosofico, G. PASQUALE analizza la dialettica tempo-eternità. I fondamenti cristologici della fede nella vita eterna sono delineati da C. CALTAGIRONE; D. PEZZINI e G. CAVAGNOLI analizzano rispettivamente il linguaggio dei mistici e della liturgia, che con diverse immagini descrivono la gioia della vita eterna e incoraggiano la speranza dei credenti. Un breve dossier conclusivo dedicato al linguaggio delle arti visive, della musica e della poesia sottolinea i modi con cui il tema è stato modellato ed espresso nella cultura ebraico-cristiana. Infine, il consueto "Invito alla lettura" fornisce ulteriori indicazioni per approfondire lo studio.

La riscoperta del Decalogo, fasc. 180 della rivista "Credere Oggi", 30 (2010), n. 6.

Per la verità, la chiave nella quale "Credere Oggi" invita alla "riscoperta" del Decalogo è la "necessità di un'etica condivisa" (p. 3) in un contesto sempre più pluralistico di credenze e convinzioni. Tuttavia, il fascicolo rappresenta ugualmente un contributo utile per l'approfondimento della riflessione sulla fede. Se la fede si incarna nella vita vissuta del cristiano, infatti, il Decalogo costituisce un pilastro fondamentale, in quanto, inquadrato dalla corretta ermeneutica che ne fa la predicazione di Gesù, rimane il riferimento imprescindibile non soltanto per gli ebrei ma anche per i cristiani.

G. PIANA sottolinea che si tratta di riscoprire anzitutto il primato di Dio, perché il recupero di una corretta relazione con Dio permette autentiche relazioni anche fra gli esseri umani; infatti, la legge di Dio si compendia nel comandamento dell'amore, come chiarisce P. STEFANI in un confronto tra Antico e Nuovo Testamento; A. N. TERRIN mostra come anche nelle altre grandi religioni i "comandamenti" si configurino sempre come parole che hanno efficacia "performativa". L'intervento di G. QUARANTA fornisce un aggiornamento sulle discussioni che i teologi moralisti hanno svolto negli ultimi decenni, mentre quello di G. GOISIS, a partire dal riferimento a recenti vicende nazionali, mostra la necessità di un'educazione morale rigorosa ed esigente pur scevra da moralismi ipocriti. Che il Decalogo debba essere una delle basi della catechesi viene affermato da A. SCANDURRA sulla base di alcune esperienze; C. SACCONI mette in risalto la devozione per i "bei nomi" di Dio che i fedeli musulmani coltivano da secoli e L. SAGGIORO, dopo aver accennato all'interesse che il cinema ha riservato al tema dei dieci comandamenti, si sofferma sull'opera del regista polacco Kieślowski. Nella "Documentazione" è pubblicata un'ampia citazione del documento della Pontificia Commissione Biblica *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*.



DON ALBERTO DA PONTE

Lunedì 28 ottobre don Alberto Da Ponte è stato chiamato a sé dal Padre. Nato a Venezia nel 1946, ordinato sacerdote nel giugno del 1971 dall'allora patriarca Albino Luciani, don Alberto è stato vicario parrocchiale a S. Pietro di Murano, a S. Stefano e a S. Donato di Murano, poi parroco a S. Trovaso e a S. Cassiano; dal 1995 era amministratore parrocchiale a Cittanova di S. Donà di Piave e dal 2001 parroco a Stretti di Eraclea, incarichi che ha mantenuto fino alla morte.

Dopo aver svolto per diversi anni il servizio di assistente ecclesiastico dell'Agesci per la zona di Venezia, è stato assistente diocesano dell'Azione Cattolica dal 1984 al 1991: in tale veste ha partecipato al Consiglio direttivo del Centro Pattaro. Ha sempre seguito con attenzione la vita del Centro, anche quando la distanza gli impediva di partecipare direttamente, ed è stato un lettore fedele della nostra rivista, che non mancava di sostenere con la sua offerta. Nel 2005 ha presieduto la concelebrazione

eucaristica in occasione del XIX anniversario di don Germano. Alcuni passi di quell'omelia sembrano ora adattarsi (quasi per un disegno della Provvidenza...) anche a don Alberto stesso; ricordando don Germano come docente in Seminario, diceva: "non c'era dubbio che [don Germano] volesse condurre noi chierici, futuri preti, alla Gerusalemme della Pasqua di Gesù Cristo, dove il Figlio di Dio crocefisso si rivela Signore della storia: la sua passione presbiterale, l'impegno appassionato di docente aveva una carica da far pensare a quella di san Paolo" e ancora: "era evidente il suo desiderio che anche noi, dal 'buon Dio', potessimo ricevere il dono di innamorarci di Cristo, di fare di Lui il centro della nostra vita e del nostro futuro ministero sacerdotale".

Il Consiglio direttivo del Centro e il Comitato di redazione esprimono ai fratelli Marco, direttore del Centro, e Paolo, membro del direttivo, commossa partecipazione al loro dolore e si uniscono a loro nella preghiera.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

F. BÆSPFLUG, *Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte*, Einaudi, Torino 2012, pp. VII-581, ill.

L'imponente volume che qui presentiamo è a firma di François Bæspflug, storico dell'arte e teologo, professore all'Università di Strasburgo, il quale da diversi decenni ormai si occupa del ruolo storico dell'arte cristiana e delle rappresentazioni di Dio nell'arte. Il titolo del volume dà di per sé l'idea dell'obiettivo estremamente ambizioso del lavoro: la ricostruzione dell'evoluzione storica della rappresentazione artistica di Dio e dei quesiti, a volte duri, radicali, che essa ha sollevato.

La storia dell'immagine cristiana è stata segnata infatti da due posizioni contrastanti, divisa tra sostenitori e detrattori del suo ruolo rivelativo e culturale.

L'iconodulia, la posizione abbracciata dalla Chiesa, vede nel mistero dell'Incarnazione una giustificazione alla rappresentabilità del divino: se il Logos stesso ha infatti assunto la carne, circoscrivendo se stesso entro una forma concreta, anche l'arte, grazie al fatto di essere un linguaggio al tempo stesso mimetico e simbolico, potrà rappresentare quella stessa forma come unione ipostatica delle nature umana e divina, senza il rischio né di separarle né di confonderle, nel pieno rispetto dei dettami del Concilio di Calcedonia (451).

L'iconoclastia si pone invece quale corrente diametralmente opposta: rifacendosi al Decalogo e ad altri passi veterotestamentari (Es 20,4; 33,20), gli iconoclasti ("distruttori di immagini") negano che sia possibile rappresentare Dio in forme materiali, a meno che la sua rappresentazione non

sia ad esso consustanziale. Per questo, l'unico caso di "immagine" di Dio in terra è quella che gli è sacramentalmente equivalente, l'eucaristia, che non rappresenta, ma è il corpo di Cristo. Qualsiasi altra immagine è svilente e pericolosa: non solo perché pretende di abbassare Dio al livello di un oggetto materiale prodotto dall'uomo, ma anche perché espone il fedele al più terribile dei peccati, l'idolatria, suscitando in lui la tentazione di rendere culto a un vuoto simulacro e non a colui che esso rappresenta.

La questione, posta in questi termini, corrisponde a un preciso, pur se ampio, frangente della storia del cristianesimo: la cosiddetta "crisi iconoclastica", che segnerà la storia delle Chiese d'Oriente per un paio di secoli (VIII-IX), e avrà conseguenze anche in Occidente, coinvolgendo Roma (sempre favorevole all'uso culturale delle icone) e la corte franca.

Il problema è notissimo per chiunque si occupi di storia delle immagini, ed ha conosciuto recentemente una straordinaria efflorescenza di studi. Non mancano quindi libri in materia, ma la pregevole originalità del volume di Bæspflug corre in un duplice senso.

Da un lato, l'autore dilata cronologicamente i termini della questione, considerando il dibattito iconoclastico la punta dell'iceberg, il nodo più manifesto e cogente di un tema, la storia iconica di Dio, che è di per sé critico, perché si fonda sul paradosso della rappresentazione del divino, l'irrappresentabile per eccellenza. Ecco allora che l'iconizzazione di Dio è per Bæspflug uno dei fenomeni più importanti della nostra storia culturale, così macroscopicamente peculiari da non renderci nemmeno più conto della sua portata; eppure, come scrive l'autore, "il cristianesimo latino è l'unico dei tre monoteismi che abbia

tollerato, poi accettato, legittimato, suscitato e praticato una straordinaria galleria di ritratti del Dio unico. Che abbia osato esplorare il suo intimo mistero, il suo segreto. Che nel fare questo abbia impiegato tanto talento e tanta audacia” (p. 432).

Dall'altro lato, Bœspflug dilata lo sguardo oltre il problema della rappresentazione di Cristo (che già interessava i Padri della Chiesa, ha infiammato, come si è visto, il dibattito tra iconoduli e iconoclasti ed è riemerso a più riprese nel corso della storia - come durante la Riforma luterana) comprendendo quello, teoricamente ancora più spinoso, della rappresentazione delle altre due persone divine, Dio Padre e lo Spirito, e delle tre insieme (raffigurazioni della Trinità). I capitoli centrali del libro sono una sintesi dei lavori che lo studioso ha dedicato a tali temi nel corso degli anni, qui ripresi e sistematizzati per grandi epoche storiche. La questione è di straordinario interesse, anche perché meno battuta dagli studi recenti; lo stesso autore individua, nelle conclusioni, alcuni filoni di ricerca che egli lascia, riprendendo una sua espressione, a “nuovi acquirenti” (p. 431), come lo studio dei segni convenzionali per esprimere la luce attorno alla figura di Dio, oppure la genesi di alcuni attributi e pose tipiche. È proprio l'analisi del rapporto tra arte e cultura ecclesiastica colta a rappresentare uno degli aspetti di maggior interesse della ricerca. A questo proposito, l'autore giunge alla conclusione che alla pretesa di raffigurare le Persone divine “non incarnate”, che tocca in teoria un nodo ancor più delicato rispetto alla giustificazione dell'immagine del Logos, non è in realtà corrisposto un reale dibattito teologico: sembra quasi che l'arte europea dal Medioevo maturo abbia sdoganato con decisamente minore turbamento teologico e dottrinale, rispetto alle icone cristologiche e mariane, una serie di tipi iconografici antropomorfici di Dio Padre e della Trinità. Bœspflug sembra imputare il silenzio dei teologi alla scarsa conoscenza del fenomeno: non era possibile per i chierici rendersi conto delle rapide trasformazioni in corso, perché ancora non esisteva la possibilità tecnica di riprodurre e far circolare immagini in grande quantità (xilografia, stampa...) (p. 175). Ma la risposta potrebbe anche essere un'altra: mentre il “ritratto” di Cristo (come quello della Vergine e dei Santi: non a caso sempre associati nei dibattiti di VIII e IX sec.) dischiudeva tutte le ambiguità della rappresentazione mimetica, le immagini di Dio Padre e della Trinità non potevano essere percepite se non come radicalmente simboliche - anche nel caso in cui il simbolo assumeva forme antropomorfiche - e per questo meno “pericolose” in ordine a una chiara individuazione dei confini del sacro.

Insomma, si può senz'altro dire che ricostruire la storia dell'immagine artistica di Dio significa fare i conti con una complessa serie di questioni, tra loro intersecate, che hanno animato fin dalle origini il dibattito interno alla Chiesa: su un piano semiotico, il rapporto dell'immagine con ciò che essa rappresenta; sul piano teologico, l'opportunità o meno di rappresentare Dio; sul piano culturale, infine, la domanda sulla sacralità dell'immagine, che la accomuna ad altri “oggetti sacri” (*res sacratae*), come le reliquie. Tutto ciò è trattato nel libro di François Bœspflug in prospettiva storica, con una grande attenzione a far inter-

loquire sempre il piano della storia delle immagini e delle teorie iconologiche con quello della storia dell'arte (oggi fin troppo distinti, dopo la pur imprescindibile lezione di Hans Belting). Ma il volume ha anche il pregio di non avere un impianto meramente “archeologico”, perché parte dalla storia per aprirsi alle nuove sfide culturali: quelle ancora in corso dell'“inculturazione” e “mondializzazione” (cui è dedicato l'ultimo capitolo) e quelle oggi più che mai poste da un “inconscio visivo occidentale” che, con i mezzi tecnologici sempre più potenti della riproduzione e archiviazione informatica, all'autore appare come saturo, sofferente sotto il peso di tale e tanta iperfigurazione. Ecco che allora il volume vuole essere prima di tutto l'occasione per riflettere con distacco e occhio critico sulla storia delle immagini dell'Eterno nell'arte, e quindi dare un orientamento agli innumerevoli stimoli visivi cui siamo sottoposti: soltanto in questo modo, dichiara l'autore, potrà profilarsi un “nuovo volto di Dio” (p. 432) più rispondente alle aspettative attuali.

Il rischio scientifico che un'operazione di tale ampiezza tematica e cronologica quasi inevitabilmente comporta è di considerare le immagini come enti a sé stanti, quasi assecondando la grave alterazione percettiva che il processo di decontestualizzazione museale ha inflitto all'arte cristiana. Ci sembra che lo studio, pur nella sua ricchezza di citazioni e di apparati, non dedichi a volte la necessaria attenzione né al contesto fisico originario in cui le opere erano collocate né alle fonti liturgiche, entrambi aspetti fondamentali per cogliere il ruolo mistagogico dell'immagine cristiana e il suo valore quale elemento di un “organismo” più complesso (dalle chiese ai luoghi devoti, fino a quelle che si potrebbero definire “unità minime dello spazio sacro”: oratori, cappelle, altari domestici ecc.).

Ci concediamo, in chiusura, una piccola osservazione polemica: l'autore, nelle sue note conclusive, si augura che il volume possa essere apprezzato e utilizzato da tutti “gli uomini di cultura, gli amanti dell'arte, i responsabili dell'educazione” (p. 432). Di certo, la scelta della Casa Editrice di dare alle stampe un lavoro che vorrebbe uscire dal ristretto ambito degli specialisti nelle vesti di un'edizione di pregio, e quindi a un prezzo decisamente non per tutte le tasche, non sembra corrispondere alle dichiarate intenzioni divulgative. La qualità dell'edizione è peraltro parzialmente inficiata da alcune sviste evidenti, come la presenza, nella bibliografia finale, di alcune titolazioni di capitolo non tradotte dal francese (p. es.: *Dieu dans l'art paléochrétien* a p. 524; *La figure de Dieu en question* a p. 535).

Ester Brunet

La grande meretrice. Un decalogo di luoghi comuni sulla storia della Chiesa, a c. di L. SCARAFFIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 261.

A chi non è capitato, durante una conversazione fra amici, di sentirsi rinfacciare - “a te che sei cattolico” - che la Chiesa abbia esaltato il dolore e la sofferenza, facendo del Cristianesimo una religione triste, al contrario del

Vangelo che annuncia la gioia (vecchia accusa resa celebre da Nietzsche)? O che il Cattolicesimo sia per principio nemico della modernità? Oppure chi, anche fra i cattolici credenti e convinti, non ritiene che in fondo la Chiesa sia sessuofobica?

Sono opinioni diventate correnti e formano, insieme ad altre, un insieme di luoghi comuni sulla Chiesa, talmente diffusi, grazie anche al largo uso che ne fanno i mass-media, da essere ormai diventati “verità pietrificate anche se fondati su informazioni errate; tanto diffusi e indiscussi che chi vi attinge non procede neppure a un controllo, tanto chi legge gli darà ragione, perché ‘sanno tutti che è così’” (p. 5).

Fornire i dati autentici per valutare obiettivamente la consistenza di una decina di tali luoghi comuni è il compito dei saggi che compongono questo volume, scritti con competenza ma in stile divulgativo proprio per raggiungere i non specialisti, “quelli cioè che sono le vittime del politicamente corretto sulla Chiesa” (p. 6). Le autrici sono tutte donne. I motivi di questa scelta potrebbero essere molti, non ultimo il fatto che uno dei più diffusi e radicati di quei luoghi comuni è proprio quello che vuole la Chiesa nemica delle donne (ne parla Giulia Galeotti); ma Lucetta Scaraffia nell’Introduzione precisa che il motivo principale è che esse “sono fra i migliori storici sulla piazza, e forse fra i pochi che sanno scrivere in un linguaggio divulgativo” (p. 8).

Il titolo del libro richiama il modo ingiurioso in cui la Chiesa da secoli viene appellata dai suoi critici: un insulto che riassume in un certo senso tutti i luoghi comuni.

Fra i diversi saggi che compongono il volume, sia permesso sceglierne uno, che mi ha specialmente incuriosito. Anni di insegnamento di storia nei licei mi hanno fatto conoscere molto bene l’onnipresente “vulgata” storiografica che attribuisce al protestantesimo il merito di aver favorito la nascita e la diffusione della mentalità e della società moderne, mentre il cattolicesimo sarebbe stato causa di arretratezza culturale, sociale e perfino economica. Il saggio di Lucetta Scaraffia *I protestanti sono più moderni* fornisce dati storici in grado di smentire senza dubbio (a meno che non ci si rifiuti di prenderli in considerazione) questo pregiudizio, diventato ormai un luogo comune presente in ogni manuale scolastico. Scaraffia fa vedere che, nonostante le tesi di Max Weber, il capitalismo ha potuto diffondersi anche in paesi cattolici, visto che i maggiori banchieri dell’epoca erano spagnoli, fiorentini e genovesi e gli stessi Fugger erano sì tedeschi ma cattolici, e che l’invenzione dei Monti di pietà da parte dei francescani ebbe una funzione altrettanto dinamizzante nell’economia quanto l’etica calvinista. Ugualmente, la nascita dell’individualismo potrebbe essere ascritta non soltanto alla pratica della lettura personale della Bibbia, in uso fra i protestanti, ma anche alla sistematica diffusione della confessione individuale auricolare, avviata dal Concilio di Trento, favorendo la consapevolezza della responsabilità personale; un importante contributo in questa direzione, poi, è da riconoscere agli *Esercizi spirituali* di Loyola, testo decisivo per la maturazione della figura della coscienza individuale.

Meno convincente appare invece il saggio destinato a con-

futare l’accusa di sessuofobia, scritto da Margherita Pelaja. Seppure mostri bene che la Chiesa nel corso del tempo non abbia adottato un unico modello teorico riguardo alla sessualità (contrariamente a quel che comunemente si pensa e si dice), l’Autrice non può che confermare come durante il Novecento la Chiesa, nonostante il lodevole tentativo di rinnovare il linguaggio (per esempio preferendo parlare di “significati” del matrimonio anziché di “fini”), abbia sottolineato il nesso inscindibile fra disegno di Dio e leggi di natura; questa presa di posizione, in evidente contrasto con la tendenza della cultura contemporanea, ha finito per contribuire per parte sua all’irrigidimento dei due modelli di sessualità, quello laico e quello cattolico, irrigidimento certamente esacerbato dal clamore del dibattito mediatico, con il risultato che “la difesa della dimensione etica e del profondo valore relazionale di ogni incontro sessuale rimane spesso silenziosamente affidata all’interiorità di uomini e donne” (p. 178). Una conclusione che sembra avallare, al di là delle intenzioni, almeno una parte delle critiche oggi rivolte alla Chiesa, che le imputano a questo proposito un naturalismo biologico. E così, in fondo, questo saggio lascia capire che effettivamente nella Chiesa su questo problema c’è ancora molto da fare e, quindi, non si tratta solo di un “luogo comune”.

Nell’insieme, però, il libro aiuta almeno a fare una personale revisione, per valutare quanto ciascuno possa essere rimasto vittima di fraintendimenti e pregiudizi e, nel caso, cercare dati più fondati per valutarne l’effettiva consistenza. Se ne ricava, comunque, una volta di più la constatazione che, con le dovute ma rare eccezioni, i mass-media sono per lo più fonti poco attendibili per tutto ciò che riguarda la vita della Chiesa.

Marco Da Ponte

Th. MATURA - F. HADJADI, *L’utopia di Francesco d’Assisi*, EMP, Padova 2013, pp. 63.

A. MATTEO - T. RADCLIFFE, *Sguardi sul cristianesimo. Da dove veniamo e dove stiamo andando*, EMP, Padova 2013, pp. 80.

Le Edizioni Messaggero Padova aprono con questi due titoli una nuova collana, denominata “Smartbooks”, libretti brevi e davvero “tascabili”, ma ricchi di provocazioni: raccolgono interventi incisivi di autori usi non a costruire argomentazioni accademiche ma a suscitare, in modo a volte un po’ ruvido, provvidenziali sussulti di riflessione. Il primo di questi titoli è dedicato all’*utopia* di Francesco d’Assisi, tornata al centro dell’attenzione di tutti dopo le prime imprevedute parole del nuovo papa che ha voluto portare il suo nome: “come vorrei una Chiesa povera per i poveri!”. Il libretto raccoglie due interventi, uno di Thaddée Matura - frate minore canadese studioso di storia e spiritualità francescana - e uno di Fabrice Hadjadj - filosofo di origine ebraica e di genitori tunisini approdato alla famiglia benedettina - che ci aiutano a capire l’ispirazione profonda che traspare dalle parole e dai gesti di papa Francesco.

Superando d’un colpo la facile (e oramai un po’ leziosa)

immagine del “poverello d’Assisi”, Matura ci chiarisce che la povertà, di cui Francesco parla, è un’utopia non nel senso socio-politico del termine, ma in quello teologale, ben più profondo e più impegnativo: è la povertà dell’aver solo Cristo, e non può essere che un’utopia, perché a tanto si può solo mirare, non giungere, se non nel compimento escatologico della nostra vita di carità. Un’utopia *realizzabile*, perché Gesù stesso ce la propone nel suo “vieni e seguimi” e nello stesso tempo *irrealizzabile*, perché richiede una pienezza, di cui la nostra vita umana, carica di debolezze e di peccato, non può che essere manchevole.

Peraltro Hadjadj ci ricorda che Francesco è il “santo della crisi”, perché proprio nella nostra epoca di crisi ci ricorda che i valori sono altri da quelli oggi franati; Francesco non è un filantropo, non aiuta i poveri, ma fa ben di più: mette a nudo l’esistenza umana, rivelando la radice dell’essere, cioè il suo sgorgare dal seno stesso di Dio. Egli rivela così il nucleo teologale del cristianesimo, in tutta la sua drammatica bellezza e nel suo esigente appello. Perciò è fargli un torto ridurlo a precursore della teologia della liberazione o dell’ecologia. Inoltre, è anche l’uomo delle stimmate, il secondo crocifisso; questo è fondamentale per non cadere nel romanticismo o nella dimenticanza del dramma della storia: la fraternità non è soltanto ricevuta come dono di Dio, ma è qualcosa che si realizza anche attraverso la croce.

E Ugo Sartorio, nella sua Prefazione, ci ricorda i motivi per cui solo chi ha capito poco di Francesco d’Assisi (e anche dei gesuiti e meno ancora della Chiesa) può aver visto una contraddizione nel fatto che il primo papa appartenente alla Compagnia di Gesù abbia scelto quel nome.

Il secondo libro - accattivante quanto il primo nel suo presentarsi, ma decisamente più graffiante - spinge a gettare lo sguardo sulla situazione del cristianesimo di oggi, descritta così in una sentenza di Martin Werlen, monaco di Einsiedeln: “il vero problema non riguarda i numeri, il vero problema è che manca il fuoco” (p. 12). Come riattivare questo fuoco è ciò cui mirano, secondo percorsi diversi, gli interventi di Armando Matteo (docente di Teologia alla Pontificia Università Urbaniana e già assistente nazionale della Fuci) e Timothy Radcliffe (domenicano, già docente di Sacra Scrittura all’Università di Oxford).

Per il primo si tratta innanzitutto di riconoscere alcuni

lineamenti, ormai stabilizzati, del cristianesimo dentro la società contemporanea, per evitare l’illusione di coltivare i punti di riferimento di sempre: il tempo in cui la Chiesa (comunità, ma anche il singolo cristiano) oggi si trova a vivere è un tempo di povertà; un tempo di estraneità e per molti versi di irrilevanza o anche di inefficacia; un tempo di precarietà, dove tutto sembra consumarsi troppo in fretta; un tempo di inattualità, in cui il cristianesimo contrasta radicalmente con il conformismo imperante; un tempo di debolezza, dove “la Chiesa non è più nelle cabine di regia della storia” (p. 54). Ma nonostante questo - o meglio: proprio per questo - Matteo, riprendendo un’affermazione di Moltmann, conclude che “già troppo a lungo la gente ha relegato il cristianesimo nell’angolo della fede [...] per proseguire indisturbata la secolarizzazione. È tempo che la fede cristiana esca dall’angolo: Cristo non ha fondato una nuova religione, ma ha portato una vita nuova” (p. 55). Per uscire dall’angolo occorre, secondo Radcliffe, che la fede dei cristiani possa “coinvolgere l’immaginazione” (p. 59) degli uomini contemporanei, come ha saputo fare nel passato. Prendendo spunto dal successo ottenuto dal film *Uomini di Dio* presso un pubblico composto anche da numerosi non credenti, e cercando di individuare i motivi di tale successo, Radcliffe suggerisce che si tratta di invitare la gente di oggi a un’avventura profonda ed esigente, mostrando che essa riguarda non una generica umanità universale, ma ciascuna persona in particolare. Si tratta anche di rendersi conto che ogni società, compresa la nostra, ha bisogno di storie che narrino la vittoria della bontà, ma che l’immaginazione, con cui la nostra società si raffigura queste storie, è in gran parte precristiana. È dunque necessario essere capaci di colpire l’immaginazione dei nostri contemporanei, offrendo storie capaci di coinvolgere: occorre perciò sviluppare una creatività nuova, che ci permetta di mostrare che il bene è vicino a noi, ma “non nella maniera viziata come vorrebbe la nostra società” (p. 80). In ogni caso, il terreno da battere non è quello delle affermazioni di principio (che rimangono ideologiche), ma quello dei rapporti fra persone, perché “solo persone particolari, nella propria ‘ipseità’, possono portarci vicino al Salvatore che si è fatto persona particolare” (ivi).

Marco Da Ponte

Visitate il nostro sito web:

www.centropattaro.it

**Contiene notizie sulla vita del Centro,
su don Germano e il link per il catalogo on line della biblioteca.**

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXVI, n. 4 Ottobre-Dicembre 2013 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
XXVII ANNIVERSARIO DI DON GERMANO
Gianni Bernardi

L'AVVICENDAMENTO DEL PRESIDENTE

UN INCONTRO INATTESO
Leopoldo Pietragnoli

INCONTRI DI PATRISTICA



_____ pag. 4
LA COMUNIONE NELL'EUCARESTIA
È VITA DI RICONCILIAZIONE (1ª parte)
† Germano Pattaro



_____ pag. 7
VERITÀ E LIBERTÀ:
ROAD MAP PER UN ACCORDO
Carmelo Dotolo



_____ pag. 10
ANNO DELLA FEDE
SPUNTI DI RIFLESSIONE



_____ pag. 12
DON ALBERTO DA PONTE



_____ pag. 12
PROPOSTE DI LETTURA
Ester Brunet - Marco Da Ponte

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 27 novembre 2013.

**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@cspattaro.191.it
www.centropattaro.it

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