

APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXVII - n. 3-4 - Luglio-Dicembre 2014 - Sped. in APart. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*La parola
di don Germano
sul matrimonio*

VITA DEL CENTRO



LA TEOLOGIA NELLA VITA DELLA CHIESA DI VENEZIA UN'ALTRA SFIDA PER IL CENTRO PATTARO

Il Consiglio direttivo del Centro Pattaro e il gruppo dei volontari hanno ritenuto opportuno rinvigorire la consapevolezza delle radici della vita e della missione del Centro andando a ritrovarle nelle parole di don Germano; si è deciso perciò di dar vita a un seminario di lettura e discussione di alcuni suoi testi e la scelta è caduta su Riflessioni sulla teologia post-conciliare, particolarmente adatto perché presenta i motivi di fondo che identificano le diverse direzioni di ricerca della teologia e quindi possono orientare il lavoro di un centro di studi teologici. Nel primo incontro, il focus è stato il capitolo intitolato “La teologia nella vita della Chiesa”, che contiene considerazioni sul ruolo insostituibile della teologia e sul suo rapporto con le altre dimensioni della vita della Chiesa. È sembrato, inoltre, che questo tema trovasse nell’attuale situazione della Chiesa veneziana un momento propizio per una comprensione significativa. In questo articolo presentiamo una sintesi del dibattito emerso in quel seminario.

Quando don Germano parla di “teologia” non intende in primo luogo una scienza specialistica praticata in un ambito accademico, bensì un’esperienza molto più ampia e più basilare: un “lavoro di ricerca e di sintesi tra la Parola di Dio e le parole degli uomini” (*Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, A.V.E., Roma 1970, p. 15); qualcosa quindi che non riguarda soltanto i “teologi” di professione o gli specialisti, ma che impegna tutti i cristiani, naturalmente a diversi livelli e secondo le possibilità e le capacità di ciascuno. Quello che emerge chiaramente è che se la teologia è “la dottrina con cui i cristiani, ascoltando la Rivelazione del loro Dio, si interrogano su di essa per capire e fare, e in questo modo rispondere, criticamente e consapevolmente, con le loro parole a Dio che parla”, essa ha a che fare da una parte con ogni aspetto della vita di fede e dall’altra anche con ogni situazione nella quale la fede sia incarnata. Si potrebbe dire che ogni cristiano che voglia rispondere con la sua vita alla Parola di Dio non può non essere “teologo”, anche se non è un intellettuale o non ha fatto studi specialistici.

È questa anche la convinzione che ha spinto l’impegno del Centro Pattaro fin dai suoi primi passi. Ricordiamo che in uno dei primi numeri della rivista del Centro in un editoriale, significativamente intitolato “Fossero tutti teologi”, osando un’analogia con il desiderio di Mosè “fossero tutti profeti nel popolo del Signore!” (Num 11,29), si auspicava che “crescesse nella Chiesa, tra presbiteri e laici, anche la consuetudine e l’amore alla riflessione propriamente teologica [...]; una via che, se non tutti potranno poi effettivamente seguire, non

dovrebbe essere preclusa ad alcuno, ma proposta a tutti, a giovani ed anziani, a uomini e donne, in grazia dello Spirito promesso da Gioele e accolto nel cenacolo della prima comunità cristiana” (“Notiziario del Centro di studi teologici Germano Pattaro”, 1989, n.2, p. 1).

Tornando a quella definizione della teologia proposta da don Germano, si può notare come essa dica esplicitamente che la riflessione “teologica” richiesta ai cristiani comporta una duplice competenza: da una parte una competenza riguardo alla Parola di Dio, ossia una conoscenza adeguata della Sacra Scrittura, per evitare di sovrapporre ad essa i discorsi degli uomini; dall’altra una competenza riguardo alle “parole degli uomini”, espressione sotto la quale si deve certamente intendere una conoscenza non soltanto della filosofia ma più in generale della cultura, in ogni suo aspetto. È chiaro che nella visione di don Germano la cultura non è considerata in termini accademici, quanto antropologici. La prospettiva così aperta mette in luce un’analogia strettissima fra il lavoro della teologia e il processo di “inculturazione della fede”; un’analogia che non riguarda soltanto il contenuto di tale processo, ma anche il soggetto che lo compie: in entrambi i casi, infatti, il soggetto è la Chiesa, la comunità credente, non il singolo teologo “professionista”.

Una prospettiva corretta mette in luce, quindi, che la teologia nasce all’interno della vita della comunità credente: “è dentro di essa [la Chiesa] che si impegna e si sviluppa la ricerca teologica cristiana” (p. 17). Ciò non significa soltanto che il teologo deve svolgere il suo compito non richiudendosi nel suo studio e isolandosi dalla comunità ma immergendosi in essa (e infatti, con un’espressione divenuta celebre, don Bruno Bertoli aveva definito don Germano “teologo itinerante, anziché da tavolino”), ma anche che la riflessione teologica procede “attraverso il contributo di tutti, che in modo diverso fanno risuonare l’unica Parola di Dio nelle infinite forme e sfumature della loro esperienza” (p. 17). Ne emerge così il profilo “professionale” del teologo, assai diverso dall’immagine usualmente diffusa: “il teologo è appunto l’uomo, il cristiano che è attento a questa esperienza globale con cui l’intera comunità cristiana sente ed esprime la sua fede” (pp. 17-18).

D’altra parte emerge anche che, se è la Chiesa come comunità credente ad essere il soggetto della teologia, non ci può essere alcun antagonismo tra la riflessione teologica e le altre articolazioni della vita della Chiesa, proprio perché

la teologia, proponendosi come riflessione sull’esperienza di fede, scaturisce da ogni aspetto di tale vita e nello stesso tempo a sua volta li interpella tutti per valutarne criticamente la rispondenza alle esigenze della Parola. Così, se da una parte è impensabile che la teologia non si lasci sollecitare dall’esigenza di vivere la carità, cui la comunità è chiamata, dall’altra sembra impossibile che la pratica della carità, per quanto generosa, non abbia bisogno di un confronto critico che la richiami alla sua obbedienza alla Parola.

Su queste convinzioni si è sempre fondata la vita e l’attività del Centro Pattaro, che per molti anni ha messo a disposizione della Chiesa di Venezia, soprattutto dei laici, la possibilità di una formazione teologica, in forma non accademica ma scientificamente qualificata, in tempi in cui per un laico di Venezia che volesse studiare teologia erano difficilmente accessibili sia la biblioteca del Seminario sia le facoltà di teologia (la più vicina a Milano!). Poi lo scenario è cambiato: prima ha iniziato la sua attività a Venezia l’Istituto di Studi Ecumenici “S. Bernardino”, poi è stato aperto alla frequenza di laici un corso di baccalaureato in teologia presso la sezione di Padova della Facoltà Teologica dell’Italia settentrionale, in seguito è stato fondato lo Studium Generale Marcianum e in particolare, al suo interno, l’Istituto Superiore di Scienze Religiose “S. Lorenzo Giustiniani”. Ora, però, con il ridimensionamento del Marcianum e la sospensione dei corsi dell’ISSR “S. Lorenzo Giustiniani”, rischia di venire a mancare un luogo prezioso per la formazione teologica dei laici.

Quest’ultimo cambiamento dello scenario ci pone perciò degli interrogativi. Non c’è dubbio, infatti, che da più parti - magistero pontificio di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, dichiarazioni e comunicati della CEI, indicazioni del Patriarca Francesco in varie occasioni - ormai da anni si sottolinei la necessità che la nuova evangelizzazione veda i laici come protagonisti e si insiste sul fatto che essi debbano essere culturalmente e teologicamente competenti, per affrontare adeguatamente le sfide che la civiltà odierna ci pone dinanzi. Si sta delineando, di conseguenza, una nuova stagione per la vita del Centro Pattaro? Esso è forse chiamato a coltivare con maggiore vigore quella speranza (“fossero tutti teologi”) di tanti anni fa? A continuare con rinnovato slancio ad essere il luogo e la piccola comunità di persone dove poter “fare teologia” in stretto legame con la vita della Chiesa di Venezia?

LA PAROLA DI DON GERMANO SUL MATRIMONIO: RISONANZE PER L’OGGI*

Marco Da Ponte

La necessità di evangelizzare il matrimonio

Ritrovare la parola di don Germano sul matrimonio significa imbattersi in una prima realtà evidente: egli parla del matrimonio non perché sia preoccupato della crisi che sta attraversando nella società (trenta o quarant’anni fa, quando egli ne parlava e scriveva, e vieppiù oggi) o perché egli abbia a cuore la bellezza dell’esperienza di coppia, ma perché il matrimonio è un sacramento e,

dunque, perché esso come sacramento è un’esperienza della grazia che Dio elargisce agli esseri umani, nella fattispecie a un uomo e a una donna che si amano. Vale a dire che egli ne parla sempre in una chiave teologico-sacramentale e non antropologico-culturale, tanto meno psicologica o sociologica o giuridica.

Anche riguardo al matrimonio, infatti, don Germano rimane fedele a quella che egli definisce la “regola

dell'Incarnazione stessa del Cristo" (G. PATTARO, *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, A.V.E., Roma 1970, p. 16), per la quale la Parola di Dio si fa parole degli uomini; una regola, però, nella quale i due termini non sono equipotenti: il baricentro sta nel soggetto che si incarna, nella Parola di Dio che discende fra gli uomini.

Per questo ogni suo discorso sul matrimonio parte sempre dalla Parola di Dio¹ sul matrimonio, perché è da lì che bisogna partire se si vuole parlare del matrimonio da cristiani. D'altra parte, come egli osserva, si tratta di accogliere, su questo come su ogni altro tema che riguardi la vita dei cristiani, ciò che il Concilio Vaticano II "ha recuperato interamente [...] in maniera articolata e distesa sia nella Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sia in quella Pastorale *Gaudium et Spes* [...] ossia] di rifare con la Chiesa il percorso che risale alla Parola di Dio, perché essa, interrogata, manifesti la volontà del Signore nei riguardi del Matrimonio" (G. PATTARO, *La Parola di Dio sul matrimonio*, in dialogo, Milano 2007, pp. 50-51). Cosicché sembrerebbe più corretto parlare, anziché di "matrimonio cristiano", cosa che farebbe pensare a una sorta di modello culturale o sociologico o tutt'al più etico, di "matrimonio alla luce della Parola di Dio", perché è vero che il matrimonio lo fanno gli uomini - più esattamente un uomo e una donna - ma sulla base di quello che Dio nella sua bontà verso gli esseri umani ha voluto e istituito nella sua opera creatrice, che è in ultima analisi una "parola". In quest'ottica, la prima e più pressante indicazione pastorale che troviamo nelle parole di don Germano è che la Chiesa, per il fatto che vive sotto il segno del Vangelo e in obbedienza alla Parola, "deve evangelizzare il Matrimonio" (p. 68), deve cioè annunciare a tutti - e agli sposi stessi - la Parola di Dio che riguarda il matrimonio: si tratta di un compito "urgente" (p. 118). Queste osservazioni, scritte nel 1974, hanno trovato una risposta poco dopo nel documento pastorale della CEI *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* (1975), che si collocava nella linea pastorale assunta dalla CEI con il precedente *Evangelizzazione e sacramenti*. Dopo un decennio in cui, almeno a livello della CEI, alla questione dell'evangelizzazione sembrava data una netta priorità, l'attenzione si è poi gradualmente spostata prevalentemente, soprattutto riguardo al matrimonio, su questioni antropologiche ed etiche, con l'importante eccezione del magistero di Giovanni Paolo II (in particolare le catechesi sull'amore umano e l'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*). Mi sembra quindi un segnale incoraggiante che l'*Instrumentum laboris* per il Sinodo straordinario sulla famiglia si apra con un riferimento diretto e nitido all'evangelizzazione sia nel titolo ("Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione") sia nell'*incipit* ("L'annuncio del Vangelo della famiglia è parte integrante della missione della Chiesa"), perché credo che questo sottintenda il ritorno a dare la precedenza al fondamento nella Parola di Dio quando si prendono in considerazione il matrimonio, la famiglia e le questioni etiche che li riguardano, in una chiave quindi meno inficiata dai fraintendimenti sempre possibili quando invece si assume come fondamento la "legge naturale". Il Vangelo deve cioè essere sempre il "ciò a partire da

cui" si sviluppa ogni discorso che da cristiani possiamo fare sul matrimonio e sulla famiglia.

Quest'ottica conduce a due sottolineature importanti. Per prima cosa, mettere in risalto il Vangelo del matrimonio significa aprirsi la via per cogliere il significato cristologico e salvifico del *sacramento* del matrimonio, che risulta invece per lo più depotenziato e secondario in una visione prevalentemente etica e giuridica. Prima che ogni discorso sulle implicazioni del matrimonio-sacramento (unicità, fedeltà, fecondità) è infatti prioritario mettere in chiaro che "il Matrimonio [...] è un discorso concreto, dove si narra in maniera pratica che Cristo è Morto e Risorto [...]. Il Matrimonio è, allora, un racconto esistenziale della Incarnazione, una catechesi vivente, una teologia - come oggi si dice - 'narrativa'" (p. 96). La seconda sottolineatura riguarda i soggetti dell'evangelizzazione: certamente la Chiesa, come in ogni aspetto dell'evangelizzazione, ma in questo caso più specificamente gli sposi stessi, che sono quindi non soltanto gli *evangelizzati* bensì anche - e soprattutto, con un carico potente quindi di responsabilità evangelica - gli *evangelizzatori* in primo luogo di loro stessi, poi degli altri sposi e anche della comunità cristiana e del mondo in generale. Essi hanno questo "dovere" e sono abilitati a farlo in forza della grazia che il sacramento conferisce loro: come ogni sacramento, infatti, anche il matrimonio è per una missione e la grazia è data per essere spesa. Con parole di don Germano, ormai famose: "Dio non dà mai perché uno, avendo, abbia, ma perché uno, avendo, dia".

Ne discende una prospettiva pastorale di grande importanza e molto esigente, perché assegna agli sposi un ruolo attivo e pienamente responsabile nella missione evangelizzatrice della Chiesa: una prospettiva che quarant'anni fa era certamente pionieristica e che fortunatamente oggi trova seguito in non poche iniziative pastorali a diversi livelli (si veda a titolo di esempio il sussidio *Sposi cristiani: un dono, un compito* elaborato dalla Commissione per la Pastorale degli Sposi e della Famiglia della Regione Conciliare Triveneta), anche se è doveroso registrare la fatica e le resistenze che ancora sempre incontrano coloro che si incamminano in questa direzione, resistenze non sempre e soltanto imputabili ai preti, ma sovente anche agli sposi cristiani stessi, vuoi per inadeguata consapevolezza della grazia-missione ricevuta vuoi per l'inerzia ad assumere responsabilità di evangelizzazione che riguarda i fedeli cristiani laici un po' in tutti i campi pastorali. Ma proprio questa fatica e queste resistenze evidenziano ancora la necessità e l'urgenza di evangelizzare il matrimonio.

Questo compito non è reso necessario e urgente solamente o principalmente dalle difficoltà e dai problemi che attraversano il matrimonio e la famiglia oggi, quasi che in una ipotetica situazione ottimale, dove il matrimonio e la famiglia godessero di buona salute antropologica e morale, non ce ne fosse bisogno. Al contrario, è un compito che discende dal fatto che la Parola richiede di essere annunciata indipendentemente dalle condizioni in cui si trovano coloro ai quali è annunciata: "questo Matrimonio deve essere 'evangelizzato', altrimenti va perduta la Parola di Dio che lo riguarda e si tengono all'oscuro gli uomini di un dono a cui hanno diritto" (p. 69).

Dal matrimonio alla famiglia, non viceversa

Un altro tema sul quale le parole di don Germano mantengono oggi tutta la loro attualità è quello del rapporto fra il matrimonio e la famiglia: il discorso cristiano deve andare dal matrimonio alla famiglia e non viceversa. Non c'è dubbio che la situazione socio-culturale odierna mostri che è la famiglia il luogo in cui si addensano le situazioni problematiche e che suscitano discussione e quindi l'attenzione prevalente riservata alla famiglia ha molte giustificazioni, per l'impellenza delle questioni etiche ed educative. Ma anche a questo proposito il Vangelo della famiglia richiede una conversione dell'ottica, perché "la dimensione religioso-salvifica annunciata dalla Parola di Dio riguarda il Matrimonio e non la Famiglia" (p. 71). Naturalmente questo non significa che la famiglia sia estranea alla logica di fede che orienta il matrimonio e che non sia investita dalla Parola e dalla grazia del sacramento, ma pur senza separare la realtà del matrimonio da quella della famiglia, è necessario operare una distinzione, perché "la qualità cristiana della Famiglia non dipende dalla Famiglia, ma dalla qualità cristiana del Matrimonio. Il Sacramento riguarda il Matrimonio e non la Famiglia" (p. 137). Sono considerazioni che domandano una revisione critica della prassi pastorale, per valutare onestamente se venga stabilito un equilibrio fra l'attenzione alla famiglia e l'attenzione al matrimonio. Per esempio, sarebbe il caso di domandarsi se, quando i genitori vengono coinvolti nella pastorale dell'infanzia (cosa peraltro importantissima ed essa stessa tutt'altro che scontata), sia adeguatamente sottolineato che essi, prima che genitori, sono sposi e che la "santità cristiana" della famiglia scaturisce dalla "santità cristiana" del matrimonio e non viceversa. Il messaggio ("evangelizzazione", appunto) che essi dovrebbero poter ricevere è che "il Matrimonio salva la Famiglia e mai viceversa [... cosicché essi] saranno veri genitori nella misura in cui saranno veri sposi" (p. 137).

Ripartire dalla fede

Certamente queste prospettive acquistano il loro autentico valore solo alla luce della Parola di Dio: non possono essere comprese e accettate secondo una logica di convenienze pratiche, di efficacia "operativa" della pastorale o di compatibilità con la correttezza nei comportamenti ("*politically correct*"). Esse ci portano di fronte a una constatazione ineludibile: dobbiamo *ripartire dalla fede*. Il punto è ormai riconosciuto come cruciale: basti pensare ai richiami insistenti e appassionati degli ultimi pontefici. Ripartire dalla fede non significa che sia prioritario credere *nel matrimonio* o nel *matrimonio cristiano*; si tratta, invece, di credere *in Cristo*, presente nella realtà di questa coppia di sposi, nella loro unione e quindi nel loro matrimonio, che sta operando in loro con la sua Parola di conversione e la sua grazia, nonostante tutti i difetti e i limiti e le colpe che essi possano avere. Perché credere in Cristo significa averlo incontrato come persona *nel e per mezzo dell'incontro* con altre persone. Allora, l'urgenza non è tanto quella di rinvigorire una teologia (che ormai mi sembra su questo punto chiara e forte), ma di fare in modo che una buona teologia ci aiuti a sapere dove guardare per incontrare Cristo e a rinvigorire la fede

all'interno delle pieghe della vita; ossia che una corretta consapevolezza teologica diventi un servizio alla fede delle persone, qui in special modo degli sposi.

Tocchiamo qui un punto cruciale e spinoso. Il sacramento del matrimonio, infatti, "esige la fede" (p. 69). La decisione di sposarsi può certamente essere frutto della volontà dei due e scaturisce quindi da un percorso interiore delle loro coscienze, ma nel *sacramento* del matrimonio i cristiani entrano perché chiamati dalla grazia di Dio: una vocazione, da intendersi non in senso allusivo e depotenziato, ma secondo il suo significato più pieno e autenticamente teologico-biblico, del tutto analogo a quello per cui si parla di vocazione al sacerdozio ordinato o alla vita religiosa consacrata. C'è tutta una prospettiva vocazionale della catechesi di giovani e adulti che andrebbe valorizzata; anche in questo caso, esistono segnali incoraggianti, ma c'è onestamente da chiedersi se non siano purtroppo ancora lodevoli eccezioni. Le parole di don Germano a questo proposito possono suonarci fin troppo dure, come altre volte in cui sono in gioco punti decisivi, che egli voleva rimarcare come irrinunciabili: "la fede va richiesta per non declassare la dimensione sacramentale del matrimonio a rito sacro, esterno, anche se spirituale e moralmente significativo. Vi si approda non per tradizione o per costume, ma per chiara scelta vocazionale" (p. 69). E ancora:

I due battezzati, a causa del loro Battesimo, possono e devono offrire a Dio il loro amore che tende al Matrimonio, in obbedienza al progetto di Dio che lo riguarda. Ogni altra attitudine svende il Mistero di Dio che si celebra e lo riduce alla esemplarità civile della legge, anche se pur essa esige un'intera responsabilità umana. Tutto questo chiede una revisione sia teologica che pastorale, i cui tempi di trasformazione possono essere anche lunghi, sia nella ricerca che nei metodi, purché sia chiara la tensione e l'obiettivo di direzione. Ogni riduzione di prospettiva, anche sotto urgenza della necessità pratica, dichiara una infedeltà evangelica. (p. 70)

Per don Germano si tratta di ritrovare una consapevolezza sacramentale autentica e profonda, che riguarda tutti i sacramenti e richiede che questi siano dati e ricevuti nella fede, con un'assunzione di responsabilità salvifica, che richiede perciò "severità" (p. 71). Non credo che ci siano dubbi sul fatto che queste raccomandazioni non soltanto mantengono ancora oggi tutto il loro valore, ma forse risultano ancora più urgenti rispetto alla realtà di quanto non fossero quarant'anni fa.

Itinerari catecumenali

Per permettere a chi si sposa di entrare nel matrimonio-sacramento con una consapevolezza adeguata e in un atteggiamento di fede, occorre che la preparazione al matrimonio diventi un "percorso di fede da praticare all'interno [...] della speranza esistenziale della vita sponsale" (p. 105); più esattamente un "itinerario catecumenale [... tenendo conto che] catecumenato non significa scuola di dottrina cristiana, ma luogo di annuncio della Parola di Dio" (p. 127). Sulla base dell'esperienza sua e come sempre anche delle centinaia di coppie con cui egli conduceva i suoi dialoghi, don

Germano vede chiaramente il pericolo che si annida in ogni itinerario di preparazione al matrimonio: il pericolo che il Vangelo sia trattato solo come il “di più” che si aggiunge alla coscienza responsabile dell’uomo. Ancora una volta, il suo sguardo mette a nudo i difetti di una pastorale volenterosa ma orientata malamente: “Psicologia, sociologia, sessuologia, più Vangelo. È la tentazione ingenua e perdente di moltissima pastorale dei fidanzati. Un equivoco da superare, per non trasformare Cristo e la sua grazia in un processo di liberazione sociologica e non salvifica” (p. 104). Naturalmente il linguaggio rivela quale sia il contenuto storico del riferimento polemico; ma credo che il monito mantenga ancora tutta la sua pertinenza e la sua efficacia. Occorre certamente riconoscere che la via indicata da don Germano non è rimasta deserta: è stata percorsa sicuramente dall’opera, tra gli altri, dell’Ufficio per la Pastorale degli sposi e della famiglia del Patriarcato di Venezia, voluto dal Patriarca Cè e guidato per più di trent’anni (dal 1979 al 2012) da mons. Silvio Zardon; vi si è orientato anche il sussidio pastorale *Sposi cristiani: un dono, un compito* (EDB, Bologna 1994), elaborato dalla Commissione per la Pastorale degli Sposi e della Famiglia della Regione Conciliare Triveneta sulla base del lavoro condotto da mons. Zardon e dalla Commissione Sposi della diocesi di Venezia. Altrettanto certamente, però, rimane un percorso non facile e su cui incombe sempre il rischio di ricadere nei pericolosi fraintendimenti denunciati da don Germano, dotati oggi di una forza persuasiva ancora più vincente perché sostenuta dall’appassionata ma ingenua convinzione che l’urgenza e la gravità dei problemi pastorali richieda di “andare rapidamente al concreto”. Gli itinerari di fede (catecumenali) richiedono invece una grande pazienza (quella del seminatore di evangelica memoria) e, nello stesso tempo, se possono condurre a rinviare la fede (o far rinascere una fede ormai spenta oppure far scaturire una fede mai ricevuta) possono rivelarsi preziosi proprio rispetto a situazioni “non regolari” (p.es. a chi convive già), perché un itinerario di fede dovrebbe (deve) comprendere anche un momento penitenziale: che fede può essere se non parte dal bisogno di aprirsi a ricevere la misericordia di Dio? Se il momento penitenziale non si limita ad essere una specie di benevola “lavata di capo”, ma coinvolge le persone fino al punto di trasformarle con una vera e propria conversione, allora questo potrebbe significare anche riconoscere che alla luce della Parola di Dio la propria vita va trasformata, ha bisogno di conversione, e dunque che anche la propria vita di coppia “non regolare” ha forse bisogno della misericordia di Dio e di conversione, per cercare di rispondere alla sua Parola. Un itinerario di fede, insomma, non è una sorta di rimpatriata in cui alla fine “tutto fa brodo” purché si possa distribuire il sacramento, né una maniera per avallare ogni modalità di vita di coppia, “santificando” l’esistente, ma deve essere un itinerario che mette sotto il giudizio della Parola di Dio ogni coppia e ogni persona (compresi, naturalmente, la coppia o le coppie che ne sono gli animatori o responsabili e perfino il sacerdote che lo guida).

Ma se di itinerario di fede si tratta, allora non può limitarsi ad avere come traguardo la celebrazione delle nozze e

questo esattamente perché il sacramento del matrimonio non è un atto puntuale, che scaturisce e si esaurisce nella celebrazione del rito, ma si estende a tutta la vita degli sposi, non soltanto perché si esprime generativamente nella famiglia che ne scaturisce, ma perché esso coinvolge tutta la vita sponsale, in tutta la sua durata e tutti i suoi aspetti: “il catecumenato è questo impegno permanente con cui la comunità ecclesiale accompagna per sempre i suoi figli sposati” (p. 130). Un’indicazione che trova il suo corrispondente nell’espressione ricorrente nel magistero, sia pontificio sia episcopale, che designa la comunità ecclesiale, e la parrocchia in particolare, come “famiglia di famiglie”. Questo richiede di abbandonare l’idea che la pastorale degli sposi sia un “settore” della pastorale, destinato a una situazione particolare, temporalmente definita (una “fase” della vita) e riguardante un gruppo di persone che si avvicinano di volta in volta (i nubendi o i “giovani sposi”) e convincersi una buona volta che la pastorale degli sposi riguarda la stragrande maggioranza dei fedeli (a quanto ammonta la percentuale degli sposati in una parrocchia?) e quasi tutta l’ampiezza dell’età adulta.

Si deve notare fra l’altro, che in questa prospettiva trova la sua soluzione uno dei problemi più delicati e più difficili che la Chiesa attualmente deve risolvere. La catechesi degli adulti. Essa trova posto spontaneamente, e nella maniera più congeniale, nell’impegno della comunità nei confronti degli sposi. La vita matrimoniale è il luogo dove è dato di vivere all’adulto l’intero mistero cristiano dell’esistenza (p. 131).

Come non sottoscrivere queste parole di don Germano, queste sì ancora lontane dal trovare riscontro adeguato nella realtà?

I limiti della parola di don Germano sul matrimonio

Uno sguardo sincero non può però fare a meno di notare anche i limiti della parola di don Germano sul matrimonio. Essi consistono prevalentemente - e inevitabilmente - nella contestualizzazione storico-culturale degli anni ’70 del secolo scorso e nella condizione socio-culturale del matrimonio e della famiglia tipiche dell’Italia di quegli anni. Il problema principale che don Germano individuava in tale contesto è rappresentato da una concezione “borghese” del matrimonio, appiattito sulle convenzioni sociali, assunte spesso senza alcuna consapevolezza, e inteso in una dimensione fortemente individualistica, dominata dal principio della auto-realizzazione e della gratificazione delle esigenze dell’individuo, dimensione che conduceva il matrimonio all’interno di una prospettiva di “individualismo a due”, tutta ripiegata sulle dinamiche interne della coppia e della famiglia.

Oggi tale contesto socio-culturale, per la verità, non è scomparso, ma si è certamente caricato di altri e ancora più gravi problemi. Se quindi, all’epoca nella quale don Germano scriveva, si trattava di scarsa o inadeguata consapevolezza sul valore del matrimonio-sacramento che si andava a celebrare, oggi la questione sembra essere più radicale, ossia della rapida dissoluzione del valore antropologico del matrimonio in quanto tale, contestato, più ancora che misconosciuto, e piegato ad assumere identità e forme “nuove”.

Ovviamente non è certo il caso di avventurarsi nello sterile e pericoloso gioco di immaginare che cosa avrebbe detto don Germano se avesse potuto vedere la situazione odierna. Per la verità si potrebbe osservare che segnali inquietanti cominciavano a profilarsi già quarant'anni fa, ma non ho certo l'intenzione di attribuirgli la colpa di averli sottovalutati: anche quest'altro gioco è altrettanto sterile. Ritengo, anzi, che l'impianto teologico assunto da don Germano non solo possa ma debba rimanere il medesimo. Si apre però una serie di interrogativi sulle mediazioni necessarie per condurre quel messaggio teologico a dialogare con gli uomini e le donne di oggi, proprio per rimanere fedeli a quella "regola dell'incarnazione" a cui egli si è sempre sforzato di attenersi.

Si potrebbe allora notare che i cristiani, chiamati a testimoniare la Parola di Dio sul matrimonio, sembrano avere oggi un compito in un certo senso ancora più ampio che non annunciare il sacramento: essi devono difendere l'esistenza del matrimonio in un contesto in cui esso sembra messo non soltanto in discussione ma perfino in pericolo d'esistenza. Non si tratta qui di difendere il matrimonio come un "valore", si tratta di annunciare la Parola di Dio sul matrimonio: una Parola che esige, prima ancora che il matrimonio esista in una certa forma o in un'altra, prima ancora che gli sposi lo vivano in un modo o nell'altro, che il matrimonio *ci sia tout court*²; e non perché esso abbia una qualche funzione antropologica, sociale, culturale, ma semplicemente perché *è voluto da Dio*, perché fa parte del disegno creatore di Dio. Perché

Dio ha voluto che l'uomo non sia un "*homo solitarius*" ("Non è bene che l'uomo sia solo" Gen 2,18), così come Dio non è un "*Deus solitarius* ma *Deus trinus*"³.

²Testo, rivisto dall'Autore, dell'intervento pronunciato in occasione del convegno "La riflessione di don Germano Pattaro sul matrimonio. Un messaggio per l'oggi, alla vigilia del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia" tenutosi a Venezia il 27 settembre 2014, in occasione del XXVIII anniversario della morte di don Germano, per iniziativa della Associazione "Amici di don Germano" e del Centro di studi teologici "Germano Pattaro".

¹In questo intervento mi riferirò al libro *La Parola di Dio sul matrimonio* (in dialogo, Milano 2007) per due motivi: il primo è che il titolo dell'intervento a me richiesto si richiama in maniera evidente a quello di questo libro, come una sorta di pendant; il secondo è che, sebbene il titolo del libro non sia direttamente ascrivibile a don Germano, trattandosi di una pubblicazione postuma, esso coglie precisamente il punto centrale perché in quelle pagine, forse più che in altre, emerge in modo inequivocabile che don Germano assume la Parola di Dio come fondamento primo e insostituibile di ogni discorso possibile sul matrimonio da parte dei cristiani e della Chiesa.

²Questa sembra essere la preoccupazione anche di un teologo riformato come Erich Fuchs, che scrive: "occorre anzitutto che la coppia esista! E la prima battaglia etica [...] è quella intrapresa a favore di un'esistenza autentica della coppia" (E. FUCHS, *L'etica protestante. Storia e sfide*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 1994, p. 125).

³Sia consentito concludere con questa citazione dalla *Dogmatica Ecclesiale* di Karl Barth (K. BARTH, *Uomo e donna*, tr. it. di A. Molinaro in Gribaudi, Torino 1969, pp. 9-10); mi pare giustificata per due motivi: il primo è che don Germano ebbe modo di frequentare dei corsi tenuti da Barth e il secondo è che in più punti è riconoscibile una straordinaria vicinanza di pensiero fra i due riguardo alla radice teologica del matrimonio.

UN CONVEGNO SUL MATRIMONIO

Il Centro Pattaro e l'Ufficio per la Pastorale degli Sposi e della Famiglia propongono il convegno:

**Il sacramento del matrimonio:
una buona notizia per l'oggi.
A quarant'anni dal documento della CEI
*Evangelizzazione
e sacramento del matrimonio***

**"Il matrimonio fondamento della famiglia.
La riflessione di don Germano Pattaro
e il documento CEI
Evangelizzazione e sacramento del matrimonio"**
DON RENZO BONETTI
*già responsabile dell'Ufficio per la Pastorale
della famiglia della CEI,
Presidente della Fondazione Famiglia Dono Grande*

"Il ministero degli sposi cristiani"
FRA VALERIO MAURO
Facoltà teologica dell'Italia centrale - Firenze

**Venerdì 13 marzo 2015 - ore 17.00
Centro pastorale "Cardinale Urbani"
Via Visinoni, 4/a - Zelarino (Ve)**

Il Sinodo straordinario sulla famiglia ha posto sotto gli occhi di tutti il fatto che la Chiesa universale intende riportare l'attenzione sulla famiglia. In realtà questa attenzione non si era mai sopita, ma in tempi recenti era stata per lo più catalizzata da due temi, quello dei divorziati risposati e quello dei nuovi modelli di coppia, che rischiavano di sottolineare i problemi anziché gli aspetti positivi e di orientare la pastorale verso un atteggiamento prevalentemente "difensivo".

Le affermazioni di papa Francesco e l'*Instrumentum laboris* per il Sinodo, però, mostrano bene che la preoccupazione principale è piuttosto quella di rinvigorire le radici del messaggio che la Chiesa ha ricevuto dalla Parola di Dio sulla famiglia. Non è un caso che il papa abbia parlato di "vangelo della famiglia" nell'enciclica *Evangelii gaudium* e che l'*Instrumentum laboris* si apra con un riferimento diretto e nitido all'evangelizzazione sia nel titolo ("Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione") sia nell'incipit ("L'annuncio del Vangelo della famiglia è parte integrante della missione della Chiesa").

In effetti questo accento posto sull'evangelizzazione della famiglia richiama la linea che la CEI aveva assunto nel corso degli anni '70, proponendo una serie di documenti pastorali centrati appunto sull'evangelizzazione; fra questi il documento "Evangelizzazione e sacramento del matrimonio" rappresenta, secondo il parere di alcuni, uno dei punti di vertice del magistero cattolico sul matrimonio. Sembra dunque una felice coincidenza che il Sinodo

ordinario, il quale seguirà a breve distanza di tempo quello straordinario appena concluso, sia previsto proprio nel 2015, cioè alla scadenza del quarantesimo anniversario di quel documento della CEI, che torna dunque di attualità. È con questa convinzione che il Centro Pattaro e l'Ufficio per la Pastorale degli sposi e della famiglia del Patriarcato vogliono proporre un'occasione per rileggere quel documento e scoprirne la ricchezza, capace di indicare ancora, a quarant'anni di distanza, prospettive pastorali

in parte ancora inesplorate.

Sappiamo che la teologia del matrimonio elaborata da don Germano e che ha animato per anni il lavoro dell'ufficio diocesano, per volontà dell'allora Patriarca Marco Cè e con l'impegno dello stesso don Germano e di mons. Silvio Zardon, presenta straordinari aspetti di affinità con la teologia e con le indicazioni pastorali contenute nel documento della CEI. Sarà un punto di grande interesse, quindi, esaminare con attenzione questi aspetti.

IN ASCOLTO DEI PADRI



BASILIO IL GRANDE E L'INVENZIONE DEL *WELFARE**

Luigi Vitturi

Il titolo del presente contributo mette una accanto all'altro l'opera assistenziale del vescovo di Cesarea in Cappadocia, nel IV secolo, e il concetto di *Welfare State*, definito nei paesi anglofoni alla fine della seconda guerra mondiale. La grande distanza nel tempo tra questi due poli rischia di far sentire l'argomento come viziato da anacronismo. Questa sensazione, certamente vera dal punto di vista terminologico, si fa via via più sfuocata quando si affrontano i contenuti delle due esperienze sociali. Se il *Welfare* va compreso come il complesso di politiche pubbliche dirette alla ricerca del bene comune e a migliorare le condizioni di vita dei cittadini, assicurando a tutti un tenore di vita minimo, l'opera sociale di Basilio va di sicuro in questa direzione¹.

Basilio nasce, primo di nove figli, poco dopo il concilio di Nicea, in una famiglia benestante, colta e soprattutto cristiana da alcune generazioni; una famiglia che ha sofferto la persecuzione di Diocleziano attraverso il carcere e la confisca dei beni; una famiglia che ha saputo trasmettere la fede e la ricerca della perfezione evangelica attraverso l'esercizio dell'asceti. Basilio segue i normali studi del tempo prima a Cesarea, poi a Costantinopoli e infine ad Atene, dove è allievo, insieme a Gregorio di Nazianzo, dei maestri di retorica più in vista. Tornato a casa, spinto dalla sorella Macrina e dalla familiarità con Eustazio di Sebaste, uomo di un'asceti radicale, dapprima si ritira nell'eremo di Annesi nel Ponto², poi inizia un giro di "istruzione" delle forme monastiche visitando le comunità di Siria, Palestina ed Egitto. Nel 357 riceve il battesimo e poco dopo viene ordinato presbitero della Chiesa di Cesarea, con lo scopo di aiutare il vescovo Eusebio, soprattutto durante la grande carestia del 367. Eletto vescovo della stessa città e fedele alla formulazione trinitaria di Nicea, cerca di ricomporre le divisioni causate dalle posizioni più estreme dell'arianesimo³. Nel suo pur breve episcopato, oltre al suo prezioso contributo al pensiero teologico del tempo, si dedicò anche alla cura pastorale dei monasteri da lui fondati e alla premura verso i "poveri", arrivando a costruire quella che poi verrà chiamata "Basiliade". Muore a Cesarea nel 379.

Senza sminuire la grande statura di teologo del santo vescovo, impegnato nella difesa della formula di fede definita a Nicea, poniamo la nostra attenzione al suo pensiero sociale e alle attività che ne sono scaturite,

tenendo comunque conto che nella sua vita l'atteggiamento ascetico personale e comunitario alla ricerca della perfezione evangelica, la riflessione sui contenuti della fede e la premura verso i problemi sociali della popolazione non vanno separati ma colti nel loro reciproco intrecciarsi.

Basilio e il rapporto tra ricchi e poveri

Due possono essere i poli attorno ai quali si sviluppa la sua riflessione: una visione più "radicale", legata alla sua esperienza ascetica nella cerchia di Eustazio, e una più "realistica", evidente nel tempo del presbiterato prima e dell'episcopato poi, in cui trasforma la sua *enkràteia* personale in attenzione verso le esigenze della popolazione in quella determinata situazione storica. Basilio sostiene da subito la destinazione universale dei beni, che si deve concretizzare attraverso la loro equa distribuzione tra gli uomini. In una delle omelie pronunciate durante la carestia del 367 si esprimeva in questo modo:

"A chi faccio torto – dici – tenendomi quello che è mio?". Rispondimi, che cosa c'è di tuo? Dove l'hai preso per portarlo in questa vita? Come se un tale, andando a teatro volesse poi impedirne l'ingresso agli altri, pretendendo che debba appartenere a lui soltanto quello che è a disposizione di tutti. Così, appunto, fanno i ricchi: si impadroniscono per primi dei beni comuni, e poiché li hanno occupati prima li ritengono propri. Se ognuno si prendesse quanto basta alle sue necessità, lasciando il superfluo all'indigente, nessuno sarebbe ricco e nessuno sarebbe povero. Non sei forse uscito nudo dall'utero e non ritornerai nudo alla terra? (...) Chi spoglia uno che è vestito è detto ladro; e chi, potendolo fare, non riveste chi è nudo meriterà un altro nome? Il pane che tu tieni per te è dell'affamato, il mantello che custodisci nell'armadio è di chi è nudo; i sandali che marciscono presso di te sono dello scalzo; l'argento che hai sotterrato è del bisognoso. Perché tanti sono quelli ai quali fai ingiustizia, quanti quelli che potresti soccorrere.⁴

Il diritto all'equità dei beni, però, non deve e non può condurre all'ignavia. Nel mondo antico il lavoro non era tenuto in molta considerazione ed era visto come qualcosa di "indegno" per una persona libera. Basilio non è di questo parere: ribadisce con forza che "chi ha la possibilità di lavorare faccia parte a quelli che sono nel bisogno. Chi infatti non vuol lavorare non è giudicato meritevole

nemmeno di mangiare”⁵⁵, ma egli sa anche richiamare coloro che si lasciano “trascinare da una operosità esagerata e superano i limiti della necessità [...] perché il sovrappiù che supera il necessario contiene l'accusa di idolatria”⁵⁶. Al divario economico tra ricchi e poveri è legata anche la condanna che Basilio, in accordo con altri padri della Chiesa, fa della piaga del prestito a interesse, mostrando di conoscere bene la prassi che portava i piccoli proprietari terrieri a indebitarsi con gli usurai fino a dover vendere prima la terra, poi i figli e alla fine anche la libertà personale:

Per questo motivo questa forma di avidità ha meritato il suo nome: sono convinto che l'interesse è stato chiamato “*tokos*” [parto] per l'alta prolificità di questo male. O forse si chiama “*tokos*” per via del travaglio e delle sofferenze che fa nascere nell'anima dei creditori, giacché come il travaglio incombe sulla partoriente, così la scadenza del debito incombe sull'indebitato. Interesse sull'interesse, prole di cattivi genitori.⁷

In questa prospettiva di equità sociale va considerato anche il richiamo di Basilio a non fare l'elemosina sempre e a chiunque: “Occorre esperienza” - dice il cappadoce - per distinguere chi chiede per necessità da chi chiede per avidità”⁸. Commentando le parole di Gesù: “Da' a chi ti chiede, e a chi desidera da te un prestito non voltare le spalle” (Mt 5, 42), il vescovo afferma la necessità di saper discernere il bisogno di ciascuno di quelli che avanzano richiesta di aiuto:

a coloro che compongono nenie lamentose atte a ingannare le femmine ed esibiscono le mutilazioni del corpo e le piaghe per trarne qualche vantaggio, non è affatto utile prestare un sussidio generoso, perché per loro un'abbondante elargizione sarà occasione di vizio. Bisogna invece respingere l'abbaiare di tali figuri con una elargizione scarsa, mostrando invece compassione e generosità per i casi di quelle persone che hanno imparato a sopportare con pazienza la tribolazione⁹.

Basilio e la vita monastica

Il santo vescovo di Cesarea è convinto che impegno di ogni cristiano è obbedire al duplice comandamento dell'amore verso Dio e verso i fratelli, ma è altrettanto convinto che non si può amare l'uno senza amare gli altri. “Chi non sa che l'uomo è un essere mite e socievole, e non solitario (*monastikòs*) e selvaggio?”¹⁰. Per Basilio, “monaco” è il cristiano autentico, quello che si sforza di vivere il Vangelo in modo pieno. Proprio per questo, tra le forme di vita ascetica, di cui ha fatto esperienza nei suoi viaggi, preferisce quella cenobitica, che per lui realizza, meglio di quella anacoretica, l'evangelico ideale di perfezione.

La vita solitaria presenta anche dei pericoli. Il primo, e il più grave, è la compiacenza di se stesso. Il solitario non ha chi possa dare un giudizio sul suo modo di agire, e quindi crederà di essere giunto alla perfezione nell'osservanza dei comandamenti. Inoltre, lasciando sempre inesplicite le sue capacità, non potrà conoscere i suoi difetti né constatare i progressi, perché non ha occasione di mettere in pratica i precetti. E infatti, come potrà egli dimostrare di essere umile, se non ha nessuno dinanzi al quale abbassarsi? Come potrà dimostrare la sua compassione verso gli altri, se vive separato dalla

società? Come potrà esercitare la pazienza, se non c'è nessuno che si opponga al suo volere? (...) Del resto, come si potrebbe, nella vita solitaria, realizzare la bellezza e la gioia del coabitare con i fratelli nella stessa dimora, cosa che lo Spirito Santo paragona all'unguento che esala profumo dal capo del gran sacerdote?¹¹

Gregorio di Nazianzo, in occasione dell'orazione funebre per l'amico, ricordando la novità della sua opera ascetica, afferma che

la vita eremitica e quella in comune ordinariamente si oppongono l'una all'altra e tendono ad allontanarsi... Basilio, invece, conciliò al meglio l'un con l'altro questi generi di vita e li mescolò, costruendo, sì, luoghi di asceti e monasteri, ma non lontano dai centri in cui si vive in società; non li delimitò con una specie di muro né li divise l'uno dall'altro, ma li dispose più vicini, uniti e distinti, cosicché non ci fosse vita contemplativa senza quella attiva né vita attiva senza quella contemplativa.¹²

Quindi, lo spazio non è la più solitaria *khora*, ma la rumorosa vita della città; la vita attiva e quella contemplativa non sono in contrasto, ma devono vivere in simbiosi tra loro; lo stile di vita del cristiano e della persona consacrata è quello fraterno.

È semplicemente scontato per Basilio che l'unica “regola” per tutti i cristiani sia il Vangelo, perché unico è lo scopo della loro esistenza: rendere gloria a Dio. La *fraternitas*, che emerge come immagine della Chiesa di Gerusalemme descritta nel libro degli Atti, esclude “che si parli di ‘mio’ e di ‘tuo’”¹³. Lo stile di vita è dettato dalle esigenze dell'amore, il vero “respiro armonico” della comunità, dove “nessuno deve essere padrone di se stesso, ma, stando al proprio posto, fare ogni cosa come data da Dio a servizio dei fratelli”¹⁴. La stessa obbedienza al “preposto” alla guida della *fraternitas* va intesa come servizio: l'autorità è paragonata “alla funzione dell'occhio”, che valuta ciò che è stato fatto e considera quel che si dovrà fare.

Basilio e la “città nuova” della carità

Basiliade è il nome che, fin dall'antichità, viene dato dagli studiosi al complesso cenobitico che Basilio fece costruire nei primi anni del suo episcopato alle porte di Cesarea. Molteplici sono le testimonianze al riguardo, in particolare quelle dello storico Sozomeno e di Gregorio di Nazianzo.¹⁵ La più interessante, comunque, resta la lettera che lo stesso Basilio invia a Elia, governatore della Cappadocia, dove descrive, anche con una punta di orgoglio, la struttura della “sua” città: una chiesa “suntuosamente edificata”, una sede per il vescovo, alloggi per i monaci, un grande ospizio provvisto di medici e infermieri, una foresteria con tutto il necessario per accogliere gli stranieri, i senzatetto, forse anche i lebbrosi. Non mancavano nemmeno le botteghe degli artigiani, che con la loro opera assicuravano il sostentamento della città. Gregorio ne parla mettendola accanto alle famose “meraviglie” dell'antichità: “una città nuova, erario di pietà”¹⁶. Quello che sorprende i contemporanei di Basilio era l'ideazione di questi molteplici servizi e la loro organizzazione. Il terreno su cui sorse la “*Basiliade*” era stato offerto dall'imperatore Valente e il finanziamento quotidiano era assicurato da contributi privati, dal lavoro dei monaci e degli ospiti e

anche da esenzioni fiscali, come testimoniano alcune brevi lettere dello stesso Basilio agli amministratori locali.¹⁷

Le informazioni sulla continuità dell'opera basiliana, dopo la morte del santo vescovo, sono esigue. Qualcosa sappiamo dalla corrispondenza di Gregorio di Nazianzo, che ricorda i nomi di alcuni amministratori, almeno fino a tutto il V secolo. L'ultima segnalazione è fornita da una nota a margine in un manoscritto degli *Ascetica* di Basilio, dove si fa menzione della biblioteca del monastero alle porte di Cesarea.¹⁸ È verosimile che il declino della "*Basiliade*" sia iniziato poco dopo l'invasione persiana di Cosroe II nel 611 o, al più tardi, nel 647 quando la Cappadocia viene sottomessa al governatore musulmano della Siria.

*Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta l'11 aprile 2014 presso l'Auditorium dello Studium Generale Marcianum, nell'ambito del ciclo "Che ci stanno a fare i cristiani nella società? Testimonianze dai primi secoli" promosso dal Centro Pattaro e dall'ISSR "S. Lorenzo Giustiniani". L'Autore, presbitero veneziano, è docente presso il Seminario Patriarcale e l'ISSR "S. Lorenzo Giustiniani".

¹Gli studiosi di Basilio hanno letto l'attività sociale del vescovo di Cesarea come qualcosa di importante e di nuovo per il tempo, anche se poi la interpretano in modo diverso. Per le diverse posizioni sulla questione, molto utile il breve contributo di J. Gribomont, *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile*, in "Augustinianum" 17 (1977) pp. 179-191. Basilio è stato inteso talvolta come "rivoluzionario" e "comunista", e per lui da don Soncin in un convegno del 1976 presso l'Istituto Patristico a Roma è stato coniato il neologismo "accunismo", per indicare non solo la comune proprietà dei beni, ma soprattutto i motivi che, "accunando" tra loro gli uomini, soprattutto dal punto di vista religioso e morale, sostengono la teoria della distribuzione universale delle ricchezze della natura.

²BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 14, 1-2: "Debbo ormai migrare verso il Ponto, ove, forse con il volere di Dio, avrà fine il mio peregrinare. [...] Qui Dio mi ha fatto trovare il luogo secondo il mio cuore. Quello che tante volte nella fantasia ci siamo creato, nel gioco dell'immaginazione, nel riposo dell'anima, ecco io l'ho qui dinanzi a me: è divenuto realtà. [...] Sopra un gioico che s'erge in una vetta elevata è il luogo ove abitiamo; tutto il piano si stende di là al mio sguardo; e il corso del fiume pure: veduta che non mi dà minore gioia che lo Strimone agli abitanti di Anfipoli. Esso infatti, ristagnando con più lento corso, per poco, per quel suo pigro fluire, non cessa d'essere fiume; questo invece, più rapido fra quanti ne conosco, per breve spazio si frange contro il dirupo; e poi di lì riversandosi, si getta turbinoso in una voragine. Una veduta bellissima offre a me e ad ognuno che lo contempi [...]. Di

questo luogo ciò che mi è più caro è che, essendo adatto a produrre ogni genere di frutti, porge a me il frutto più caro di ogni altro: la pace del cuore".

³Id., *De Spiritu Sancto* 30, 76-77: "A che cosa dunque paragoneremo la situazione presente? E' simile a un combattimento navale ingaggiato da bellicosi guerrieri i quali a causa di vecchie contese avessero l'animo molto gonfio di collera gli uni contro gli altri. Osserva dunque questo quadro: dai due lati la flotta si lancia all'attacco in modo terrificante; poi si combatte buttandosi gli uni sugli altri in una esplosione di collera implacabile. Immagina, se vuoi, che una violenta tempesta disperda le navi; che una spessa oscurità, piombando dalle nuvole, oscuri tutta la visuale al punto da non poter distinguere più tra amici e nemici... [...] Poiché non si sente più la voce del comandante né quella del pilota, regnano un disordine e una confusione terribili. [...] Adesso passa dall'immagine al male che ne è il modello. Non sembrava forse che da tempo lo scisma ariano, erettosi a partito avverso alla chiesa di Dio, si fosse stabilito come una linea avversaria, da solo, contro di essa? [...] Questa agitazione delle chiese non ha forse qualche carattere ancora più feroce di una tempesta di mare? [...] Siamo accomunati soltanto dall'odio comune contro gli avversari. [...] Uno solo è ormai lo scopo dell'amicizia: parlare a proprio piacimento; e se le opinioni sono divergenti, ciò è motivo sufficiente di inimicizia".

⁴Id., *Homilia VI (in illud: Destruam horrea mea)* 7. In Basilio il termine greco "*prólēpsis*" ha lo stesso significato del latino "*usurpatio*". Alla domanda: "Da dove vengono le ricchezze?", la risposta è lapidaria. Alla base della disuguaglianza tra ricchi e poveri ci sta il desiderio di "accaparramento". Icastica a questo proposito l'espressione di Ambrogio, profondo conoscitore dell'ambiente cappadocico: "*Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum*" [La natura ha dato vita alla proprietà comune, il desiderio di appropriazione ha creato la proprietà privata] (*De officiis* 1, 28, 132). La creazione della proprietà privata è determinata quindi da un "prendere prima".

⁵Id., *Regulae Morales* 48,7.

⁶Id., *Epistula* 22, 3. Il richiamo è a 1 Tm 6,8: "Quell'avarizia insaziabile che è idolatria".

⁷Id., *Homilia II in psalmum XIV*, 3.

⁸Id., *Epistula* 150, 3.

⁹Id., *Homilia I in psalmum XIV*, 6.

¹⁰Id., *Regulae fusius tractatae* 3.

¹¹Id., *Regulae fusius tractatae* 7.

¹²GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 43, 62, 5.

¹³BASILIO DI CESAREA, *Regulae fusius tractatae* 32,1.

¹⁴Id., *Epistula* 22,1.

¹⁵SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, VI, 34; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 43.

¹⁶BASILIO DI CESAREA, *Epistula* 94.

¹⁷Id., *Epistula* 142 e 143.

¹⁸cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, pp. 109-110; 159.

SAGGI



RONCALLI. L'OTTIMISMO DI UN CRISTIANO SANTO. CHE COSA INSEGNA ALL'OGGI IL SUO SGUARDO SULLA CHIESA E SUL MONDO

Lino Pacchin, OSM

Giustamente si sta oggi riproponendo l'attenzione sulla figura di Angelo Giuseppe Roncalli, san Giovanni XXIII, in questo momento a ridosso della sua canonizzazione avvenuta il 27 aprile 2014 insieme con l'altro Papa, Giovanni Paolo II: la canonizzazione di Roncalli in quell'occasione infatti è rimasta un po' offuscata dalla grande personalità e dal protagonismo di papa Wojtyła. Certamente ne ha beneficiato Roncalli da questo accostamento, perché, se fosse rimasto confinato all'accostamento precedente con Pio XII, non so se la

sua canonizzazione avrebbe fatto molti passi in avanti. Ma vale la pena di ristudiare e attualizzare papa Roncalli, perché la sua è stata una figura chiave nella storia della Chiesa del XX secolo (e non solo della Chiesa). Il suo pontificato ha introdotto una svolta nei rapporti tra la Chiesa e il mondo, ha suscitato una simpatia del mondo verso la Chiesa, che prima era del tutto sconosciuta. E oggi questa simpatia reciproca continua, anzi possiamo dire che con Papa Francesco ha raggiunto un vertice impensato. La chiave di questo nuovo rapporto tra Chiesa e mondo,

per me, sta nel fatto che l'irruzione di papa Roncalli nella Chiesa ha unito il servizio petrino, circondato dalla massima sacralità, con la sua persona di contadino bergamasco, di uomo semplice e spontaneo. Prima – e mi riferisco a quasi tutti i pontefici da Pio VI e Pio VII all'inizio dell'Ottocento fino a tutto il pontificato di Pio XII (1958) – la persona del papa eletto sembrava entrare nel ruolo quasi standardizzato e universalmente definito del Pontefice romano. Mi si consenta il paragone: un po' come le Madonne costituite da una testa e da una veste, tenute su da un palo al centro. Si può sostituire il palo, ma al di fuori rimane la Madonna di sempre.

Il patriarca Roncalli, eletto papa la sera del 28 ottobre 1958, portò immediatamente tutta la sua persona di figlio di contadini e di prete-pastore dentro i palazzi vaticani, senza alcuna vergogna, senza paure, senza schieramenti. Cominciò proprio con il dire ai suoi fratelli, accorsi subito a Roma da Sotto il Monte col vestito da festa, per salutarlo: "Io sono come Giuseppe l'ebreo che si rivelò ai propri fratelli, là dentro il palazzo del faraone d'Egitto, dicendo: 'Sono proprio io, il vostro fratello Giuseppe', pronto ad aiutarvi per tutto quello che posso, ma sono sempre lo stesso".

E quella frase "Io sono Giuseppe, vostro fratello", egli la rivolse a tutti: cristiani e non cristiani. Una semplicità che toglieva chiunque dall'imbarazzo e diveniva un invito ad accostarsi con fiducia al papa e quindi anche alla Chiesa. Oggi, con Papa Francesco, questo atteggiamento di spontaneità umana del romano Pontefice è portato al massimo: dalle scarpe nere risuolate che indossa sotto l'abito bianco, alla borsa da prete di campagna che si porta anche nei viaggi internazionali, alla mitra che usa (sempre la stessa anche nelle celebrazioni più solenni) ecc. A partire da questo, possiamo domandarci: chi fu veramente papa Giovanni XXIII, il papa del concilio Vaticano II, il papa conservatore e rivoluzionario insieme, il papa diplomatico che infranse tutte le consuetudini della diplomazia pontificia, il papa di transizione che in cinque anni cambiò tutta la Chiesa e in parte anche il mondo? Fu il suo ottimismo (per restare al titolo di questo mio intervento) a portare quella ventata di novità e di freschezza nella vita della Chiesa di metà del XX secolo o fu qualcos'altro?

Io non considero Angelo Giuseppe Roncalli semplicemente un ottimista né uno che portò solo dell'ottimismo dentro la Chiesa (l'ottimista pensa: ma sì, in fondo va tutto bene!). Io vedo la grandezza (e quindi la grande santità) di Giovanni XXIII essenzialmente nel suo motto di pontificato: *Oboedientia et pax* (nella tua volontà, Signore, è la nostra pace). Il suo riferimento costante alla volontà di Dio e insieme la pace che egli sperimentò costantemente nella sua vita intima e personale costituiscono la chiave di quell'innovazione, di quella svolta, di quel salto di qualità che egli impresso alla Chiesa cattolica in cinque anni di pontificato.

Questo atteggiamento di *oboedientia et pax* non è un programma di vita semplice, perché non sempre l'obbedienza alla volontà di Dio porta alla pace e all'ottimismo. Ci sono anche esempi contrari nella Bibbia. Il profeta Geremia, che ha fatto della sua vita l'obbedienza

alla volontà di Dio, esclama:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto violenza e hai prevalso.

Sono diventato oggetto di derisione ogni giorno; ognuno si beffa di me.

Così la parola del Signore è diventata per me

causa di vergogna e di scherno tutto il giorno (20,7-8).

E più avanti dice: "Maledetto il giorno in cui nacqui; il giorno in cui mia madre mi diede alla luce non sia mai benedetto" (20,14).

E Giobbe ridotto senza più nulla: né averi né figli né amici, per aver fatto sempre la volontà di Dio, dopo aver detto: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; sia benedetto il Signore. [...] Se dal Signore accogliamo il bene, perché non dovremmo accogliere anche il male?" ad un certo punto esclama:

Perché tu mi hai tratto dal seno materno?

Sarei morto e nessun occhio mi avrebbe mai visto!

Sarei come uno che non è mai esistito;

dal ventre sarei stato portato alla tomba! (20,18-19).

In Roncalli l'obbedienza alla volontà di Dio diventava pace rasserenante, capacità di affrontare le situazioni più difficili (elezione inaspettata, preparazione del concilio ecc.) senza quella paura che blocca, con una calma che sostiene il coraggio della battaglia. Esempi di come egli viveva serenamente nell'obbedienza ne troviamo moltissimi nei suoi scritti spirituali, specialmente nel suo *Giornale dell'anima*. Io voglio ora riferirmi a un momento particolare della sua vita.

Da Sofia in Bulgaria dove fu mandato nel 1925 quale visitatore apostolico (visita che durò 10 anni) ha scritto diverse lettere a un suo amico prete a Roma, don Giovanni Dieci, e in queste lettere si trovano tratti distintivi della sua spiritualità, del suo carattere e del suo modo di vivere. A don Giovanni che un giorno gli scriveva delle sue irritazioni per un nuovo capoufficio a Propaganda Fide e delle sue paure che altri impiegati gli passassero davanti, mons. Roncalli scriveva:

Lasci che il suo cuore dica sempre *fiat voluntas tua*, un fiat generoso, perfetto e, se vuole, giocondo. Continui a vivere alla giornata: e ricordi sempre che la nostra gloria è quella dell'ultimo combattimento, che corona tutti gli altri. Con la grazia del Signore io continuo ad amare l'obbedienza che mi tiene legato a questo posto che dà ben poche soddisfazioni, che mi occupa in cose che sono giusto il contrario di ciò di cui amerei occuparmi se dovessi seguire le mie tendenze naturali. Non mi manca la pace del cuore: e quindi vivo contento¹.

E ancora:

Stamattina pensavo a certi caratteri di qui che mi sforzo di condurre per le vie della pace [si riferiva ai cattolici unati e ai cristiani ortodossi], ma che credono di far bene continuando con il sistema di qui che è di rodersi l'un l'altro e di farsela a vicenda (e questo dico dei più buoni!). E tiravo le conclusioni dal vangelo di Luca: "Il Signore inviò i 72 discepoli dicendo: in qualunque casa entriate dite: pace a questa casa! Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi". Per male che vada: la pace ritornerà su di noi. Nulla di perduto dunque².

“Non si preoccupi di fare altro lei nella cura interiore del suo spirito che di tenersi sempre piacevole e sempre ottimista nel giudizio degli altri [mons. Dieci dava giudizi sferzanti e negativi su tutti i colleghi]”. E continuava: “Lavori con amore, ma senza impegnarsi con pensieri e fantasie fuori dalle ore di ufficio. Mi dica un poco: dorme? Mantiene un po’ di regola nelle sue pratiche di pietà, brevi ma vibranti? Quando una cosa è fatta, la lascia andare o la tiene ancora per la coda?” Lei ha assolutamente bisogno di esser allegro e, me lo lasci dire, anche un po’ spensierato”³.

Si potrebbe continuare ancora a lungo. Ma dobbiamo dire che fu proprio quel suo carattere e insieme quella sua virtù frutto di ricerca e di meditazione, a caratterizzare in seguito anche il suo ministero, che diede molti frutti diplomatici a Istanbul come delegato apostolico (1935-44), in Francia come nunzio apostolico (1945-52) e poi come patriarca di Venezia (1953-58).

Qui a Venezia non fu particolarmente ammirato, ma benvenuto sì. Sostanzialmente giudicato un bonaccione! Forse fu anche eletto papa per queste sue caratteristiche, che non impensierivano assolutamente la curia romana e che furono scoperte invece dai vescovi francesi e da cardinali intelligenti come Elia Dalla Costa.

Ma lui sapeva bene perché lo avevano eletto papa. Nella raccolta dei suoi pensieri spirituali *Il Giornale dell'anima*, scrive il 10 agosto 1961:

Quando il 28 ottobre 1958 i cardinali di santa Chiesa romana mi designarono alla suprema responsabilità del governo della Chiesa, a 77 anni di età, la convinzione si diffuse che sarei stato un papa di provvisoria transizione. Invece eccomi già alla vigilia del quarto anno di pontificato e nella visione di un robusto programma da svolgere in faccia al mondo intero che guarda e che aspetta. Quanto a me mi trovo come San Martino: *Nec mori timuit nec vivere recusavit* (non aveva paura di morire e tuttavia non rifiutò di vivere)⁴.

Ai primi di dicembre 1959 scrive nel *Giornale dell'anima*: Sono grato al Signore del temperamento che mi ha dato e che mi preserva da inquietudini e da sbigottimenti fastidiosi. Mi sento in obbedienza in tutto e constato che il tenermi così *in magnis et in minimis* conferisce alla mia piccolezza tanta forza di audace semplicità⁵.

Questa audace semplicità la dimostrò soprattutto convocando il concilio ecumenico Vaticano II in un periodo in cui tutti erano convinti che bastasse la voce del papa infallibile per risolvere qualsiasi questione. Nella grande allocuzione inaugurale, *Gaudet Mater Ecclesia*, davanti alla più grande assemblea conciliare della storia (7 patriarchi, 80 cardinali, 2594 vescovi, 98 superiori generali di ordini e congregazioni religiose, 400 teologi e 42 uditori laici) il papa dichiarò di voler chiudere definitivamente la stagione delle condanne e cominciò a tracciare quello che doveva essere il ruolo della Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo:

La Chiesa - disse - preferisce oggi far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venir incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina piuttosto che con la condanna.

E, dissociandosi dai “profeti di sventura” che annunciano eventi sempre infausti, egli ha voluto ribadire l’intenzionalità positiva del concilio che doveva segnare “un balzo innanzi verso la formazione delle coscienze con una dottrina esposta con un nuovo linguaggio, attento ai segni dei tempi”⁶.

Questo suo atteggiamento positivo manifestato all’inizio del concilio, Papa Giovanni lo confermò soprattutto quando durante la prima sessione del concilio sorse la controversia tra curiali, che volevano un ruolo direttivo rispetto all’assemblea, e vescovi che ritenevano l’assemblea sovrana nel dare l’orientamento della discussione. Il papa intervenne, non per imporre la propria visione, ma piuttosto per rispettare la libertà di parola e la sovranità dell’assemblea conciliare. Il card. Suenens che aveva subito capito la portata storica di un tale intervento, scrisse poi a Giovanni XXIII: “Le sono grato, santo Padre, di aver salvato il concilio in una svolta così decisiva, di aver combinato con saggezza il silenzio e la parola, perché il collegio episcopale ha bisogno di una guida che la liberi, non la soffochi”⁷.

Vorrei concludere facendo riferimento al sottotitolo di questo mio intervento: *Che cosa insegna all’oggi il suo sguardo sulla Chiesa e sul mondo*. E lo faccio con parole tratte da un saggio di padre David Maria Turoldo, scritto a 20 anni dalla morte:

Papa Giovanni ora è più vivo che prima, come sono vivi i santi. E si sa che ora continua a fare quello che faceva prima, sulla terra; continua a benedire e a sorridere, continua a dire di sperare ancora. A dire che il pessimismo non serve e che il mondo può esser salvo da un momento all’altro, purché noi si voglia che sia salvo. Basta cercare (ma tutti insieme) ciò che unisce, non ciò che divide e non aggiungere gelo a gelo e lasciar cadere nel vuoto tutte le polemiche e pensare sempre bene. E sperare, soprattutto sperare. Senza speranza non c’è né storia né vita⁸.

*Testo, rivisto dall’Autore, dell’intervento pronunciato in occasione del convegno “Roncalli. L’ottimismo di un cristiano santo. Che cosa insegna all’oggi il suo sguardo sulla Chiesa e sul mondo” tenutosi a Venezia e a Mestre il 9 ottobre 2014 a cura dello Studium Cattolico Veneziano e dell’Istituto di Cultura “Laurentianum”.

¹C. VALENZIANO, *Angelo Roncalli. Lettere dall’Oriente e altre inedite a Giovanni Dieci*, edizioni Feeria, Panzano al Chianti, 2010, p. 73.

²*Ibidem*, pp. 74-75.

³*Ibidem*, p. 61.

⁴GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell’anima*, Bologna 1989, p. 566.

⁵*Ibidem*, p. 559.

⁶G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII*, Ed. Servitium, Sotto il Monte, 1998, p. 52.

⁷*Ibidem*, p. 54.

⁸D. M. TUROLDO, *Padre del mondo. Testi in memoria di papa Giovanni*, Ed. Servitium, Sotto il Monte, 2014, p. 45.



FRANCESCO DA PONTE

Lunedì 22 settembre Francesco Da Ponte è salito ad incontrare il Signore, della cui Parola aveva fatto la luce dei suoi passi. Nato a Venezia il 12 agosto 1941 si è sposato nel 1968 con Fernanda; il loro matrimonio è stato allietato da sette figli e ben trentatre nipoti.

Dopo aver cessato la sua attività lavorativa, Francesco si era reso disponibile a collaborare come volontario al Centro Pattaro con un contributo prezioso e competente, durato otto anni: ha completamente riordinato il magazzino dei periodici e ha coordinato efficacemente la selezione dei volumi compresi nelle numerose donazioni giunte alla biblioteca, prestandosi anche con grande disponibilità a mansioni più umili, ma indispensabili alla vita del Centro. Si era velocemente ambientato in biblioteca e sapeva offrire

agli utenti un'assistenza competente, sempre accompagnata da un'accoglienza cordiale e simpatica. Era questa una sua dote preziosa, di cui tutti i collaboratori del Centro hanno potuto godere: la sua era sempre una presenza allegra, ottimista, in grado di suscitare attorno a sé buon umore e di creare un clima sereno e familiare.

Durante la malattia, breve e rapidamente precipitata, lui e la sua famiglia hanno sempre mantenuto una serenità veramente impressionante, offrendo una vigorosa testimonianza di fede nella risurrezione.

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

ADA LOTTO

Ada Lotto è tornata alla casa del Padre. Giovedì 30 ottobre, nella liturgia di commiato, il parroco di San Cassiano, commentando il brano evangelico dei discepoli di Emmaus, ha sottolineato come la sua lunga vita (92 anni!) sia stata vissuta alla luce della parola di Dio, che Ada ha amato, studiato, meditato.

Formatasi, in gioventù, nella Fuci veneziana, ha partecipato poi al Movimento Laureati di AC (in seguito Meic), ai gruppi biblici informali animati da don Bruno Bertoli nell'immediato post-Concilio, alla Scuola Biblica (fin dal suo inizio), ai Gruppi di ascolto. Chi ha partecipato alle conferenze o ai corsi teologici del Centro Pattaro, così come agli incontri della Scuola Biblica, ricorda i suoi interventi nel corso della discussione: sempre puntuali,

frutto non soltanto di una solida cultura, ma di riflessione personale e di profonda spiritualità.

Insegnante di Lettere, quando lasciò la scuola collaborò per molti anni, in Curia, con l'Ufficio diocesano della Pastorale della Cultura, diretto allora da don Bruno, rivedendo con pazienza testi destinati alla pubblicazione, correggendo bozze, riordinando e protocollando documenti da archiviare. Anche gli anni della vecchiaia sono stati vissuti con quella serenità che viene dalla fede e dalla fiducia nella parola del Signore.

Quando persone come Ada ci lasciano, viene spontaneo augurarsi che dalle nuove generazioni emergano giovani disponibili a raccogliere il testimone per continuare nella nostra Chiesa veneziana un servizio intelligente e generoso.



DALLA BIBLIOTECA

La biblioteca del Centro Pattaro ha aderito al "Progetto Biblioteche Ecclesiastiche" della CEI, che offrirà un portale unico di accesso ai cataloghi online di tutte le biblioteche aderenti; in questo modo sarà notevolmente incrementata la visibilità di ciascuna di esse, perché potrà entrare in una rete unica a dimensione nazionale, con parametri standardizzati. Di conseguenza, è stata ripresa l'attività di catalogazione dei fondi pervenuti in donazione (da don Bruno Bertoli, da mons. Silvio Zardon e da mons. Gianni Bernardi) e dei libri acquistati negli ultimi due anni. Ricordiamo che il catalogo della nostra biblioteca è consultabile online alla pagina <http://www.centropattaro.it/la-biblioteca/catalogo-biblioteca-centro-pattaro>.

ill. (presentazione del Patriarca Emerito Card. M. Cè, meditazioni sulle icone di G. Maschio).

Il catalogo *Sguardi sull'invisibile*, edito da Marcianum Press, raccoglie le icone e le incisioni dell'iconografa veneziana Caterina Piccini Da Ponte. Si tratta di sedici icone e ventuno incisioni, realizzate a partire dal 1999. Il patrologo don Giorgio Maschio accompagna le riproduzioni delle icone, finemente fotografate, con meditazioni sulla Parola di Dio, dischiudendo l'attenzione del lettore alla dimensione contemplativa e rivelativa dell'immagine.

Il numero di icone fino ad oggi scritte dall'artista, in rapporto agli anni trascorsi dalla sua prima opera, è di per sé eloquente del lento processo realizzativo necessitato da questo tipo di immagini. Ogni icona è frutto di un lavoro molto lungo: d'altra parte, chi ha familiarità con l'iconografia sa che l'artista è chiamato non solo ad apprendere e sperimentare una tecnica, ma ad avvicinarsi progressivamente al mistero dell'icona, "imparando" una

PROPOSTE DI LETTURA

C. PICCINI DA PONTE, *Sguardi sull'invisibile. Icone e incisioni*, Marcianum Press, Venezia 2014, pp. 95,

concezione dell'attività artistica quale itinerario spirituale. Va detto che scrivere icone in ambito cattolico è frutto di una consapevolezza che è maturata in tempi relativamente recenti, come conseguenza di un percorso storico complesso, che occorre conoscere per non cadere in facili semplificazioni o in rischiosi (pre)giudizi. La "riscoperta" dell'icona è l'ultima tappa di un processo non scontato, segnato da una distanza tra Oriente e Occidente nel concepire l'arte sacra che si consuma soprattutto tra XV e XVI secolo, generata da non pochi fraintendimenti reciproci. Uso i termini Oriente e Occidente per comodità, ma con una certa ritrosia, considerato che diversi studi degli ultimi decenni non ci permettono più di parlare di un indistinto Oriente cristiano contrapposto a un altrettanto indistinto Occidente, quanto semmai di "più" Orientali e di "più" Occidentali, i cui confini concreti e ideali variano storicamente.

È noto che per la Chiesa latina, soprattutto dopo il Rinascimento che avvicina l'arte alla natura, l'icona rappresenta una forma superata: troppo ieratica, ripetitiva, anti-naturalistica, anti-prospettica, legata a un canone che si crede soffochi la creatività dell'artista. Per i Latini l'arte dell'icona rappresenta un linguaggio arcaico, primitivo: secondo le categorie proprie della "storia dell'arte" inaugurata da Vasari e della teoria della pittura post-rinascimentale, il superamento dell'inadeguata "maniera greca" rappresenta il maggior guadagno di Giotto e dei suoi successori. Dall'altra parte, vi sono diverse testimonianze di Orientali, presenti in Italia in occasione della convocazione del concilio di Firenze del 1439, che parlano del profondo disagio provato di fronte alle immagini religiose occidentali, davanti alle quali essi non riescono a pregare; è come se percepissero che le forme naturalistiche occidentali non siano adatte a rendere presenti le cose divine nell'immagine, la cui forma "troppo umana" si ritiene incapace di farne un simbolo, un canale di comunicazione tra Dio e l'uomo.

Entrambe le posizioni sono, se non scorrette, quantomeno parziali; da una parte, si sbaglia a negare che ci sia un'evoluzione della forma e dello stile nell'ambito della tradizione figurativa ortodossa, pur nell'aderenza al canone; dall'altra, il naturalismo dell'immagine non implica, come ritenuto dai padri orientali di Firenze (e come molti pensano ancor oggi), una desacralizzazione dell'immagine cristiana, ma l'affiorare di una forma adatta a rispecchiare un diverso rapporto del teologico e dell'antropologico, secondo tempi e modi che ho già avuto modo di discutere altrove (mi permetto a questo proposito di rimandare al mio contributo *Alle radici dell'immagine cristiana. Considerazioni sulla supposta antinomia tra arte sacra orientale e occidentale*, in "Marcianum" 9 [2013], pp. 139-165).

Vero è che, al di là della loro correttezza, i reciproci giudizi mostrano come Latini e Greci, sulle immagini come su molte altre questioni liturgiche e teologiche, arrivino al punto di non capirsi più. Soltanto nel Novecento, grazie a un gruppo di teologi russi fuggiti in Europa dopo la Rivoluzione d'ottobre - nomi oggi celebri come Florenskij e Bulgakov - l'Occidente "riscopre" l'icona, se ne appassiona nuovamente dal punto di vista sia estetico che teologico-spirituale. E a questo punto succede qualcosa

di nuovo: le posizioni tradizionali e apologetiche di questi teologi russi ortodossi, fortemente critiche nei confronti della "degenerata" arte occidentale, sono fatte proprie da molti all'interno della stessa Chiesa cattolica, e usate contro l'arte del tempo, rappresentata dalle avanguardie e dalle post-avanguardie. Il campo di battaglia non è più quindi l'icona ortodossa contro la tradizione latina post-rinascimentale, ma l'icona quale forma adeguata a esprimere il sacro anche in ambito cattolico, alternativa all'arte contemporanea "laica", informale, non figurativa, anti-tradizionale, ritenuta desacralizzante, per non dire blasfema. La Chiesa cattolica, di fronte a espressioni artistiche che sembrano oramai lontane dalle sue esigenze e dalla sensibilità dei suoi fedeli, "riscopre" l'icona come l'immagine più confacente alla sua stessa tradizione, con il rischio, per contro, di disconoscere - come di fatto succede: gli scritti pionieristici di padre Couturier sono eloquenti a proposito - l'innegabile portato spirituale di molta arte contemporanea.

Le cose oggi non sembrano molto cambiate. Lo scrivo senza polemica, conscia dell'enorme spaesamento che certe forme artistiche provocano nel clero e nel popolo devoto e celebrante. L'icona a volte sembra essere il rifugio rassicurante, l'ancora di salvataggio di chi, disorientato, percepisce il mondo dell'arte come lontano e vagamente ostile. Una posizione per molti aspetti comprensibile, a meno che, come purtroppo capita, non si tramuti nell'accusa all'arte occidentale tout court di essere vuota, inutile, o addirittura dannosa dal punto di vista spirituale. In questo quadro complesso e per certi aspetti ben lungi dall'essere risolto, le icone di Caterina Piccini Da Ponte hanno il grande merito di non rispecchiare tali fratture e incomprensioni. Emerge, da certe scelte formali, un atteggiamento che non è proprio di chi dipinge icone perché rifiuta in blocco la tradizione occidentale. Stupisce positivamente la libertà con cui l'artista scrive le sue icone. Si intende libertà nel senso non di tradimento del canone o della tradizione, ma di una sana presa di distanza dal formalismo, dall'applicazione rigida della regola, dall'approccio purista al canone, che non è un male di per sé, ma lo diventa quando porta a presumerlo via esclusiva per la creazione dell'unica forma artistica "autentica". Le icone di Caterina Piccini Da Ponte sanno invece mettersi in dialogo con la sensibilità artistica della nostra cultura visuale: lo si deduce dalla dolcezza e dall'umanità di certi volti (si confronti ad esempio la bella *Madre di Dio Kazanskaja* [p. 25] con il suo modello del XVI secolo, rispetto al quale lo sguardo, maggiormente espressivo, comunica all'osservatore, come scrive Giorgio Maschio nel suo commento all'immagine, una "dolce mestizia"), ma anche dai drappeggi chiaroscurati che donano maggior consistenza ai corpi, dalle delicate variazioni tonali che danno maggior concretezza agli incarnati; elementi che si rintracciano soprattutto nelle icone più recenti, come se l'artista avesse progressivamente acquisito un linguaggio più autonomo, più personale, pur nel rispetto della tradizione e delle tipologie. Soprattutto, la cifra stilistica personale delle icone di Caterina Piccini Da Ponte è la cura particolare nell'esprimere le relazioni: relazioni tra i personaggi, ma anche di questi con l'osservatore esterno.

L'empatia e le emozioni umane, per se trattenute, rarefatte nella forma dell'icona, sono presenti, così come trapela una speciale attenzione al corpo nella sua consistenza materiale; tutto ciò rende queste icone in qualche modo debitrice della tradizione figurativa "latina".

Apprezzabile è pure la grande perizia tecnica e l'uso rigoroso dei materiali, come la foglia d'oro sugli sfondi, applicata con pazienza e con altrettanta pazienza lavorata con la pietra d'agata. Si tratta di un lavoro meticoloso e tenace, che rivela una concezione dell'arte come *processo*: non un atto unico, impressionistico, ma un percorso di affinamento fatto di passi gradualmente, riflessivo più che istintivo. In ciò vedo una caratteristica che unisce le icone alla seconda parte del catalogo, dedicata alle incisioni. Anche le incisioni sono frutto di un lavoro lungo e paziente, minuzioso e di dettaglio, dovuto soprattutto all'uso contemporaneo di più tecniche, che porta a risultati convincenti dal punto di vista espressivo.

Anche nelle incisioni si ritrova la stessa dolcezza e umanità connotanti le icone, come nella bella *Pietà* (p. 63), dove la struggente malinconia di Maria emerge ancor di più dal contrasto con la ruvidezza dello sfondo ottenuto con la tecnica dell'acquatinta e gli effetti grafici di alcuni particolari, come i capelli, resi con la punta secca. Molte di queste tavole sono ispirate alle immagini drammatiche, restituite dai media, della guerra nel Kosovo. Nell'incisione *In fuga* (p. 67), ad esempio, tre diverse tecniche (vernice molle, acquatinta e punta secca) vengono usate in modo sapiente e integrato per esprimere il dramma del popolo esule: interessante è l'"effetto gravitazionale" dell'angolo in basso a destra, che sembra quasi risucchiare la figura in primo piano, con un effetto distorcente e inquietante. L'incisione fa parte di una serie intitolata all'*Uomo dei dolori*, espressione isaiana che prefigura, nell'interpretazione cristiana, il Cristo crocifisso. Ma l'uomo dei dolori è anche, come si legge nel testo introduttivo, "ogni uomo che soffre"; perciò, le incisioni di questa serie propongono "una rassegna di volti che rispecchiano un'umanità sofferente di tutte le razze e di ogni paese, colta nelle situazioni che la storia dei nostri giorni ci presenta, sempre nuove e insieme appartenenti a ogni tempo"; ma raffigurano anche "l'esortazione evangelica: *non abbiate paura!* che, incarnata nel dono della vita vissuto da ogni madre, diventa poi lo sguardo di speranza di un bambino" (p. 59).

Nel suo insieme, il catalogo si presenta pertanto come un'opera coerente e compiuta, dove i misteri della persona di Cristo, espressi dalle icone, si riconoscono nei volti delle donne e degli uomini che animano la storia: un invito a riconoscere la storia degli uomini come "Storia di Salvezza", dove l'umano e il divino si implicano reciprocamente.

Ester Brunet

P.G. CABRA, *Breve presentazione del Vaticano II. Il Concilio per tutti*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 120.

L'occasione del 50° anniversario del Concilio Vaticano II ha riproposto, fra i temi di dibattito, anche il problema

che ormai gran parte dei credenti sono nati dopo la sua conclusione, cosicché non riesce facile comunicare loro, al di là di facili schemi (a volte semplificati sino alla banalizzazione), che cosa esso sia stato davvero e in che cosa consista il rinnovamento che ha portato nella Chiesa. Non è un caso che molti fra i detrattori del Concilio, soprattutto in materia di liturgia, trovino seguaci in giovani che per la loro età non hanno mai partecipato a una messa secondo il rito pre-conciliare e non hanno quindi spesso la più pallida idea della differenza, se non per quanto viene loro "raccontato" (e chissà se rispettando davvero i fatti...).

Con tale problema Cabra - noto autore di libri dedicati alla vita religiosa - afferma di essersi confrontato di persona, avendo avuto più volte occasione di parlarne con il figlio di amici, che chiedeva lumi a lui (che aveva potuto conoscere quell'evento da vicino) per capire come mai del Concilio si parlasse così tanto (e con tanta enfasi). Ne è nata così l'intenzione di sistematizzare quei racconti e quelle conversazioni in questa "breve introduzione". Essa, diversamente da gran parte della pubblicistica uscita in questi mesi, non si rivolge agli esperti per affrontare le grandi questioni dibattute o per approfondire, con dati nuovi o poco noti, qualche aspetto particolare, ma si propone di essere "utile per chi, digiuno di questioni teologiche e all'oscuro di 'come eravamo' prima del Vaticano II, vuole farsi un'idea generale di quello che è successo" (p. 6). Questo mi pare il merito dell'agile volumetto, che svolge una funzione umile ma preziosa di "alta divulgazione", trovando perciò in questo la nostra Rivista in piena sintonia.

L'Autore illustra prima di tutto "che cosa è veramente successo" (pp. 7-8), dichiarando anche la propria linea metodologica, cioè "dire in forma semplice quello che può essere utile sapere, per rendersi conto di che cosa è cambiato e perché lo si è fatto. Senza la presunzione di aver *raggiunto* l'obiettività, ma nella convinzione di averla *cercata*, questo sì" (p. 8). Subito dopo riassume quale sia stata l'intenzione di Giovanni XXIII nel convocare il Concilio e quali le reazioni nella Chiesa, nelle sue diverse articolazioni, al suo annuncio.

Naturalmente egli presenta poi, raccogliendoli attorno ai loro nuclei principali, i più importanti documenti conciliari, dando conto anche delle discussioni che ne hanno caratterizzato l'iter, pur senza scendere nei dettagli come fanno altri (dettagli di cui spesso i non esperti faticano a cogliere l'importanza). Soprattutto, però, tratteggia semplicemente ma onestamente la "storia degli effetti" di quei documenti, evidenziando le novità da essi introdotte e suscitate, così come le resistenze e le polemiche. In questo Cabra si mantiene sempre su un piano di apprezzabile equilibrio, senza schierarsi ma anche senza infingimenti. A titolo di esempio, a proposito della dichiarazione *Dignitatis Humanae* egli ammette che ad essa "vengono fatti risalire tutti i mali del postconcilio [... ma osserva che] il cambio operato dal Concilio circa la libertà religiosa e di coscienza, il dialogo con le religioni non cristiane, l'ecumenismo, ha creato un vero *terremoto culturale* di difficile e delicato assestamento, con fughe in avanti e brusche frenate" e conclude, non senza un certa

saggezza, che “certi cambiamenti non sono indolori e solo il tempo potrà portare a nuovi equilibri” (pp. 86-87). Emerge chiaramente il desiderio dell’Autore di mettere in luce del Concilio non tanto gli aspetti più esteriori e “politici” (quello che Benedetto XVI ha definito il “concilio virtuale”, cioè quello registrato ed enfatizzato dai *media*) quanto le sue più proprie dimensioni teologiche, cristologiche ed ecclesiali; in tal modo egli ne fornisce in conclusione una definizione rapida ma centrata: il Concilio è stato “un atto di fede in Cristo Signore, da ascoltare, da celebrare, da annunciare *come salvezza* nel rapido e travolgente mutare dei tempi” (p. 106).

Marco Da Ponte

G. GUTIÉRREZ - G.L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, EMP - EMI, Padova - Bologna 2013, pp. 192.

Le frequenti affermazioni di papa Francesco riguardo ai poveri, alle “periferie” del mondo, alle ingiustizie sociali che affliggono l’umanità, nonché la sua provenienza dall’America Latina, hanno riaccessato l’attenzione sulla teologia della liberazione, che in quel continente fu elaborata quarant’anni fa come risposta della Chiesa alle richieste che provenivano dalla condizione di una “inumana e antievangelica povertà” (p. 53) nella quale erano costretti a vivere tanti esseri umani. Il recente viaggio in Italia di uno dei suoi più autorevoli esponenti, Gustavo Gutiérrez, ha messo in evidenza un libro del 2004 (uscito ora in traduzione italiana) che raccoglie una sorta di dialogo fra lo stesso Gutiérrez e il card. Gerhard Ludwig Müller, in seguito diventato prefetto della Congregazione per la dottrina della fede.

Il libro vuole mettere in evidenza la valenza ecclesiale della teologia della liberazione, presentandone il significato e lo scopo con molta serenità; e la cosa lascia piacevolmente stupiti, se si tiene conto delle polemiche che a suo tempo accompagnarono da una parte e dall’altra gli interventi censori della Congregazione.

I capitoli scritti da Gutiérrez, intervallati da quelli scritti da Müller, costituiscono naturalmente non soltanto la parte più cospicua del volume, ma certamente quella più interessante. In essi viene ribadita la scelta di fondo della teologia della liberazione, per cui “l’opzione preferenziale per i poveri è un asse fondamentale nell’annuncio del Vangelo [...], nell’ambito della spiritualità [...] e in quello] dell’intelligenza della fede” (p. 57); si ricorda anche che essa “nacque da un’intensa preoccupazione pastorale” (p. 117) espressa più volte dalle conferenze episcopali latinoamericane (a Medellín nel 1968, a Puebla nel 1979, a Santo Domingo nel 1992). Gutiérrez rivendica anche che la teologia della liberazione abbia come contenuto “la proclamazione di Cristo e della liberazione integrale” (p.

6) che Cristo è venuto a portare; non sia quindi limitata alla liberazione politica o all’emancipazione sociale, per quanto queste siano necessariamente aspetti di quella liberazione integrale, ossia di tutto l’uomo da tutti i mali, ossia in ultima analisi dal “peccato” (p. 11).

Gutiérrez sottolinea più volte lo stretto legame che sussiste fra la teologia della liberazione e l’esigenza di una evangelizzazione “incarnata”: una “nuova evangelizzazione”, termine introdotto nel documento di Medellín e poi ripreso da Giovanni Paolo II ad Haiti nel 1983. Più volte viene anche segnalata la sintonia fra il tema di fondo della teologia della liberazione e l’“opzione preferenziale per i poveri” raccomandata da papa Wojtyła; una sintonia che non può essere cancellata dal “rischio di riduzionismo” che può effettivamente delinarsi (p. 10). Da parte sua Müller giudica la teologia della liberazione “una tra le correnti più significative della teologia cattolica del XX secolo” (p. 19) e una “riflessione teologica al servizio della prassi liberatrice di Dio” (p. 22); inoltre egli dà atto all’amico Gutiérrez di aver “smontato in modo convincente le accuse mosse di orizzontalismo e immanentizzazione del cristianesimo” (p. 22). Egli attribuisce alla teologia dell’America Latina una funzione universale e ancora valida, perché essa “svela e propone oggi nuovi aspetti della teologia che integrano una prospettiva europea spesso incrostata” (p. 178). In questo egli riprende le sollecitazioni del teologo sudamericano, che presenta l’attualità che può avere ancora la prospettiva di fondo della teologia della liberazione nell’odierno contesto di un mondo globalizzato, dove però non cessano di aumentare il numero dei poveri e l’aggravarsi delle loro condizioni di vita (a questo tema è dedicato il capitolo centrale e più corposo del libro, intitolato “Dove dormiranno i poveri?”).

I diversi interventi di Gutiérrez e di Müller permettono così di illuminare con una luce adeguata la teologia della liberazione, sgombrando il campo dalle asprezze delle polemiche e chiarendo (parole di Müller) da una parte che la “teologia della liberazione non è una sociologia drappeggiata di teologia o una sorta di socio-teologia [...] è teologia in senso stretto” (p. 28) e dall’altra che “si giustificano i rilievi critici mossi dalla Congregazione per la dottrina della fede” quando evidenziano “la necessità di distinguere tra i risultati delle scienze sociali da un lato e le deviazioni ideologiche che a quelli si rifanno dall’altro” (p. 29). Essi, infatti, “si prefiggono di preservare le ‘Teologie della liberazione’ dal diventare ideologie, perdendo così il loro carattere di teologia” (p. 182).

A distanza di tempo, quindi, non soltanto è possibile rileggere la teologia della liberazione con uno sguardo più lucido e attento a coglierne le esigenze più propriamente evangeliche ma se ne può scoprire la forza, inalterata anche in un contesto storico per molti aspetti assai mutato.

Marco Da Ponte

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXVII, n. 3-4 Luglio-Dicembre 2014 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
LA TEOLOGIA NELLA VITA
DELLA CHIESA DI VENEZIA.
UN'ALTRA SFIDA PER IL CENTRO PATTARO

LA PAROLA DI DON GERMANO
SUL MATRIMONIO: RISONANZE PER L'OGGI
Marco Da Ponte

UN CONVEGNO SUL MATRIMONIO



_____ pag. 7
BASILIO IL GRANDE
E L'INVENZIONE DEL *WELFARE*
Luigi Vitturi



_____ pag. 9
RONCALLI: L'OTTIMISMO
DI UN CRISTIANO SANTO.
CHE COSA INSEGNA ALL'OGGI IL SUO
SGUARDO SULLA CHIESA E SUL MONDO
Lino Pacchin



_____ pag. 12
FRANCESCO DA PONTE
ADA LOTTO



_____ 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 10 dicembre 2014.

**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

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