

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XX - n. 2 - Aprile-Giugno 2007 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



UN POPOLO SACERDOTALE*

Gaudenzio Zambon

Nel quadro di una riscoperta dei documenti del Concilio Vaticano II riflettiamo qui sulla dimensione sacerdotale del popolo di Dio. Di essa parlano la *Sacrosanctum Concilium* (n. 14), i decreti *Apostolicam Actuositatem* (nn. 2 e 3) e *Ad Gentes* (n. 15) e *Presbyterorum Ordinis* (n. 2) ma soprattutto la *Lumen Gentium* ai numeri 9, 10 e 11 del capitolo secondo.

La presentazione della Chiesa come Popolo di Dio può essere ritenuta la grande conquista dottrinale del Concilio, sebbene già preparata dalla teologia della *Mystici corporis* di Pio XII (1943). Anche la dottrina sul sacerdozio comune può essere considerata una delle grandi novità del Concilio. Tuttavia, sebbene già enunciata nell'Antico Testamento (Pentateuco, soprattutto Es 19,6: "Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa") e poi ripresa nel Nuovo Testamento (1Pt 2,4-10; Rm 12,1; Ebrei e Apocalisse), non si può dire che essa abbia avuto uno sviluppo adeguato nel corso della tradizione della Chiesa. Le ragioni vanno cercate nel contesto delle Chiese delle origini, caratterizzato da un passaggio culturale (si temeva che il significato cristologico di "sacerdozio" venisse frainteso con quello levitico della tradizione giudaica), e lungo la storia della Chiesa dove, di fatto "la divaricazione fra spazi sacri e spazi profani, fra mondo dei riti e vita comune, fra i ministri del sacro e i laici, si è ripresentata precocemente e frequentemente" talvolta con una dose di spirito rivendicativo, per la buona causa dei laici nella chiesa.

1. *Il sacerdozio comune come sacerdozio della Chiesa*
Il popolo di Israele era consapevole di essere un popolo sacerdotale. Israele ha costruito la sua identità sul fatto di essere un popolo scelto da JHWH, separato dagli altri popoli (le nazioni pagane) e messo da parte a motivo dell'alleanza con il Dio di Abramo, di Isacco

e di Giacobbe, al quale doveva essere reso un culto diverso da quello praticato in onore delle divinità pagane. La coscienza di essere un "popolo di sacerdoti" permane anche nei tempi e nei luoghi dove l'ideologia levitica o sacerdotale era penetrata creando forti élites religiose all'interno di Israele, anche nella diaspora. Il messaggio di Es 19,6, successivamente ripreso in Is 61,6 e in 2Mac 2,17, si trasforma in precetto di vita morale: ognuno deve vivere "come un sacerdote" ossia nella osservanza di tutte le regole di purità legale richieste ai sacrificatori. Nel II secolo a.C., l'idea di sacerdozio è simile a quella di santità: vivere come eletti, come messi da parte, senza contaminazione, senza mescolarsi. Ciò, ad esempio, viene documentato anche dai terapeuti di Egitto i quali seguono uno stile di vita molto esigente, sulla falsariga di quello proposto ai sacerdoti addetti al culto. Questi erano tenuti a nutrirsi con una alimentazione pura, senza vino. Così si diffuse un'interpretazione del sacerdozio legata agli schemi mentali degli addetti al culto (santità, purezza, non mescolanza con le cose profane). Il grado di appartenenza alla casta sacerdotale veniva stabilito sulla base della purità di ognuno. Ai tempi di Gesù, la distinzione tra gruppi e gruppuscoli di persone più o meno riconoscibili attraverso le pratiche rituali di purificazione era molto evidente.

Dal comportamento assunto da Gesù sin dall'inizio del suo ministero, con il messaggio evangelico rivolto a tutti, con la chiamata al suo seguito di uomini provenienti dal mondo profano delle professioni (ad esempio, Matteo) e il distacco dalla religiosità sviluppata attorno al tempio di Gerusalemme, si capisce che stanno per essere introdotti criteri nuovi sulla vita di santità e di appartenenza a Dio. La novità sta alla base dei racconti evangelici. Matteo la descrive nella forma di un sovvertimento di mentalità e di relazione tra gli

uomini: coloro che vengono considerati 'grandi' si facciano piccoli; coloro che attendono giustizia e libertà nella sofferenza, verranno saziati; coloro che praticano la misericordia e il perdono verso chi sbaglia, testimoniano il Regno dei cieli che si sta realizzando (cfr. Mt 5). Giovanni è ancora più incisivo e drammatico. Egli interpreta il cambiamento in termini di concreta sostituzione. Il luogo dell'offerta non è più il tempio fatto di pietre bensì l'uomo, tempio vivo del Dio vivente. Secondo Giovanni, tutto deve cominciare partendo dal luogo dell'offerta, dal tempio di Gerusalemme. Per i Giudei, questa è la grande provocazione che Gesù fa nei loro confronti e che essi trasformano in capo di accusa: "Distrugete questo santuario e in tre giorni lo farò risorgere" (Gv 2,19). La sostituzione del tempio-pietre con il tempio-corpo non viene compresa subito nemmeno dai discepoli di Gesù, tanto essa era inimmaginabile e lontana dalla loro attesa e prospettiva di salvezza. Giovanni lo nota e dice: "Quando poi risuscitò dai morti i suoi discepoli si ricordarono di ciò che aveva detto" (2, 22) e più avanti precisa che fu lo Spirito santo a far ricordare loro tutto ciò che aveva detto (14,26). Giovanni riprenderà il tema al cap. IV dove viene narrato l'incontro tra Gesù e la samaritana. Similmente in altri libri del Nuovo Testamento, in particolare nella Prima Lettera di Pietro (2,5) e nella Lettera agli Ebrei. Invece, secondo Paolo, il sacerdozio introdotto da Cristo consiste nel passaggio dall'essere-per-sé all'essere-per-Dio e all'essere-per-gli-altri, dalla schiavitù del non poter amare alla libertà di donarsi e di essere a servizio di Dio e del prossimo. È sacerdozio nuovo anche per il fatto di essere proposto a tutti. Cristo è il modello e il prototipo di un sacerdozio interpretato nella direzione di una esistenza estroversa, tutta orientata verso Dio e verso il prossimo. Nelle parole di comando dell'ultima cena "Fate questo in memoria di me", Gesù sintetizza il contenuto della sua esistenza e quello della permanenza nel mondo mediante i suoi discepoli. L'attenzione a non separare ciò che si vive da ciò che si celebra attraverso il rito dello spezzare il pane e del bere al medesimo calice, viene sottolineata ancora da Giovanni. L'evangelista sostituisce il racconto dell'ultima cena con quello della lavanda dei piedi. Un "gesto-mimo" profetico che condensa significati profondi a livello cristologico, ecclesiologico ed etico-sacramentale. Un gesto che illumina la verità del sacerdozio di Cristo a cui sono chiamati a partecipare tutti coloro che si uniscono a lui mediante il battesimo e con l'"essere-discepoli-nel dono totale di sé". Ciò era stato già mostrato in tutta la sua esistenza attraverso le opere e le parole. Il sacerdozio della vita precede il sacerdozio dei riti; nel rito infatti viene espressa simbolicamente la vita (vedi lavanda dei piedi). Vita e rito non sono separati.

Il discorso sul sacerdozio comune torna con la Riforma di Martin Lutero. Il suo intento era quello di provocare una vera rivoluzione dentro la chiesa, cominciando dalla struttura gerarchica. Per giungere a ciò,

Lutero teorizza la distinzione tra sacerdozio esteriore e sacerdozio interiore. Il primo non è decisivo per la salvezza; il secondo sì, perché è spirituale ed è più importante di quello espresso esteriormente nei riti celebrati dai ministri ordinati. Secondo Lutero tutta la comunità dei battezzati, la *communio sanctorum*, è sacerdotale. Spetta ad essa esercitare l'autentico sacerdozio di Cristo. Essa, per questo ha il potere e il dovere di decidere a chi affidare tra i suoi membri il diritto di esercitare alcuni servizi particolari di cui ha bisogno come quello di predicare e di amministrare i sacramenti. Con ciò, tutti sono e possono dichiararsi sacerdoti; tra questi, solo alcuni sono 'pastori' o 'parroci'. Il ministero può essere loro tolto così come è stato loro affidato.

Il Concilio di Trento non elaborò una dottrina sul sacerdozio comune ma si accontentò di condannare le tesi protestanti. E poiché "chi insegue, segue", la preoccupazione di ristabilire nella Chiesa il giusto significato del sacerdozio ministeriale, ha portato il Concilio verso posizioni di difesa del valore sacramentale del sacerdozio ordinato, riconosciuto come vero e proprio di Cristo. Questo, allo scopo di respingere la visione 'funzionalistica' di Lutero ma con la conseguenza di ignorare ciò che di buono e di positivo era stato detto a proposito del sacerdozio comune dei battezzati. La difesa da parte di Trento del modello culturale o sacrale del sacerdozio ha approfondito ancor di più la frattura tra sacro e profano, tra dimensione culturale e dimensione pastorale che già era stata marcata nel Concilio Lateranense IV (1215) con le affermazioni sullo stretto legame tra sacerdozio e sacrificio (eucaristico) e nel Concilio di Firenze (1442) con la dottrina sull'origine divina dell'Ordine sacro.

Il sacerdozio comune come tema teologico e pastorale entra nel Concilio durante la discussione sulla costituzione sulla sacra liturgia. Compare al n. 14 della *SC (Sacrosanctum Concilium)* non tanto per enunciare un principio, quanto per fondare il diritto e il dovere dei fedeli ad una partecipazione "piena, consapevole e attiva" alle celebrazioni liturgiche. La Costituzione evidenzia due caratteristiche: l'esigenza di partecipazione attiva è richiesta dalla natura stessa della liturgia; il diritto-dovere dei fedeli a tale partecipazione è fondato sul battesimo e sul fatto di essere costituiti Popolo di Dio ossia di essere degli eletti, dei sacerdoti e dei consacrati. Sulla medesima linea si pone la *Lumen Gentium*. Il senso profondo delle sue affermazioni si coglie meglio se si tiene conto dello spirito del Vaticano II e in particolare del quadro d'insieme della Costituzione e dell'ordine tematico assegnato ai capitoli². Il testo definitivo approvato dai Padri il 21 novembre 1964 ha avuto un iter redazionale lungo e faticoso a motivo delle divergenti posizioni su questioni teologiche importanti. Tra queste, quella sull'idea di Chiesa come Popolo di Dio e, appunto, quella sulla interpretazione del sacerdozio di Cristo nella Chiesa.

2. L'idea di Chiesa come Popolo di Dio nel dibattito conciliare

La discussione sulla Chiesa entrò nel dibattito conciliare nel dicembre del 1962, al termine della prima sessione dei lavori. Scrive Giuseppe Alberigo:

Il dibattito costituì uno dei momenti più alti, mettendo in luce come la coscienza conciliare avesse fatto passi da gigante durante i due mesi di lavoro; ormai l'assemblea era in grado di esprimere orientamenti consapevoli e di riconoscersi in autorevoli leader. Per quanto lo schema fosse ritenuto uno dei migliori tra quelli approvati dalla commissione teologica preparatoria e malgrado esso fosse illustrato dallo stesso autorevolissimo card. Ottaviani, furono sollevate obiezioni nei riguardi non solo della stesura, ma della stessa linea di pensiero che la ispirava³.

Il testo venne ritenuto "già vecchio", "giuridico" e "clericale", non in sintonia con la elaborazione teologica sulla Liturgia (SC) e sulla Divina rivelazione (*Dei Verbum*); sembrava ancora troppo legato ad una immagine di chiesa intesa come "società". Non piaceva alla maggioranza dei Padri, la quale tuttavia non sapeva ancora esprimersi su linee comuni e di consenso attorno all'idea di Chiesa come popolo di Dio. Le obiezioni contrarie a tale indirizzo erano molte. Secondo alcuni, l'espressione "popolo di Dio" viene usata limitatamente nel linguaggio pastorale e catechetico ed anche in quello della teologia insegnata. Non è chiaro se nel popolo di Dio debbano essere inclusi, insieme alla gerarchia ecclesiastica, anche i fratelli separati, gli ebrei e quanti credono in Dio. Secondo altri, l'espressione manca di un supporto teologico, di studio e di riflessione. Sembra essere un argomento impugnato a scopo rivendicativo per affermare l'uguaglianza di dignità e di appartenenza alla Chiesa fra tutti i battezzati in Cristo. Per altri ancora è assolutamente inammissibile che il Concilio ricorra alla nozione di "popolo di Dio" per definire la natura della Chiesa. Secondo il card. Siri (Genova), essa non aggiunge nulla di nuovo e di essenziale, di più qualificante e di più importante di quello che si può trovare nella nozione di Chiesa come "Corpo mistico di Cristo". Per di più, essa trasmette una visione ottimistica sulla compagine ecclesiale (card. Meyer, Chicago) e non conforme alla realtà vissuta. Fa dimenticare che gli uomini chiamati a far parte della Chiesa sono di fatto peccatori e appartengono alla stirpe umana decaduta. Essi, infatti, anche dopo essere divenuti membri della Chiesa, continuano a vivere il dramma angoscioso della propria infermità e della propria fragilità morale.

A fronte di queste obiezioni ve ne sono state altre di orientamento teologico favorevole. L'idea di Chiesa come popolo di Dio è una nozione che, meglio di tante altre immagini, aiuta a comprendere la fondamentale uguaglianza dei battezzati in Cristo (indistintamente: clero, religiosi e laici) e la loro corresponsabilità nel ministero della fede. Con il battesimo, infatti, il cristiano viene reso partecipe della vita di Cristo, della sua triplice funzione "sacerdotale - profetica - regale" e nel contempo viene reso responsabile della missione

della Chiesa nel mondo. La Chiesa dà volto alla comunione dei battezzati in Cristo; è la comunità dei discepoli di Cristo che vive nella storia; è un soggetto uno e unico, che agisce in modo collettivo nella diversità dei carismi e dei ministeri. L'unità del popolo di Dio è testimoniata dalle relazioni interpersonali, dai rapporti di fede vissuti tra i credenti e dalla operosa apostolicità di ognuno. La Chiesa è figura di quello che verrà, piccolo gregge in cammino, germe che prefigura il compimento definitivo del Regno di Dio ad opera del Cristo⁴.

Questa seconda linea di pensiero prevalse sulla prima. Ad essa è stato riconosciuto il vantaggio di far emergere il valore storico e teologico del popolo di Dio e di favorire il superamento della separazione tra clero e laici, tra Israele e Chiesa, tra chi sta dentro e chi sta fuori della Chiesa. Il teologo belga Gérard Philips, uno dei maggiori ideatori e promotori della Costituzione, che ha partecipato ai lavori del Concilio in qualità di "esperto", riassume l'orientamento dei Padri dicendo che la nozione di "popolo di Dio" è stata voluta per esprimere che "il mistero della Chiesa in tutta la sua ampiezza abbraccia il piano eterno di Dio Salvatore, che si applica a tutti indistintamente gli eletti"⁵.

3. Il sacerdozio comune

Il tema del sacerdozio di Cristo nella Chiesa è stato affrontato dai Padri durante le sessioni di lavoro del 1963 all'interno della discussione sulla partecipazione dei laici ai *tria munera Christi* [*i tre ministeri di Cristo, NdR*]. L'argomento si presentava incerto come se fosse sospeso al valore e al significato da attribuire al sacerdozio di Cristo partecipato dai fedeli laici. Anche su questo i Padri erano schierati su posizioni diverse. Da un parte, vi erano coloro che lo affrontavano e lo definivano sulla base di quello ordinato e gerarchico. Per alcuni, esso non poteva in alcun modo dirsi "universale" perché non abbraccia tutto; sarebbe più corretto parlare di sacerdozio generico ed improprio, di sacerdozio ordinato ad offrire a Dio vittime spirituali di lode, di sacerdozio spirituale dei laici, di sacerdozio incoativo oppure di sacerdozio analogico a differenza di quello della gerarchia ecclesiastica che poteva essere chiamato sacerdozio sacramentale oppure sacerdozio ministeriale. Il ricorso ad un tale linguaggio consente di mantenere la distinzione tra ministri ordinati e non ordinati e di evitare ambiguità e confusioni nella definizione dei loro ruoli e delle loro funzioni nella chiesa e nel mondo. Qualcuno dei Padri sosteneva l'idea che bisognava parlare del sacerdozio dei fedeli solo in senso metaforico e che bisognava distinguere tra sacerdozio individuale dei fedeli e sacerdozio collettivo del popolo di Dio. Ad ogni modo, la differenza tra l'uno e l'altro doveva essere netta e doveva venire considerata essenziale (J. Lefebvre). Su questo c'era l'accordo delle Chiese orientali le quali considerano come unico sacerdozio quello ricevuto mediante gli ordini sacri.

Dall'altra parte, c'erano coloro che erano orientati ad attribuire al sacerdozio dei fedeli un significato reali-

stico, fondato sacramentalmente e teologicamente sul Battesimo, esteso a ciascun membro del Popolo di Dio. Con il Battesimo, infatti, ciascun cristiano viene configurato al sacerdozio di Cristo e comincia a partecipare non soltanto alla grazia di Cristo capo, ma anche alla sua opera di redenzione. Senza questo riferimento al sacerdozio di Cristo, la natura e la missione dell'intero Popolo di Dio risulterebbero incomprensibili. La Chiesa intera, in quanto mistero di Dio e pellegrina nel mondo, è tutta profetica, sacerdotale e regale. Le proprietà che ciascuno acquisisce con il Battesimo sono di tutto il Popolo di Dio. Perciò è tutto il Popolo di Dio ad essere sacerdote, re e profeta. Ciascun battezzato (laico, religioso, chierico) porta in sé la partecipazione alla funzione salvifica di Cristo e alla missione apostolica della Chiesa. Di conseguenza, è preferibile, ed anche coerente, parlare di sacerdozio comune anziché di sacerdozio universale.

Nel testo definitivo di LG 10 il sacerdozio comune dei *christifideles* viene presentato come un dato di fatto al quale non si può fare a meno di ricorrere per comprendere la Chiesa sotto tutti i suoi aspetti, compreso quello culturale:

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), ha fatto del nuovo popolo di Dio "un regno di sacerdoti per Dio suo Padre" (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). I battezzati infatti vengono consacrati mediante la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, per essere un'abitazione spirituale e un sacerdozio santo, e poter così offrire in sacrificio spirituale tutte le attività umane del cristiano, e annunciare i prodigi di colui che dalle tenebre li ha chiamati alla sua luce ammirabile (cfr. 1Pt 2,4-10). Tutti i discepoli di Cristo quindi, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. At 2,42-47), offrano se stessi come oblazione vivente, santa, gradita a Dio (cfr. Rm 12,1), diano ovunque testimonianze a Cristo, e rendano ragione, a chi lo richieda, della speranza di vita eterna che è in loro (cfr. 1Pt 3,15).

Il medesimo tema si ritrova ai numeri 31.1 e 34 della LG. In quest'ultimo si afferma che Gesù Cristo, sommo ed eterno sacerdote, "volendo anche attraverso i laici continuare la sua testimonianza e il suo servizio" concede loro di partecipare alla sua funzione sacerdotale "per esercitare un culto spirituale" a gloria di Dio e per la salvezza degli uomini. Il testo continua indicando le forme concrete di culto spirituale dei cristiani laici, appartenenti all'ambito delle occupazioni secolari. In senso generale, il culto si estende a "tutte le loro opere, le preghiere e le iniziative apostoliche" se compiute nello Spirito, ma soprattutto alla "vita coniugale e familiare, al lavoro giornaliero, al sollievo spirituale e corporale"; "persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza" costituiscono la materia dei "sacrifici spirituali" (cfr. 1 Pt 2,5) ossia l'oggetto di un sacerdozio di santificazione che si contrappone a quello delle offerte materiali e cruenti della prima alleanza. I sacrifici sono "spirituali" perché suscitati dallo Spirito. Sono azioni ed esperienze di vita che, mediante l'oblazione del corpo del Signore Gesù, vengono

rese Eucaristia per la gloria di Dio Padre.

Pertanto, il sacerdozio comune dei fedeli ha un significato dinamico e salvifico. Come è avvenuto con il mistero di incarnazione del Figlio di Dio, così ciascun battezzato partecipa alla redenzione iniziata in Cristo, vivendo all'interno della condizione secolare. La partecipazione si estende a tutti gli ambiti della vita (vita affettiva, lavoro e festa, fragilità, tradizione, cittadinanza), senza discriminazione tra attività spirituali e attività temporali. Tutto ciò che il credente fa in Cristo, è atto di vita sacerdotale. Va da sé che il sacerdozio comune ha una funzione di mediazione fra l'uomo e Dio.

L'orientamento teologico di LG 10 consente al Codice di Diritto Canonico (CIC) del 1983 di superare l'interpretazione restrittiva di sacerdozio comune intesa nel Codice Pio-Benedettino del 1917. Mentre in quest'ultimo con il Battesimo si diviene partecipi solo della vita di Cristo, nella legislazione codiciale del 1983 si afferma che la partecipazione si estende a Cristo e alla Chiesa:

I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò resi partecipi nel loro modo proprio della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla chiesa da compiere nel mondo (can. 204§1).

Il riconoscimento della soggettività battesimale ed ecclesiale viene ribadito al can. 208: "Tra tutti i fedeli sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano alla edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno". Tutti devono assumere, secondo la condizione di ciascuno, la propria parte nell'opera missionaria. "Dal momento che tutta quanta la chiesa è per sua natura missionaria e che l'opera di evangelizzazione è da ritenere dovere fondamentale del popolo di Dio, tutti i fedeli, consci della loro responsabilità, assumano la propria parte nell'opera missionaria" (can. 781). Il CIC indica concretamente come i *christifideles* possono esprimere la loro funzione sacerdotale nella Chiesa: servendo e collaborando alla buona riuscita delle celebrazioni eucaristiche e svolgendo in esse la propria parte secondo la natura del rito liturgico; assumendo, nell'assemblea eucaristica e nella celebrazione degli altri sacramenti, i servizi e i ministeri liturgici stabiliti; assistendo in qualità di delegati ai matrimoni; prendendosi cura degli ammalati e dei sofferenti; distribuendo la sacra comunione; amministrando il battesimo; promovendo la conoscenza della liturgia e l'attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche. A queste funzioni corrispondono i termini ministeriali di lettore, accolito, commentatore, ministrante, cantore, organista, coro, *schola*, maestro di coro e/o della *schola*, ministro straordinario della comunione, responsabile della colletta, incaricato dell'accoglienza, visitatore dei malati o dei carcerati, animatore di gruppi liturgici, animatore della preghiera, incaricato di impartire alcune benedizioni. Si tratta di ministeri che hanno fondamento battesimale e che posso-

no essere affidati ai laici. Essi vanno esercitati in collaborazione con il ministero ecclesiale degli ordinati. Tra esercizio del sacerdozio comune ed esercizio del sacerdozio ministeriale deve valere uno spirito di reciprocità e di mutuo riconoscimento essendo forme diverse di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Di questo parla anche il secondo paragrafo del n. 10 della LG.

4. Conclusione

La ripresa dello studio sulla dimensione sacerdotale del popolo di Dio può aiutare la Chiesa di oggi ad essere, come dice il tema del IV Convegno ecclesiale nazionale svoltosi a Verona (ottobre 2006), testimone di Gesù Cristo, speranza del mondo. A fronte di una possibile divaricazione tra sacro e profano, tra chiesa dei preti e mondo dei laici, causa principale del diffondersi di una mentalità secolarizzata che separa fede e vita, occorre far crescere in tutti la consapevolezza di essere chiamati, attraverso le attività ordinarie della

vita, a diventare "spirituale sacrificio gradito a Dio per Gesù Cristo" (LG 34). Ciò esige un'opera di profonda educazione del soggetto umano affinché si senta interpellato dalla proposta del vangelo a porre la propria libertà a servizio della fede e del Regno dei cieli.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 9 novembre 2006.

¹ S. DIANICH, "Sacerdozio", in *Teologia*, a cura di Giuseppe Barboglio, Giampiero Bof e Severino Dianich, Ed. San Paolo 2002, p. 1383.

² Il testo attuale è composto di otto capitoli: la prima coppia presenta la natura eterna della chiesa e la sua dimensione storica (cap. I: il mistero della chiesa; cap. II: il popolo di Dio); la seconda, descrive gli elementi sui quali è strutturata la chiesa (cap. III: la gerarchia; cap. IV: il laicato); la terza, indica il fine trascendente della chiesa e coloro che lo testimoniano (cap. V: la santità; cap. VI: i religiosi); la quarta, propone i modelli per la chiesa (cap. VII: i santi; cap. VIII: Maria).

³ G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino 2005, p. 53.

⁴ G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali*, Ed. Pontificia Gregoriana, Roma 1996, pp. 246-257.

⁵ G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero*, Jaca Book 1986³, p. 121.

IN ASCOLTO DEI PADRI



LA CHIESA "UNA" IN SANT'AGOSTINO*

Giorgio Maschio

Che cosa significa questa "nota" della Chiesa, che il Simbolo Costantinopolitano del 381 pone come prima? Essa non compariva nei più antichi Simboli, dove la Chiesa era invece già detta "santa" e "cattolica". La si incontra inizialmente, verso la metà del IV secolo, nel Simbolo di Gerusalemme spiegato da san Cirillo ai catecumeni. Dopo il concilio Costantinopolitano, essa compare ad Antiochia e altrove, sempre in oriente. Non è dunque legata alle vicende africane della controversia donatista, come si potrebbe credere, ma probabilmente alle divisioni ereticali ben più antiche, sorte in seno alla Chiesa. È una nota che indica anzitutto l'unità nella professione di fede, ma che si testimonia concretamente nell'unità visibile della comunità cristiana. Il dato è comunque molto antico. Nelle *Similitudini* di Erma, lo troviamo nell'immagine della torre strettamente saldata alla roccia su cui sorge, come se si trattasse di un'unica pietra¹. E Ignazio aveva già avvertito i fedeli di Efeso che "il potere di satana è vinto e la sua maligna azione spezzata davanti alla vostra unità nella fede"².

Sul finire del II secolo il vescovo di Lione, Ireneo, vedeva sensibilmente realizzata questa unità nella dottrina e nella fede, pur nel moltiplicarsi delle sette che insegnavano dottrine non apostoliche. Egli poteva dire che

benché disseminata in tutto il mondo, [la Chiesa] custodisce questo messaggio e questa fede come se abitasse una sola casa; crede queste verità come se avesse una sola anima e uno stesso cuore; le proclama e trasmette come se avesse una sola bocca. Diverse le lingue del mondo, ma unico e lo stesso il contenuto della Tradizione. [...] Non insegnerà dottrine diverse da queste chi è più abile nel parlare, e non impoverirà la Tradizione chi abile non è³.

Ma sono le aspre lotte del periodo donatista in Africa a far emergere meglio il problema teologico soggiacente. Esaminando, come cercheremo di fare, il pensiero di Agostino su questo punto, dovremo riportarci nel vivo di quelle controversie. Procederemo quindi con metodo storico, cercando nella tradizione africana le radici della questione, passando poi ad Agostino e giungendo infine a qualche conclusione di carattere generale.

1. La tradizione africana: Cipriano di Cartagine e Ottato di Milevi

La dimensione orizzontale dei molti popoli radunati e quella verticale dell'unità nella fede sono, dunque, compresenti fin dalle origini. La tradizione africana riprendeva senz'altro questa duplice affermazione, se troviamo in Cipriano la famosa sintesi che definiva la comunità cristiana: 'la vostra pace e fraterna concordia, e un popolo radunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo'⁴. Questa espressione viene citata in un passo significativo della *Lumen Gentium*, quando si tratta della Chiesa come mistero. La Chiesa è per il vescovo di Cartagine il riflesso terreno dell'unità trinitaria.

Ma al tempo di Cipriano, con gli scismi che si verificano contemporaneamente a Roma e in Africa, appare anche l'insufficienza della ecclesiologia recepita popolarmente. Il vescovo di Cartagine stesso non ammette che un "vescovo dei vescovi" fissi la norma anche per le altre chiese. Nella sua concezione l'episcopato è *unus*, uno solo, partecipato dai singoli *in solidum*, mentre a Pietro è stato conferito un primato che è segno dell'unità sulla quale è fondata la Chiesa⁵. È una visione di Chiesa detta comunemente "episcopale": nella quale Pietro, pur nel primato ricevuto da Cristo,

è soprattutto uno degli apostoli, con pari dignità rispetto agli altri, mentre tutti hanno ricevuto il potere delle chiavi. Non si dà quindi discrezionalità della chiesa di Roma sulle altre, in campo giuridico o disciplinare.

Verso la fine della sua vita, Cipriano è sul punto di aprire un nuovo scisma nei confronti della Chiesa romana, scisma che - data la sua visione del potere petrino - appare, per così dire, umanamente inevitabile. E anche in lui, che non ammette il battesimo nelle sette eretiche fuori della Chiesa, affiora una concezione che fa coincidere la validità del sacramento con la santità dei ministri: non possiedono lo Spirito santo quelli che hanno abbracciato l'eresia; e non amministrano battesimi validi, non avendo comunione con la Chiesa.

Allo scoppiare della questione donatista, quando il vescovo Maggiorino di Cartagine è accusato di aver tradito la Chiesa durante le persecuzioni, il problema riceve la sua formulazione decisiva, e su scala ben più ampia. Il battesimo, dicono ora i seguaci di Donato, è reale quando è il battesimo della Chiesa ed è dato nella Chiesa. Ma, dopo il tradimento dei cattolici, dov'è la Chiesa? Non può essere se non quella dei martiri. E sono loro ormai, i donatisti, a rappresentarla. Solamente i loro ministri battezzano in modo valido, perché sacramento e santità dell'istituzione - e quindi del ministro - vanno insieme, pena la non validità del sacramento stesso. Parmeniano, che succede a Donato alla guida della Chiesa separata, espone queste sue tesi in un'opera dal titolo *Contro la Chiesa dei traditori*, scritta al tempo dell'imperatore Giuliano.

Ottato, il vescovo di Milevi (morto verso il 385), rispose a Parmeniano con il suo trattato *La vera Chiesa*. In esso appare determinante l'idea dell'unità, il cui fondamento è il primato conferito da Cristo a Pietro. Esso non è più, come per Cipriano, un semplice primato cronologico al quale vanno affiancate le investiture analoghe degli altri apostoli. Ora, nella concezione di Ottato, attorno al primato petrino si edifica tutta l'unità della Chiesa, quella della fede e quella del ministero pastorale. È l'idea di una "communio" fra tutti i vescovi della Chiesa cattolica, che fa capo al successore di Pietro⁶. Prende così risalto un altro elemento, profondamente interiore oltre che esteriore, che è il suo essere "una". Se per Cipriano l'unità dei cristiani stava nella fede e nell'appartenere all'unica Chiesa, tanto che il separarsi fisicamente da essa voleva dire anche perdere la santità, ora invece quale fondamento dell'unità viene messo in rilievo il battesimo.

Quanto alla santità, Ottato obiettò a ragione: ma chi può dirsi santo o peccatore? E il solo proclamarsi santi, il disprezzare gli altri come peccatori, non è già peccato? Ne concludeva ribadendo una linea diversa, anche se tradizionale. Non è dalla santità del ministro che discende la santità del sacramento, ma al contrario: dalla santità del sacramento viene la santità dello stesso ministro e della Chiesa intera. Essa è fatta di santi e peccatori, e tutti coloro che sono santi lo sono perché salvati dalla passione di Cristo, nel sacramento della rigenerazione. I sacramenti invece sono santi per se stessi, non per qualche virtù umana.

2. L'intervento di Agostino

Al tempo del suo sacerdozio (391), Agostino trovava in Africa una situazione divisa anzitutto sulla concezione stessa di Chiesa "cattolica". Che cosa vuol dire "cattolica"? Vuol dire "diffusa in tutto il mondo", *per totum orbem diffusam*, rispondevano gli uni: *catholicum nomen ex universitate gentium*. Vuol dire piuttosto "integro", "pieno", *secundum totum*, ribattono i donatisti seguendo l'etimologia della parola greca *kath'olon*. È l'indice della pienezza sacramentale⁷.

E ancora: per i cattolici la Chiesa è anzitutto la *communio sacramentorum*, che può contenere buoni e cattivi; per i donatisti è invece la *societas sanctorum*, dalla quale sono esclusi i peccatori. Essa però, ristretta alla sola Africa, appare ben poco universale, come giustamente obiettano i cattolici.

Stiamo a discutere tra noi dove sia la Chiesa, quando nel vangelo il Signore mostra l'estensione della Chiesa futura dicendo: "il Cristo doveva patire e risorgere il terzo giorno e in suo nome doveva essere predicata la remissione dei peccati a tutte le genti, cominciando da Gerusalemme". E voi, che non volete aver comunione con tutte le nazioni, come potete essere pecore di questo Pastore?⁸

"Catholica", nel pensiero di Agostino, racchiude insieme le due sottolineature che venivano contrapposte. Significa certamente anche "vero", "ortodosso", come intendevano i donatisti. Ma la *societas sanctorum*, partecipe dell'unico battesimo, nel tempo non è ancora purificata del tutto come sarà alla fine: essa vive accanto ai cattivi cristiani nella stessa *communio sacramentorum*, nella comunità di coloro che hanno ricevuto lo stesso battesimo. Ora, il frutto del battesimo stesso è la carità, lo Spirito santo. Come può una Chiesa essere vera e autentica, se poi manca della carità? Ai donatisti manca non il sacramento, ma il suo frutto che è la carità. Questa risposta, osserviamolo bene, si innesta pienamente sulla posizione difesa dai donatisti e la fa evolvere fino al suo giusto fine: la Chiesa deve tendere effettivamente ad essere *societas sanctorum*, e non solo *communio sacramentorum*. Ma ciò che i donatisti non vedono è che vi deve tendere nella carità. Nella "colomba" che scende su Gesù dopo il battesimo si deve intravedere lo Spirito dato in dono, non semplicemente l'acqua purificatrice. Ora lo Spirito dato in dono non è altro che la carità, effusa nei cuori.

Ci dicono: Se non siamo fedeli perché non ci date il battesimo? Se al contrario lo siamo, perché venite in cerca di noi? [...] Ecco, può accadere che uno abbia il battesimo di Cristo, ma non la fede né l'amore di Cristo [...] Non conta nulla il fatto che uno abbia ricevuto il battesimo di Cristo là dove non regna l'unità di Cristo". "Allora che cosa dovrei ricevere ancora da voi?", chiede il donatista. Agostino risponde: "Riceverai la Chiesa, che non hai; riceverai l'unità, che non hai; riceverai la pace, che non hai"⁹.

I due linguaggi non si potevano incontrare, sostanzialmente perché ad essi soggiaceva una differente concezione del sacramento, derivante a sua volta da due diverse tradizioni, quella romana e quella africana. Per

i cattolici il sacramento è una azione di Cristo, che si compie attraverso la Chiesa e il suo ministro. È quindi valido anche se amministrato nell'eresia poiché legato a Cristo. Solo a lui appartiene la *potestas* nel sacramento. Per i donatisti invece è un atto della società dei santi, e non può aver senso fuori dei suoi confini: in esso la *societas sanctorum* comunica la santità sua propria, e lo può fare soltanto attraverso uno dei suoi membri che partecipi di quella santità.

3. "Corpus permixtum"

Agostino si era confrontato con il pensiero in materia ecclesiologica del donatista Ticonio, autore di un trattato di ermeneutica biblica attorno al 390. Ticonio aveva il grande merito di ricondurre anche il problema ecclesiologico all'autorità della Scrittura: era dunque importante cercarne la giusta interpretazione. Egli offriva in proposito sette regole generali. La sua seconda regola parla "del corpo del Signore bipartito". Esso contiene sia Esaù che Giacobbe, sia la luce che le tenebre. E la Chiesa si presenta "nera" e insieme "bella" e solo alla fine del mondo le due parti saranno separate per sempre, o meglio, rimarrà solo la parte buona. I cattivi infatti nell'eternità non apparterranno al Signore: sono quella parte del suo corpo che perirà con la separazione finale.

Agostino vide l'importanza dell'aver riportato la disputa sul piano della Scrittura. "Siete incerti dove sia la Chiesa: è là dove essa è stata fin dal principio [...] La Chiesa [va cercata] non nella propria giustizia, ma nella Scrittura divina: e come era stata promessa, la si vede realizzata"¹⁰. Osservò inoltre che non solo si deve dire che gli ipocriti non saranno con Cristo in eterno, ma che non lo sono neppure ora, anche se sembrano nella Chiesa. E quindi corregge Ticonio: anziché di un corpo bipartito, bisognava scrivere di un corpo "vero e mescolato" o anche "vero e simulato" (*verum atque permixtum, aut verum atque simulatum*).

La soluzione agostiniana si innestava sulla tradizione patristica più antica, che risale già ad Ignazio di Antiochia e ultimamente a Paolo. In questa tradizione, la Chiesa era vista con uno schema di tipo sacramentale su due livelli, che sono la gerarchia visibile e la unione dei cuori, la comunità fisica e la carità, la carne e lo spirito. Nella *communio sacramentorum* viene donata anche la *societas sanctorum*, che ne è come la *res*, la realtà profonda e il fine ultimo, sempre in via di realizzarsi.

Agostino operava inoltre la fondamentale distinzione tra sacramento vero e fruttuoso: il sacramento è vero sempre, in virtù del Signore che ne è l'autore; è fruttuoso solo se comunica anche la santità.

Quanto invece a voi, figli santi, membra della Chiesa cattolica, non avete ricevuto un battesimo diverso [*rispetto ai dotatisti, NdR*] ma l'avete ricevuto con altri risultati [...] infatti avete ricevuto anche l'unità dello Spirito nel vincolo della pace, a condizione - s'intende - che conserviate integro il dono ricevuto e progredendo raggiungete mete più alte¹¹.

La chiarezza che il problema raggiunge ora non si era vista precedentemente: ora infatti viene in chiara luce

come l'unità della Chiesa sia fondata proprio sulla *potestas* di battezzare, che appartiene solo a Cristo: "*per hanc (potestatem) stat unitas ecclesiae*"¹². "Se il Signore avesse trasferito questa potestà nei suoi ministri, ci sarebbero tanti battesimi quanti ministri e non si salverebbe l'unità del battesimo"¹³. Invece: "Battezzate pure Pietro, è Cristo che battezza; battezzate Paolo, è Cristo che battezza; e battezzate anche Giuda, è Cristo che battezza"¹⁴.

La Chiesa è una perché una è la fede di tutti, uno il Dio dal quale proviene, uno il Signore che l'ha redenta col suo sangue e che agisce sempre in prima persona nei sacramenti. Il motivo si trova dunque nella persona stessa di Cristo: essere Chiesa significa essere una sola carne con Cristo, una sola lingua e una sola parola¹⁵. E come essa è resa una, così analogamente è resa santa per la carità effusa nei cuori dei credenti, per il dono dello Spirito. Neppure la sua santità è quindi separabile dalla persona di Cristo. Ne consegue tra l'altro che né l'unità né la santità possono andar mai perdute per la Chiesa, pur nel dilagare delle infedeltà e degli scismi operati dai cristiani.

4. Dove si realizza la Chiesa "una"

Dove si reperisce l'unità della Chiesa? Nel potere ed esercizio delle chiavi, che sono date non ad un solo uomo, ma precisamente all'unità: *non unus homo, sed unitas accepit*¹⁶. Non è in discussione il primato di Pietro, che Agostino riconosce esplicitamente e che considera da anteporre ad ogni insegnamento dei singoli vescovi¹⁷. Ma l'accento va sull'unità, non sulla persona del successore di Pietro.

L'unità si rende visibile inoltre nell'infallibilità che viene anch'essa donata alla *cathedra unitatis*¹⁸. Con questa espressione Agostino intende l'insegnamento della Chiesa universale, non principalmente quello della sede romana. E a questo proposito prende le distanze dal ricorso dei suoi avversari all'autorità di Cipriano. Gli scritti di Cipriano non sono sacra Scrittura. Vanno al contrario anch'essi misurati sulla conformità o meno alla Scrittura¹⁹. Ma la grandezza di Cipriano sta nel fatto che egli sostenne la sua opinione in modo da mantenersi *in pace unitatis*, anche con coloro che pensavano diversamente e da cui dissentiva²⁰.

L'essenziale della questione, che sant'Agostino riuscì a vedere e a preservare, è nel riconoscere che la Chiesa una, la Chiesa santa, è già presente in quella comunità imperfetta che cammina verso la Gerusalemme celeste. Essa è già una in Cristo, già santa per la sua redenzione, ma la debolezza umana rende i suoi membri sempre peccatori e sempre bisognosi di purificazione.

Infine l'unità è visibile nella maternità spirituale, poiché "nel tuo essere uomo hai un solo padre, Adamo, e una sola madre, Eva; nel tuo essere cristiano, il solo padre è Dio, la sola madre è la Chiesa"²¹. "*Una mater ecclesia*": una sola è colei che consente la generazione dei figli santi nella *societas sanctorum*. Essi non saranno limitati da alcun confine, essendo chiamati da ogni parte della terra nell'unità della *catholica*. Ma anche qui la motivazione si trova nel mandato di Cristo, poiché è lui che trasmette agli apostoli la sua stes-

sa missione: evangelizzare tutte le genti e battezzarle nel nome della Trinità una.

Dapprima erano popoli vari, genti numerose; ora è un popolo solo. Perché un popolo solo? Perché una sola è la fede, una sola la speranza, una sola la carità, una sola l'attesa. Infine, perché non dovrebbe essere un solo popolo, se una sola è la patria? La patria è il cielo, la patria è Gerusalemme. Chiunque non è suo cittadino non appartiene a questo popolo; ma chiunque è suo cittadino appartiene all'unico popolo di Dio. E questo popolo si estende da oriente ad occidente, da settentrione fino al mare, nelle quattro parti del mondo intero²².

Ed è ancora opera dello Spirito santo se le molte pietre, con le quali si sta costruendo la casa di Dio

tutte insieme formano un'unica pietra: non vi stupite! È un effetto del cantico nuovo. È un effetto di quel rinnovamento che è frutto della carità. A una tale conformazione ci pressa l'Apostolo e, dopo averci stretti in tale unità, così ci cementa: "Sopportatevi gli uni gli altri nella carità! Sforzatevi di conservare l'unità dello spirito mediante il vincolo della pace". Dove c'è l'unità dello Spirito lì unica è la pietra: un'unica pietra, fatta di molte. In che maniera, da molte che erano queste pietre possono diventare una sola? Sopportandosi a vicenda nell'amore. La casa del Signore nostro Dio è dunque in costruzione e cresce continuamente. A ciò mirano le nostre parole, le letture, la predicazione del Vangelo per tutta la terra. L'edificio è, tuttavia, ancora in costruzione; e, per quanto sia diventata grande questa nostra casa, fino ad abbracciare tante genti, non le ha ancora accolte tutte. Dilatandosi ne ha abbracciate molte, ma è sua missione estendersi a tutte²³.

Agostino riunì nell'immagine della colomba tutte queste note sull'unità della Chiesa²⁴. La colomba del Giordano richiama quella del diluvio anzitutto, poi quella del Cantico dei Cantici (*una est columba mea*)²⁵. Essa è semplice, senza simulazione né violenza, pacifica; non si trova a suo agio nel mondo ed anzi geme di tornare alla patria. Nell'arca vive insieme al corvo, che è invece superbo, amante del mondo e non geme affatto, ma gracchia, avido di fare i propri interessi²⁶. Il corvo, inviato da Noè, non fa ritorno: rimane infatti sommerso dalle acque, prefigurando quelli che cercano un nuovo battesimo ripudiando l'arca e rimanendo vittime, per così dire, della smania di nuove acque. La colomba invece ritorna, in un primo momento perché non trova dove posare il piede e rifiuta di posarsi sulle acque al di fuori dell'arca; in un secondo momento ritorna portando il ramoscello d'ulivo, cioè il frutto della carità²⁷.

La colomba infine, con la sua umiltà, rappresenta bene lo Spirito santo che compie il miracolo di unificare le lingue dell'umanità, disgregate dalla superbia. Essa geme, proprio come lo Spirito con i suoi gemiti inesprimibili²⁸, finché l'unità non sia ristabilita, e chiama a raccolta i suoi piccoli: "Vieni dunque, la colomba ti chiama con i suoi gemiti. Voi, miei fratelli - dice Agostino agli ascoltatori della sua omelia - chiamate gemendo, non polemizzando; chiamate pregando, chiamate invitando cordialmente, chiamate facendo penitenza; dalla vostra

carità comprendano che siete in pena per loro"²⁹.

5. Note conclusive

Le quattro note professate nel Simbolo sono in realtà accomunate dall'unica azione dello Spirito santo, che pervade la Chiesa in varie forme e la rende "sacramento universale di salvezza". Come tutte le altre, la nota dell'unità indica una caratteristica costitutiva, in questo caso l'intima relazione tra le singole parti e il tutto, tra le ultime propaggini e la radice originaria: la Chiesa è "una" come un corpo vivente, capo e membra, nonostante tutte le distanze nello spazio e nel tempo. Con i donatisti, una particolare contrapposizione era stata vista tra l'unità e la santità, quasi che la seconda non si potesse veramente ritrovare senza mettere da parte la prima, separandosi quindi dalla concreta comunione dei fedeli. Ma questa operazione finiva col perdere entrambe le note, costruendo un'improbabile santità separata non solo dall'unità, ma anche dalla carità. Le due note stavano e cadevano insieme! Agostino mise al centro della questione non l'opera degli uomini, fosse pure quella di una comunità di santi, ma quella di Cristo e dello Spirito santo. Solo su questa gli appare possibile fondare tanto la santità della Chiesa quanto la misteriosa unificazione che si opera, anche visibilmente, delle diversità che in essa confluiscono.

Anche il dato dell'appartenenza visibile è stato da Agostino messo in evidenza come importante, proprio per la sua origine profonda. Il "noi" cristiano è un riflesso dell'unità trinitaria e non è mai un "noi" a parte. La fede infatti non può essere mai una fede "a parte". Essa è sostanzialmente una fede "con" la Chiesa e "nella" Chiesa. Un atto che apre i limiti del soggetto singolo e lo trasferisce in un "io" più grande: quello che Agostino ha chiamato la "*catholica*" e, a livello individuale, era stato chiamato da Origene e da Ambrogio l'*anima ecclesiastica*. Pronunciando l'atto di fede, il singolo assume una individualità che è quella della Chiesa intera e, in ultima analisi, dello stesso Cristo. È infatti solo Lui che fa *de pluribus unus*, dei molti una sola persona. Agostino esprime il mistero dell'unità con un invito intraducibile: "*in uno estote, unum estote, unus estote*"³⁰. Tutti noi nella Chiesa siamo *unus*: non solo siamo uniti nel luogo e negli animi, ma siamo - misteriosamente - una sola persona.

Per noi oggi questo rappresenta ancora un risultato significativo. Edificare la Chiesa nella sua specifica nota dell'unità - edificare la Chiesa "una" - non appartiene anzitutto alle opere dell'uomo, ma è - e rimane - un dono dall'alto. Se è opera di Dio, significa che i suoi tempi e le vie stesse della costruzione non sono tutte nelle nostre mani di uomini, per quanto volentieri. Vale anzi quanto già riconosceva san Paolo: "è necessario che gli scismi (*haereses*) accadano" (1 Cor 11, 19)³¹. Non ci si deve illudere e prendere false scorciatoie, che allontanano l'unione piena, della quale solo Dio ha in mano i tempi.

E come le fatiche degli apostoli non sono state che un radunare le genti nel nome di un solo Signore e in vista di un unico fine, *in uno ad unum*, così custodire

l'unità è ancora oggi un'opera affidata anche agli sforzi apostolici dei cristiani. Essa non è un'unità da rifondare, quasi che nel tempo si fosse smarrita. Come ci ricorda il recente Catechismo, questa nota "sussiste, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica"³². Non si potrà dunque che ripartire dalla Chiesa una già esistente, per dilatarla e realizzare la completa unità di tutti cristiani attualmente divisi. Nell'unità già data è possibile accettare le diversità come ricchezze e trasformare le divisioni tra "Chiese" o "comunità ecclesiali" ora separate in diversità tra "chiese locali" dentro l'unità cattolica: che sarà allora - come auspica ancora il Catechismo - sempre più universale³³.

Il gemito e la stessa umiltà della colomba dicono pertanto anche uno stile ecumenico. In tal senso Agostino non poteva convalidare l'ostentata separatezza dei donatisti e continua, loro malgrado, a chiamarli "fratelli": "confessano con noi il Capo ma dal Corpo sono separati. Fratelli, proviamo dolore per loro, come per nostri fratelli. Lo vogliamo o no, sono nostri fratelli. Cesseranno di essere nostri fratelli, allorché avranno cessato di dire: Padre nostro"³⁴.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 24 novembre 2005.

¹ *Il Pastore*, Sim. IX, 12,1; 13,5.

² *Epistola agli Efesini*, 13,1.

³ IRENEO, *Contro le eresie*, I,10,2.

⁴ CIPRIANO, *La preghiera del Signore* 23, citato in *Lumen Gentium* 4.

⁵ *L'unità della Chiesa cattolica*, 5: "episcopatus unus, cuius a singulis in solidum pars tenetur".

⁶ OTTATO, *La vera Chiesa* II,3: "una communionis societas". Ed. Città Nuova, Roma 1988, pp. 96-97.

⁷ "Ex plenitudine sacramentorum".

⁸ *Contra litteras Peliliani*, II,73,164.

⁹ *Sermone* 260 A,2-4.

¹⁰ *Epistola* 93,8-9.

¹¹ *Sermone* 260 A,4: dei primi anni di ministero (393-405).

¹² *Commento al vangelo di Giovanni* 6,6.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ *Ivi*, 7.

¹⁵ Cfr. *Commento al salmo* 37,6.

¹⁶ *Sermone* 295,2.

¹⁷ Su Pietro scrive Agostino: "Quis enim nescit illum apostolatus principatum cuilibet episcopatus praefendum?". Cfr. *Il Battesimo* II,1,2.

¹⁸ "In cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis": cfr. *Epistola* 105,5,16.

¹⁹ Cfr. *Contra Cresconium* II,32,40.

²⁰ Cfr. *Il battesimo* II,1,2.

²¹ Cfr. *De disciplina christiana*, 3.

²² *Commento al salmo* 85,14.

²³ *Commento al salmo* 95,3, dell'anno 412 circa.

²⁴ Lo vediamo in maniera esemplare in una delle omelie sul vangelo di Giovanni, la sesta, dell'anno 407 circa, un'omelia dedicata alle parole del Battista sul Cristo (Gv 1, 32-33): *hic est qui baptizat*. Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni* 6,6-7,13.

²⁵ Ct 6,8.

²⁶ *Commento al vangelo di Giovanni* 6,2-4.

²⁷ *Ivi*, 19-20.

²⁸ Rm 8,26: cfr. *Commento al vangelo di Giovanni* 6,2.

²⁹ *Ivi*, 16.

³⁰ *Commento al vangelo di Giovanni* 12,9.

³¹ Possiamo essere "uniti anche come divisi" (J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*. Paoline, Milano 1987, p. 135).

³² N° 820, che cita il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, 4.

³³ "E speriamo che [quell'unità già presente] crescerà ogni giorno sempre di più, fino alla fine dei secoli": cfr. *Ivi*.

³⁴ *Commento al salmo* 32,II,29, anno 403; citato in *Unitatis Redintegratio*, 3.

ARTE E SPIRITUALITÀ



LA CUPOLA DELL'ASCENSIONE*

Bruno Bertoli

I - Il racconto biblico e la traduzione musiva.

Il mistero pasquale si condensa nella morte e resurrezione di Gesù.¹ La sua risurrezione non è consistita in un ritorno all'esistenza terrena ma nell'ingresso alla pienezza della vita divina: "La risurrezione di Gesù ha la sua dimensione storica nel fatto che essa si realizza in Gesù di Nazareth che è stato crocifisso. Risurrezione significa che "l'obbedienza di Gesù [...] arriva a Dio e Dio l'accoglie, in quanto accoglie presso di sé Gesù".² Per esprimere in qualche modo questo mistero ineffabile si è fatto ricorso all'immagine biblica dell'ascensione, come si legge nella finale del vangelo secondo Marco (16,19) e, più ampiamente nelle due opere di Luca, il vangelo (24,49-51) e gli *Atti degli Apostoli* (1,8-11). Questi ultimi due testi con un breve racconto simbolico, in cui si narra di una elevazione verso l'alto alla presenza degli apostoli, mettono in luce anche un'ulteriore verità teologica: con la resurrezione Gesù non ha abbandonato il mondo terreno; entrato "in cielo", nella divina comunità trinitaria, ha effuso lo Spirito Santo sul primo nucleo della Chiesa, nella quale portare a compimento in modo visibile ma reale la propria opera

redentrica sino alla fine dei secoli: "Questo Gesù - si legge pure nel primo discorso di Pietro - Dio l'ha resuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire" (At 2,32-33).

Nella basilica di San Marco il rivestimento musivo della cupola centrale, risalente all'ultimo quarto del secolo XII, si ispira alla narrazione lucana degli *Atti*, che risulta, però, attualizzata con una geniale reimpostazione. A prima vista si coglie, quasi in un'istantanea, la traduzione scenica degli elementi essenziali del racconto: Gesù benedicente è rappresentato assiso su un arco di luce in un cerchio di cielo stellato, che quattro angeli sostengono e innalzano verso l'alto; al di sotto, gli alberelli evocano il monte degli Ulivi nel quale era stato collocato l'evento; tra gli alberelli i Dodici che vi avevano assistito.

A una osservazione più attenta si scopre, però, che qualcosa non quadra con la pagina degli *Atti*. I Dodici allora non potevano essere dodici: non c'era più Giuda Iscariota, il traditore che si era suicidato. Tra loro, poi, appaiono con il libro dei rispettivi vangeli Marco e



Luca che non ne avevano fatto parte; insieme con loro Matteo e Giovanni sempre con i propri vangeli che ovviamente non erano stati ancora scritti. In parallelo con Pietro, che tiene in mano il segno delle chiavi, figura Paolo, riconoscibile per il tocco iconografico della calvizie, che non fu nemmeno discepolo di Gesù e addirittura perseguitò le prime comunità cristiane. Quasi tutti si mostrano in festa, alcuni, i più giovani, danzanti, laddove nel testo si legge che semplicemente stavano, come stupiti, "fissando il cielo, mentre egli se ne andava": Nemmeno Maria, che qui appare sulla verticale di Cristo nel tradizionale atteggiamento orante, è citata nel testo ispiratore. I due angeli che sono ai lati di lei rappresentano - trasfigurati - i "due uomini" che nel medesimo testo vengono introdotti per rivolgere la parola chiarificatrice ripresa nella scritta. E che ci stanno a fare le sedici figure femminili che appaiono tra le finestrelle? Uno spunto illuminante viene proprio dalla scritta: "*Dicite: quid státis, quid in etere consideratis? Filius iste Dei, Jesus, cives Galilaei, sumptus ut a vobis abiit, sic arbiter orbis, iudicii cura, veniet dare debita jura*" [Dite: che cosa state a fare? che cosa cercate nel cielo? Questo Figlio di Dio, Gesù, come, assunto in cielo, si è allontanato da voi, così verrà, quale arbitro del mondo per il giudizio, a rendere la dovuta giustizia] (cf At 1,11). Essa ci fa capire che tutta la scena squadrata dalla cupola non intende semplicemente richiamare un evento del passato, ma, quasi dando un suo contributo alla liturgia che ne fa "memoria", lo rende sacramentalmente

presente nell'oggi, cerca di attualizzarlo per i fedeli che si succedono nel tempo. Essa intende ricordarci che stiamo camminando in una storia, nella quale attraverso i secoli agisce invisibilmente ma realmente Gesù nostro redentore, consapevoli che alla fine del tempo, prima di essere da lui chiamati a divenire partecipi della sua gloria, saremo tutti sottoposti a giudizio sulle nostre opere. Noi dovremmo, quindi, prepararci a contemplarlo nella gloria, come suggerisce alla nostra intuizione la sua immagine nella cupola, tra Maria Santissima e gli angeli, insieme con gli apostoli, con l'apostolo delle genti, con gli evangelisti, tutti presenti nella pace gioiosa della sua beatitudine. Dovremmo prepararci anche al giudizio, per il quale ci sono già proposti tra le finestrelle i termini: saremo giudicati sulla nostra fedeltà a virtù e beatitudini. Con questa duplice prospettiva veniamo più efficacemente persuasi a impostare nel presente una vita nuova, virtuosa e beatificante.

Tenendo presente gli ultimi tratti della nostra visita ai mosaici della volta occidentale, dalla crocifissione all'*anastàsis* e alla tomba vuota, possiamo fare nostra l'acclamazione dei fedeli al centro della liturgia eucaristica: "Annunciamo la tua morte, o Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta".

II - Esortazione a un'esistenza virtuosa

a) Virtù cardinali

A chi, entrato dalla porta centrale, volge lo sguardo alle finestrelle della cupola, appaiono per prime quat-

tro figure femminili: personificano le virtù cardinali. Si chiamano così tali virtù, perché sono considerate anche dai filosofi antichi ben prima dell'era cristiana come i cardini dell'ordine morale, su un piano puramente naturale. Esse sono accolte dal disegno salvifico realizzato da Gesù Cristo e divengono uno dei punti di riferimento del giudizio finale. Proposte per prime, perché indispensabili a sostenere tutte le altre virtù anche nel cammino verso la santità. Nel mosaico ognuna di esse propone con parole e/o con gesti una particolare applicazione pratica.

La prima è la *Prudentia* [Prudenza], virtù propria della ragione, in base alla quale si valuta ciò si deve fare e ciò che va evitato. La sua importanza è dichiarata nel cartiglio in cui si riporta un emistichio biblico: "*Stabilivit coelos prudentia*" [Sostenne i cieli con la prudenza] (*Pro* 3,19b). Con queste parole è la stessa Sapienza che istruisce il discepolo, ricordandogli che addirittura il Signore per la creazione del mondo si avvale della prudenza. La Virtù personificata presenta, però, due significative figure simboliche: tiene nelle mani due serpenti uno dei quali sembra parlare ai suoi orecchi. Viene alla mente la raccomandazione di Gesù ai discepoli: "Siate prudenti come i serpenti e semplici come le colombe" (*Mt* 10,16b).

Segue la *Temperantia* [Temperanza]. Manifesta la propria funzione, nell'impossibilità di presentare il suo cartiglio, solo con il gesto di versare con una mano acqua in un calice contenente vino³ o, forse meglio, in un bacile arroventato che per difendersi dal calore sostiene con l'altra mano, riparata dal lembo del velo: essa, infatti, è la virtù che modera e governa i piaceri dei sensi e l'effervescenza delle passioni. Qui sembra riferirsi più alla sobrietà e alla continenza che alla pazienza e all'umiltà; sembra alludere alla capacità di raffreddare i vizi della gola e della lussuria, l'impeto dell'ira e dell'orgoglio.

Quanto alla *Fortitudo* [Fortezza], viene citato uno dei più duri salmi imprecatori, tanto violento che rimane escluso dall'uso liturgico, perché senza adeguata esegesi non sarebbe inteso correttamente dai fedeli. È il Salmo 58: condanna i giudici e i governanti che non compiono il loro dovere di rendere giustizia. Nel cartiglio che la Virtù personificata tiene in una mano è riportato, con una leggera modifica formale, il secondo emistichio del v. 7: "*Molas leonum confringet Dominus*" [Il Signore spezzerà le mascelle dei leoni]. Nel testo ebraico l'intero versetto è espresso in forma di invocazione: "O Dio, spezza loro i denti in bocca; rompi, o Signore, le zanne dei leoni"⁴. L'immagine rende bene l'idea dell'energia con la quale la Fortezza deve agire contro il male e, specificamente, come suggerisce il salmo citato, contro coloro che violano i loro gravi doveri istituzionali: la donna afferra per il collo un leone, lo solleva da terra, gli mette senza paura la mano in bocca per scardinargli le mascelle. Una fortezza che in tali casi nella Repubblica Veneta si esercitò sempre con inflessibile rigore. Nel mosaico, invece, non viene illustrato l'impiego della stessa virtù, necessaria, sul piano personale, anche per resistere alle avversità e

per compiere grandi opere di bene.

Il cartiglio che contrassegna la virtù della *Iusticia* [Giustizia] riporta parzialmente l'ultimo versetto del salmo 11: "*Iustus Dominus et justitias dilexit; aequitatem [vidit vultus eius]*" [Giusto è il Signore: amò le azioni giuste; all'equità (guardò il suo volto)]. L'immagine femminile propone da un lato l'emblema classico della bilancia; dall'altro però tiene in evidenza una coppa di cui si intende il significato, leggendo il versetto precedente del medesimo Salmo (secondo la *Vulgata*): "*Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum*" [Farà piovere catene sui peccatori; fuoco e zolfo e vento tempestoso sarà la parte spettante alla loro coppa]. Le due citazioni rilevano, quindi, che la giustizia e la connessa equità non possono non essere amate da Dio, il "giusto", e che, d'altra parte, una terribile pena si scatenerà contro quanti violeranno la giustizia.

b) *Virtù teologali*

Una vita redenta da Cristo non si manifesta soltanto e doverosamente con l'esercizio pur nobilissimo di queste virtù naturali. Propriamente cristiane sono le virtù teologali: la fede, la speranza, la carità. Sono dette anche *infuse*, perché donate da Dio insieme con quella vita soprannaturale che ci è stata trasmessa con il battesimo, il sacramento che ci ha resi "partecipi della divina natura" (*2Pt* 1,4b). Esse "rendono capaci di vivere in relazione con la Santissima Trinità e fondano e animano l'agire morale del cristiano, vivificando le virtù umane"⁵. Nel mosaico proseguono il cammino intrapreso dalle virtù cardinali.

La *Fides* [Fede] riporta nel suo cartiglio due citazioni del Nuovo Testamento. Una appartiene all'apostolo Paolo che nelle lettere alle Chiese di Galazia e di Roma fece propria l'affermazione del profeta Abacuc (2,4b): "*Iustus ex fide vivet*" [Il giusto vivrà in forza della sua fede] (*Gal* 3,11; *Rm* 1,17). Egli intendeva ricordare che la salvezza eterna si raggiunge non con i meriti propri, nemmeno - specificava per i cristiani provenienti dal giudaismo - osservando le norme rituali della legge ebraica, ma accogliendo il dono gratuito della fede nella redenzione operata da Cristo. Tale affermazione fu equivocata in certi ambienti della prime comunità cristiane che ritenevano sufficiente, nonostante le precisazioni di Paolo, una fede di pura accettazione intellettuale della dottrina senza impegno nella vita concreta. Intervenne, allora, con un'altra lettera, Giacomo, il responsabile della prima comunità ecclesiale di Gerusalemme, dichiarando autorevolmente che "la fede, se non ha le opere, è morta in se stessa" (2,17). A Venezia nel secolo XII si riteneva che l'antico fraintendimento fosse ancora attuale e ripetibile anche nel futuro: che convenisse, perciò, chiarirlo pure nel mosaico della cupola. Si riportò quindi anche la seconda citazione, sia pure in versione diversa dalla *Vulgata*: "*Nam fides sine operibus vacua est*" [Certo la fede senza le opere è vuota] (*Gc* 2,17).

Ad aprire il cuore all'attesa e al desiderio della vita eterna in Dio è la virtù teologale della *Spes* [Speranza]

che rasserena il pellegrinaggio terreno. Non siamo i figli del caso e la nostra esistenza non è destinata a scomparire nel nulla. La nuova vita al di là della morte è così evocata nel profetico e poetico libro dell'Apocalisse: "Ecco la dimora di Dio con gli uomini. Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il 'Dio-con-loro'. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno" (21,3-4b). Nel mosaico la figura femminile, che alza gli occhi verso i Dodici lieti nella gloria celeste e allarga le braccia nel gesto dell'accoglienza, esprime l'identità della virtù che essa incarna. Nel cartiglio trasmette ai pellegrini sulla terra una parola di conforto: "*Sperate in Deo, omnis congregatio populi; [...] Deus adiutor noster est*" [Sperate in Dio, o popolo tutto; Dio è il nostro aiuto] (Sal 62,9).

Si presenta come una regina, sontuosamente abbigliata al pari di una *basilissa* bizantina, la *Karitas* [Carità]. È la virtù dell'amore, per la quale "amiamo Dio al di sopra di tutto e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio".⁶ Nel mosaico viene definita *Mater virtutum* (Madre delle virtù), perché informa tutte le altre virtù, cardinali e teologali. Ce lo rammenta il celebre inno intessuto dall'apostolo Paolo:

Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. E, se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova. La carità è paziente, è benigna la carità, non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine (1 Cor 13,1-8).

Nel cartiglio si ricorda con la parola dell'apostolo Pietro un'altra caratteristica di questa regale e materna virtù: "*Fratres, Caritas operit multitudinem peccatorum*" [Fratelli, la Carità copre una moltitudine di peccati] (1Pt 4,8b).

c) Beatitudini e virtù

Nella cupola sono proposte anche altre virtù. Sono quelle connesse alle beatitudini evangeliche, sette delle quali costituiscono il prologo del manifesto programmatico enunciato da Gesù - secondo Matteo - all'inizio del suo ministero; l'ottava - come vedremo - è citata dal discorso parallelo riferito da Luca. Sono tutte espone nei cartigli tenuti in evidenza dalle figure femminili che personificano le virtù praticate da coloro cui sono riferite le promesse. Le beatitudini, quindi, non si riducono soltanto a dichiarazioni che illuminano, incoraggiano, confortano: impegnano in un serio cammino operativo, quello appunto contrassegnato dall'esercizio della virtù. Le possiamo vedere e ascoltare proce-

dendo, in senso orario, da sud ovest a nord-est.

1. "*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum*" [Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli] (Mt 5,3). I poveri nello spirito si considerano piccoli di fronte all'infinita grandezza di Dio, si comportano umilmente nella loro preghiera e nella ricerca della sua volontà. *Humilitas* [Umiltà] è la virtù suscitata dalla beatitudine: guarda a terra (*humus*), di cui sa di essere intessuta, si muove veloce e leggera, perché non si sente legata da smanie di superba grandezza, alza il braccio destro a indicare l'alto, il regno dei cieli, di cui è già spiritualmente partecipe.

2. "*Beati mites, quoniam possidebunt terram*" [Beati i miti, perché possederanno la terra] (Mt 5,4). *Benignitas* [Mitezza] è la virtù che impegna gli umili nei confronti del prossimo. Essi non sono orgogliosi, né arroganti: rappresentati dalla figura femminile che con il gesto della mano esprime la disponibilità al dialogo e al servizio. "Erediteranno la terra", secondo la citazione del salmo 37,11, e - come aggiunge il suo secondo emistichio - "godranno di una grande pace".

3. "*Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*" [Beati quelli che piangono, perché saranno consolati] (Mt 5,5). Da consolare erano - secondo le profezie di Isaia - gli Israeliti che soffrivano ancora per l'esilio di Babilonia (Is 40,1.9-10) e quanti, ritornati a Gerusalemme, si trovarono a piangere sulle rovine del tempio e alle prese con la ricostruzione della città (Is 61,1-4). Il consolatore di altre lacrime sarebbe stato il futuro Messia. È Gesù che promette il conforto del Padre⁷ a quanti piangono per i loro peccati e sono in attesa del perdono salvifico. Ed è la *Compunctio* [Compunzione] che, con il volto angustiato e con la mano con cui stringe la veste aderente al collo, diviene l'espressione intima del dolore.

4. "*Beati qui esuriunt et sitiunt, quoniam saturabuntur*" [Beati quelli che hanno fame e sete, perché saranno saziati] (Mt 5,6). Il testo dell'evangelista Matteo, dal quale è tratta parzialmente la citazione, precisa che ad essere saziati saranno quanti anelano alla giustizia: con l'implicito riferimento alla giustizia corrispondente alla volontà di Dio, in contrasto con quella ipocritamente dichiarata da scribi e farisei che Gesù condannerà. La scritta, invece, si riferisce agli affamati e agli assetati in senso proprio, come si legge nel passo parallelo di Luca (6,21). E, infatti, la virtù, *Abstinencia* [Astinenza] che annuncia la beatitudine, tiene nelle mani da una parte tre pani e dall'altra un'ampolla da cui sta versando l'acqua.

5. "*Beati misericordes, quoniam misericordiam consequentur*" [Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia] (Mt 5,7). *Misericordia* è chiamata la virtù corrispondente alla beatitudine: la donna che la personifica, significativamente compone con le dita della mano sinistra il monogramma di Cristo. Indica, in tal modo, che la misericordia va esercitata secondo l'esempio di Gesù il quale dimostrò sempre pietà per gli infelici, perdonando i peccatori pentiti e soccorrendo i bisognosi. La mano sinistra sembra inoltre addita-

re la scritta *Qui miseretur in hilaritate* (chi fa opere di misericordia le compia con gioia): è la raccomandazione che l'apostolo Paolo rivolse ai cristiani di Roma (Rm 12,8) e che viene qui trasmessa ai cristiani di ogni tempo e di ogni luogo.

6. "*Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*" [Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio] (Mt 5,9). Il testo greco della beatitudine è meno fraintendibile rispetto alla traduzione latina della *Vulgata*: non vuol dire semplicemente "pacifici", "tranquilli", "amanti della pace", ma "operatori di pace". L'esortazione a fare opera di pace sollecita all'esercizio attivo e impegnato per la pace: atteggiamento che attirerà l'amore di Dio, otterrà l'adozione a figli da Lui amati. L'immagine, invece, interpreta il latino della *Vulgata*: alla donna viene dato il nome di *Patientia*. [Pazienza].

7. "*Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*" [Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio] (Mt 5,8). Nemmeno il senso biblico dell'espressione "puri di cuore" coincide con l'interpretazione che se ne dà nella cultura corrente di ieri e di oggi. Nell'Antico e nel Nuovo Testamento essa si riferisce all'onestà della vita alla quale è orientato innanzitutto il cuore, vale a dire l'interiorità delle persone, e che non si riduce quindi a formalismi e a manifestazioni esteriori. Nel mosaico è assunta nella particolare accezione di castità. E *Castitas* [Castità] è il titolo attribuito all'immagine ritratta nel gesto di indicare il cielo, il compimento escatologico della visione beatifica promessa.

8. "*Beati eritis, cum vos oderint homines*" [Beati sarete, quando gli uomini vi odieranno] (Lc 6,22). Questa è la beatitudine che si legge nel vangelo secondo Luca, ma corrisponde a quella riportata come nona in Matteo. Ambedue sono rivolte ai discepoli che saranno sottoposti a dure prove. Luca menziona in particolare le prove dell'odio, del rifiuto, dell'insulto, subite "a causa del Figlio dell'Uomo", per la loro fedeltà a Gesù Cristo. Non dovranno temere, ma rallegrarsi ed esultare, perché "sarà grande la ricompensa nei cieli" (cfr. v. 23). Il volto della Virtù non esprime gioia ed esultanza, come provarono gli apostoli processati dinanzi al sinedrio: "lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù" (At 5,41). Non dimostra nemmeno paura o dolore. Il suo nome è *Modestia*, quasi a raccomandare misurata serenità nelle prove.

9. "*Beati qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*" [Beati quelli che patiranno persecuzione a causa della giustizia] (Mt 5, 10a). La ragione della beatitudine è enuncata nel secondo emistichio: "perché di essi è il regno dei cieli". Ai discepoli, che seguono Gesù nella sua giusta via fino a subire le sue stesse persecuzioni, è garantita la partecipazione alla sua resurrezione. Stabilisce questo rapporto con Gesù la Virtù che con la mano destra, con cui tiene il rotolo della beatitudine, riesce a stringere un clipeo su cui è impressa l'immagine del volto di Lui dietro il quale spiccano le estremità dorate dei due bracci della croce. Con la sinistra presenta un clipeo più piccolo in cui è raffigurata una testa femminile dalla quale spiccano

dei raggi. Non rimane implicita la considerazione che nelle persecuzioni si rende necessaria la perseveranza: è pure qui la Virtù raffigurata che la richiama con il suo proprio nome *Constantia* [Costanza] e ricorda, tenendo nell'altra mano un secondo cartiglio, la parola di Gesù: "*Qui perseveraverit usque in finem salvus erit*" [Chi persevererà sino alla fine sarà salvo] (Mt 24,13). Il senso di questa salvezza finale è ben sintetizzato nell'inno che si canta oggi nel prefazio della festa liturgica dell'Ascensione:

Il Signore Gesù, re della gloria, vincitore del peccato e della morte [...], giudice del mondo e Signore dell'universo, non ci ha abbandonati nella povertà della nostra condizione umana, ma ci ha preceduti nella dimora eterna, per darci la serena fiducia che dove è lui, capo e primogenito, saremo anche noi, sue membra, uniti nella stessa gloria.

III - Il lieto annuncio

Nel mosaico della cupola si dà rilievo anche a un altro aspetto: nella povertà della nostra natura umana non c'è soltanto da contemplare il cielo che ci attende: c'è elargita anche la grazia di vivere in una terra che si può rinnovare.

Nei pennacchi della cupola Marco, Matteo, Giovanni e Luca appaiono seduti al proprio scrittoio, impegnati a iniziare l'opera integrale che la Chiesa ci ha consegnato: nel libro che hanno dinanzi a sé si legge il primo versetto dei loro vangeli, nei quali risuona la Parola di Dio per la nostra salvezza e si manifesta l'opera di Gesù Cristo per la nostra redenzione, come nota la scritta: "*Sic actus Christi describunt quattuor isti*" [Così questi quattro descrivono le gesta di Cristo]. È il lieto annuncio da diffondere in tutto il mondo e da predicare a ogni creatura (cfr. Mc 16,15). Negli stessi pennacchi, al di sotto degli evangelisti, appaiono quattro splendidi personaggi, che raffigurano con immagini della cultura ellenistica i "geni" dei fiumi. Si riportano i loro nomi: Fison, Ghion, Tigri ed Eufrate, i fiumi più grandi ricordati dalla mitologia e dalla storia. Li abbiamo già incontrati innanzitutto nella scena della creazione, dove si raffigura il primo uomo condotto nel giardino dell'Eden. Ora sono presentati con un atteggiamento analogo a quello assunto anche nelle sculture della facciata, ma con uno stile assai più raffinato. Un po' faticosamente tengono in mano un bastone, che li aveva ovviamente aiutati a fare un lungo cammino, ma che in questo momento li ingombra, perché stanno versando l'acqua contenuta nelle loro anfore. È la traduzione di Genesi 2,10-14, dove si narra che l'abbondanza straordinaria di acque dell'Eden, dopo aver garantito la paradisiaca efflorescenza del giardino, dava origine ai quattro fiumi che fecondano il mondo intero. Nel mosaico trasmettono un nuovo messaggio: l'incommensurabile ricchezza della rivelazione cristiana annunciata dai vangeli è come l'acqua che irriga e disseta: reca vita e letizia a ogni generazione dell'umanità. Basta che operino gli irrigatori. La discesa dello Spirito, che ne susciterà la dinamica presenza, è illustrata nella cupola della Pentecoste.

* Tratto dal volume in via di pubblicazione: B. BERTOLI, *La basilica di San Marco*, ed. Studium Cattolico Veneziano.

¹ Con la morte e sepoltura di Gesù "Dio giunge definitivamente all'uomo", con la resurrezione "giunge definitivamente a Dio". L'espressione è di Karl Rahner (in *Zur theologie des Todes*) citata da W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, 1975, Queriniana, p. 205.

² *Ivi*.

³ Cfr. G. TIGLER, *Il portale maggiore di San Marco a Venezia*,

Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 1995, p. 235.

⁴ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, EDB, Bologna 1983, pp. 165, 169.

⁵ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, n. 384.

⁶ *Catechismo della Chiesa* cit., n. 388.

⁷ Nel versetto citato, "saranno consolati" rappresenta un "passivum divinum", ossia una forma verbale coniugata al passivo, nella quale si intende che l'azione ha Dio come soggetto.



IN MEMORIAM

RICORDO DI MONS. LUIGI SARTORI

Mario Gnocchi

Il 1 maggio scorso è tornato presso la casa del Padre mons. Luigi Sartori, legato a don Germano da una lunga amicizia e dalla grande passione ecumenica. In una conferenza presso il Centro Pattaro pochi mesi dopo la morte di don Germano, ne ricordò il ruolo avuto nell'ecumenismo in Italia; più volte in seguito egli prestò la sua preziosa e cordiale collaborazione al nostro Centro. Mario Gnocchi è Presidente nazionale del SAE. (N.d.R.)

Nell'estate del 1965, alla seconda sessione ecumenica del SAE, alla Mendola, una delle relazioni teologiche fondamentali - sull'ecclesiologia della *Lumen gentium* - era di don Luigi Sartori. Nell'estate del 2005, a Chianciano, ad aprire con un'intensa riflessione sulla fede la quarantaduesima sessione, era ancora lui, don Luigi - provato nel fisico dalla malattia che l'aveva costretto ad anni di limitata partecipazione, ma inalterato nel vigore e nella passione della mente e del cuore - che esordiva dicendo: "Ogni giornata per me è un ricominciare tutto da capo". E tre mesi dopo, scrivendo in una sua lettera che da quel momento aveva ripreso con nuovo slancio la propria attività, aggiungeva: "Dopo, pago le fatiche... Ma son felice". Ho ricordato questi episodi non solo perché la figura di don Luigi è per me indissolubilmente legata alla storia del SAE, ma perché possono rivelare alcuni tratti caratteristici della sua persona e della sua vita: la continuità di un percorso intellettuale e spirituale e, al tempo stesso, la freschezza di un continuo rinnovamento; l'inesausta dedizione, pagata anche a caro prezzo, del maestro e del testimone, e la "felicità", vorrei dire l'evangelica gioia, del far parte agli altri, attraverso questo magistero e questa testimonianza, della propria vitale esperienza di credente sempre in cammino.

Studio e servizio, ricerca e donazione, tensione contemplativa e sollecitudine per le esigenze delle persone e della comunità ecclesiale si sono costantemente intrecciati in Sartori, fin dagli anni romani del suo dottorato teologico (conseguito con una tesi su *Blondel e il cristianesimo*), quando, alloggiato presso una parrocchia di Primavalle, si era trovato immerso nella realtà quotidiana di una borgata popolare.

Questa sensibilità pastorale e questa generosa disponibilità a mettere in comune il dono ricevuto di sapienza hanno fatto sì che la sua teologia, travalicando (ma non disertando) i confini della pura ricerca scientifica, si trasfondesse non solo nell'insegnamento scolastico, ma in un più largo impegno formativo, che si può chiamare di divulgazione solo intendendo il termine nella sua accezione più alta, cioè di promozione di una maturità teologica e spirituale nel popolo di Dio. La cristallina chiarezza e l'efficacia espressiva della sua parola nascevano infatti da una pro-

fonda dottrina e dal possesso di sicuri strumenti ermeneutici e dialettici, affinati in una costante apertura alle acquisizioni delle scienze umane; e nella genialità di certe sue illuminanti prospettive emergeva a nuova attualità il deposito sapienziale della tradizione (basti pensare a certe sue riproposizioni del pensiero di Tommaso d'Aquino).

Allo sviluppo degli studi teologici, d'altra parte, don Luigi ha contribuito su molteplici fronti, dalla conduzione della rivista "Studia Patavina" alla presidenza dell'Associazione Teologica Italiana, di cui è stato tra i fondatori; dall'insegnamento in vari istituti di scienze religiose all'assidua collaborazione a molte riviste.

Due erano le coordinate tra cui si muoveva il suo pensiero: il Mistero e la storia, l'inesauribile ricchezza della Parola di Dio che trascende e ammutolisce ogni nostra parola e il travagliato cammino umano in cui quella Parola sempre nuovamente si incarna, si rivela e si fa cercare. In questa tensione tra pienezza e frammento, tra storia ed escatologia, l'esperienza di fede - ed era innanzi tutto la sua personale esperienza - gli si rivelava come incessante itinerario, sempre esposto alla prova della crisi e alla grazia della rinascita. Un itinerario in cui ciascuno è responsabilmente coinvolto, ma mai solo: il nostro cercare, amava ripetere, è sempre un *concernere*, e il nostro credere un "concredere", che ci lega agli altri nella dimensione del tempo e in quella dello spazio; la fede è "una processione storica di credenti"², la parola di Dio ci raggiunge attraverso le parole dei fratelli, e le si è fedeli nel "consenso" e nella comunione. Non c'è fede senza tradizione, e non c'è fede senza dialogo.

Il tema del dialogo ha attraversato tutta la riflessione di don Luigi: dialogo inteso non come mero strumento o espediente tattico, ma "come forma di vita", come "traguardo ideale, di perfezione e di maturità, della persona umana e cristiana", avente il suo modello supremo - lo diceva "balbettando" - nella vita trinitaria; dialogo che è "sforzo di sintonia con l'azione invisibile dello Spirito di Cristo, a servizio dell'uomo considerato nella sua interezza e profondità radicale"³. E il dialogo non è stato soltanto oggetto della sua riflessione, ma dimensione interna della sua ricerca e pratica della sua vita: la sua parola era sempre in qualche modo scaturente da un ascolto e protesa a una risposta. Egli è stato un uomo veramente dialogico.

Alla dimensione dialogica della testimonianza cristiana aveva visto aprirsi la Chiesa del Concilio Vaticano II; quel Concilio cui aveva appassionatamente partecipato come perito, addetto in particolare alla sala stampa (lì, diceva, aveva imparato a tradurre i sottili concetti teologici in termini comprensibili anche ai non specialisti). E all'orizzonte ideale del Concilio, in un dinamico rapporto di fedele esegesi e di sviluppo prospettico, ha fatto costante riferimento il suo pensiero.

Negli anni e nello spirito del Concilio - e grazie al coincidente inizio dell'impegno nel SAE, a cui era stato chiamato da Maria Vingiani - avveniva quel deciso orientamento ecumenico che avrebbe poi sempre più fortemente improntato la sua riflessione e la sua esperienza di fede. Nella prospettiva ecumenica si realizzava per lui - come egli stesso scrive - "una autentica conversione teologica"⁴, anzi la scoperta di una vocazione: "È proprio l'impegno nell'ecumenismo" - sono ancora sue parole - "che mi ha condotto a scoprire la vocazione segreta della mia vita, e che mi ha aperto a problematiche ancora più ampie, vale a dire a quel nodo dei nodi che, a mio parere, sta nell'auspicata ma non ancora realizzata riconciliazione tra fede e modernità (ovviamente sulla base di adeguato e rinnovato discernimento critico)"⁵. Nella dimensione ecumenica egli ha riconosciuto il dinamismo più autentico e vitale della fede cristiana: "Chi non ha un'apertura di orizzonte ecumenica, senza limiti, della propria fede, non ha ancora la fede vera o, almeno, la fede biblica"⁶. Molteplici sono stati gli ambiti, nazionali e internazionali, in cui questa vocazione ecumenica si è esplicata: come esperto della CEI, come consultore del Segretariato per l'unità dei cristiani, come membro di "Fede e Costituzione" (in quest'ultima veste ha partecipato ai lavori di diverse assemblee, compresa quella di Lima del 1982 da cui è uscito il BEM, l'importante documento su Battesimo, Eucaristia e Ministero). Ma credo si possa dire che il luogo del suo più costante e affezionato impegno ecumenico sia stato proprio il SAE, di cui ha ininterrottamente accompagnato il cammino per più di quarant'anni. Di questo suo infaticabile servizio all'attività dell'associazione fondata da Maria Vingiani rimane un'imponente documentazione negli atti delle sessioni di formazione ecumenica; imponente eppure incompleta, non solo perché vi andrebbero aggiunti i numerosi contributi da lui offerti ad altri incontri nazionali e locali, ma anche perché i testi scritti non sempre restituiscono tutta la ricchezza e l'incisività dei suoi interventi, molti dei quali quasi improvvisati, con prodigiosa capacità di sintesi e di rielaborazione creativa, a conclusione di ogni convegno. Ma c'è qualcosa di ancor più profondo, di cui rimane traccia, più che in documenti oggettivi, nel cuore e nella vita di tanti: ed è la trama di relazioni personali e di amicizie che nel SAE e nell'esperienza ecumenica sono nate. Amicizie vissute nella loro semplice, festevole e consolante autenticità umana, ma insieme - entro e oltre questa - nella trasparenza di una realtà più grande, cioè di quella comunione di grazia che oltrepassa ogni steccato confessionale e ogni divergenza dottrinale. Quella comunione nell'amore che è - non si stancava di ripetere don Luigi - l'approdo e la verifica ultima dell'ecumenismo, come di tutta la vita cristiana.

Ciò non significava, per lui, ignorare o stemperare le divergenze, i nodi irrisolti, le questioni che ancora dividono le Chiese nell'espressione della medesima fede: al contrario, egli ha sempre insistito sulla necessità di affrontare tali questioni con chiarezza critica e confronto aperto. Significava però, non sull'onda di una facile emotività ma proprio sulla via di un rigoroso percorso teologico, saper guardare più in alto e più in profondo: "L'ecumenismo non è un patteggiare sulla fede, ma un cercare l'unità a livello più alto: in Dio, nel suo mistero, nella sua grazia e nella speranza del futuro"⁷.

Ecco, la speranza. Don Luigi è stato un grande testimone della speranza. Quella speranza che illuminava la sua visione della storia e il suo impegno nella Chiesa, ma che innanzi tutto era intimo respiro della sua vita e trasparenza del suo sguardo. Quella speranza che lo rendeva capace di accogliere ogni giorno come un avvento e una promessa, di percepire nel travaglio del presente la germinazione della novità futura, di scrutare possibili varchi oltre ed entro le inerzie e le resistenze delle situazioni, degli uomini e delle istituzioni, e di vivere anche i momenti di oscurità e di arresto come segni dell'umana debolezza in cui si manifesta la grazia di Dio. Nella speranza, egli ben sapeva e sperimentava, la luce dell'approdo finale rischiarava già i crepuscoli del paziente cammino.

Nella speranza e nell'amore: "Nell'amore [...] si può fare già qui e ora una certa esperienza della totalità e della pienezza. Del resto ogni 'tensione a', ogni desiderare, ispira già effluvi anticipati della realtà finale cui si dirige"⁸. Si può ben dire che l'amore - l'amore primo e gratuito di Dio e la sua irradiazione in ogni frammento creaturale - sia stato il fuoco interno della vita e della ricerca di Sartori; e dico fuoco nel duplice senso della parola: cioè sorgente di luce e di calore, ma anche punto di convergenza radiale, a cui tendevano il suo pensiero e la sua contemplazione, la sua teologia e la sua spiritualità. Con una concentrazione sempre più intensa: non è un caso che una delle ultime opere da lui curate sia stato il volume *Per una metafisica dell'amore*. Ne sentiva avvolta la propria e ogni altra esistenza, ne avvertiva il riflesso in ogni bellezza e in ogni palpito vitale (c'era in lui, come una segreta falda sorgiva, un animo di poeta), ne portava in cuore la gioia e la gratitudine. Nel fuoco di questo amore, "che brucia e non consuma né si consuma"⁹, don Luigi ha percorso con straordinaria limpidezza di cuore anche il lungo, doloroso tragitto finale della sua esistenza; sapendo che, "se anche il nostro uomo esteriore si va disfaccendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno" (2Cor 4,16). Fino al giorno senza tramonto.

¹ *La fede di Abramo*, in AA.VV., *Se avete fede come un granello di senape*, Ancora, Milano 2006, p. 21.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Teologia ecumenica*, Saggi, Gregoriana, Padova 1987, pp. 99,102,108.

⁴ *Per una teologia in Italia. Scritti scelti* a cura di Ermanno Roberto Tura, vol. I, Messaggero, Padova 1997, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ *La fede di Abramo*, cit., p. 21.

⁷ *Una mentalità ecumenica. Luigi Sartori a colloquio con Giampiero Ziviani*, Ancora, Milano 2006, p. 120.

⁸ *Per una metafisica dell'amore*, I.S.E., Venezia 2005, p. 276.

⁹ *Ibid.*, p. 277.

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XX, n. 2 - Aprile-Giugno 2007 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



UN POPOLO SARCEDOTALE

Gaudenzio Zambon

pag. 1



LA CUPOLA DELL'ASCENSIONE

Bruno Bertoli

pag. 9



LA CHIESA "UNA" IN SANT'AGOSTINO

Giorgio Maschio

pag. 5



RICORDO DI MONS. LUIGI SARTORI

Mario Gnocchi

pag. 14

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

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

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

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marta Artico, Marco Da Ponte,
Serena Forlati, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini, Paolo Emilio Rossi,
Francesco Trentini*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

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