

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. 3 - Luglio-Settembre 2007 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



IL FONDAMENTO DELLA FEDE*

† Germano Pattaro

Nella celebrazione eucaristica del 22 luglio ricordiamo Maria Maddalena come la testimone privilegiata della risurrezione. L'eucaristia è la celebrazione più alta della risurrezione di Cristo: perché in essa la morte rimane, ma tutto si compie nella risurrezione e nella speranza. Preghiamo insieme il Signore perché ci dia la gioia e la certezza che questa risurrezione ci è donata e costituisce la speranza della nostra vita. È questo il pensiero dominante, che rende tranquillo fino alla radice il nostro cuore, perché nella risurrezione si compie interamente quello che il Signore ha voluto darci, quello che noi nel Signore dobbiamo vivere e quello che nel Signore e dal Signore possiamo aspettarci: essere risorti con lui che si definisce come il primogenito di una nuova generazione.

Le due pagine proposte dalla liturgia della Parola - quella del Canticum dei Cantici (3, 1-4) e quella del Vangelo (Gv 20,1.11-18) - si incontrano e commentano l'una è come commentare l'altra. Il Canticum propone l'immagine dello sposo e della sposa: l'immagine, cioè, di Dio, che è lo sposo, e di Israele, il suo popolo, che è la sposa. Stabilisce, il Canticum dei Cantici, qual è il rapporto di Dio con l'umanità che egli ha scelto; come questa umanità è da lui invitata a cercarlo, ad essergli sposa perché egli è lo Sposo. Naturalmente, quello che si compie nella dimensione del popolo deve diventare anche lo stile di ciascuno di noi dentro di esso.

Però l'insegnamento che ci viene dal Canticum non riguarda soltanto il rapporto tra Dio e l'anima, ossia tra Dio e ciascuna anima: perché è la vita dell'intera comunità cristiana che ogni anima vive dentro di sé nell'incontro con il suo Dio. Anche in Maria di Magdala noi cerchiamo non tanto ciò che è stata lei, quanto ciò che dobbiamo essere noi, quelli che sono stati prima di noi, quelli che verranno dopo di noi, al modo come è

stata Maria di Magdala nel rapporto con il suo Signore: incominciando, se vogliamo, dalla prospettiva del Canticum dello sposo e della sposa.

Stando al vangelo, la beatitudine di Maria di Magdala consiste nello stare presso Cristo, che era già morto e, ai suoi occhi, irrimediabilmente morto e solo morto; come i discepoli di Emmaus, i quali pensavano a Cristo morto, già morto, irrimediabilmente morto. Però Maria pensa a lui: il suo cuore sta presso Cristo Gesù. Questa donna è stata conquistata da Cristo ed il suo cuore fa attenzione solo a lui; anche se ormai essa non sa più che cosa pensare, perché sta lì a piangere presso la tomba di colui che essa chiama: "Signore" (v. 15), perché è il Signore e il Maestro della sua vita.

Questo particolare del testo ci fa capire che fondamento della fede, più ancora che sapere qualcosa su Cristo (fosse pure che è risorto), è avere il cuore occupato da lui. Se non si ha il cuore occupato da lui, ma si hanno solo pensieri su di lui, non serve a niente. La prima condizione perché il Signore ci dia notizia di sé e si presenti a noi è che noi si sia interamente occupati da lui: anche se i nostri pensieri su di lui sono ancora incerti o non definitivi o perfino infidi.

Si può piangere, dentro alla tribolazione della fede, come Maria, e non sapere se questo Dio è davvero il Dio della nostra vita o se dobbiamo cercarne un altro, se mai ci sia; però il nostro cuore è nella direzione di lui; magari lo consideriamo solo come un morto che sta lì inerte, magari non riusciamo a credergli fino in fondo, ma pur in fondo ci accorgiamo che se non crediamo a lui non sapremmo a chi credere, perché egli ha conquistato il nostro cuore.

L'atteggiamento più importante è questo: non nel sapere qualcosa su Cristo sta il fondamento della fede, ma nell'avere il cuore occupato da lui. Noi, invece, abbiamo la mente occupata da pensieri su Dio - magari

sappiamo tutti i pensieri che si devono fare, sappiamo il catechismo a memoria, un po' più un po' meno - ma non abbiamo il cuore occupato da lui. Questa è la *prima* indicazione che ci viene da questo brano del Vangelo.

La *seconda* indicazione riguarda il modo in cui questa donna sta accanto a Gesù. Essa dice: me l'hanno portato via; non dice: è risorto. Non ha dubbi: è morto; e piange. È così coinvolta in questo avvenimento da sentire che la sua vita perde di significato, cioè vive questa sua domanda su Dio in modo drammatico. Dio è così importante per lei che lei mette in gioco interamente la sua vita: il riso e il pianto, la gioia e il dolore, la pace e la disperazione dipendono dal trovare o meno Dio. Anche qui possiamo domandarci se davvero Dio è così importante e decisivo per la nostra vita; se riguardo a Dio noi siamo coinvolti al punto che su di lui nasca il riso o il pianto, la gioia o la disperazione, la quiete o la mancanza di speranza. Domandiamoci se Dio è importante al punto che su di lui noi ci giochiamo interamente la nostra vita, cioè se noi siamo gli appassionati di lui. I cristiani dovrebbero essere gli "appassionati di Cristo".

Che cosa dichiara questa donna per esprimere il dramma che sta vivendo? Dichiara Gesù, anche se morto, Signore della sua vita. Ormai ha conosciuto lui e non ci sarà posto per nessun altro, anche se non è proprio sicura fino in fondo. Qualcosa di simile era accaduto, qualche tempo prima, anche alle guardie mandate dai farisei per prendere Gesù (cfr. Gv 7,44-52); siccome ritornano senza averlo arrestato, i sommi sacerdoti chiedono loro perché non lo hanno fatto e le guardie rispondono: "Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!" (v. 46). Non hanno detto: non abbiamo mai sentito parlare di Dio in modo così grande; oppure: abbiamo ascoltato il Figlio di Dio; hanno detto proprio: abbiamo ascoltato un uomo parlare e nessun uomo noi l'abbiamo sentito parlare come lui. Gesù per loro era solo un uomo, eppure sentono che quest'uomo è decisivo. Proprio come Maria Maddalena. Essa sente che quest'uomo è decisivo e lo chiama "Signore": è un uomo che ha a che fare con Dio, che sta dalla parte del Signore, del cielo; è un uomo che ha detto parole che vengono da altrove. Lei non sa bene fino in fondo chi sia, ma non vuole perderlo e, per quanto le è dato, desidera anche in morte averlo vicino: chiede dove è stato portato, disposta a fare qualsiasi cosa pur di trovarlo. Ecco la fede.

Il testo ci presenta altri personaggi: due testimoni, gli angeli, e Gesù, che si presenta, ma non viene riconosciuto. Accade così in tutti gli episodi in cui Gesù si mostra dopo la risurrezione: non viene riconosciuto subito, ma solo dopo aver detto delle parole o dopo aver compiuto un gesto, come accade ai discepoli di Emmaus e perfino a Pietro (nell'apparizione sul lago di Tiberiade: Gv 21,1-8).

Anche Maria di Magdala non lo riconosce subito. In che modo questo Dio, questo Gesù risorto si fa riconoscere? Si fa riconoscere perché *chiama*. In definitiva, l'attenzione di questa donna sul suo Dio fa sì che a sua

volta Dio faccia attenzione a lei. Maria aveva già fatto attenzione a Cristo, e Cristo le si dichiara finalmente come il "tuo Dio", il Risorto, chiamandola per nome: "Maria!" (v. 16).

Molte volte ci chiediamo: come aprirci la strada verso il Signore? Come camminare verso di lui perché lui si dichiari finalmente a noi? Come rendere più certa e sicura la nostra fede? Come toglierci dall'imbarazzo e dal dubbio, cioè come preparare un momento, un Natale, in cui il Signore si mostri a noi? Questo brano evangelico ci indica un modo: piangere per averlo perduto, piangere perché non si è sicuri, appassionarsi fino al punto da sapere che egli è tutta la nostra vita.

Ricordiamo che tutto il vangelo di Giovanni è imperniato su questa certezza: il buon pastore conosce le sue pecore ad una ad una e, quando egli le chiama, esse rispondono perché riconoscono la sua voce. Maria si sente chiamata e lo riconosce subito. Non lo riconosce per il fatto di averlo visto; lo riconosce perché lo sente, nella sua parola. È una parola nella quale lei sente la forza di Gesù, perché la parola di Dio è una parola che porta potenza, porta conversione, salvezza; è una parola piena di grazia, piena di Dio: nella Parola di Dio si incontra Dio.

Questo vale anche per noi: l'incontro con Dio non consiste nel vederlo! Quante volte desideriamo vederlo! Ci capita di sperare che si faccia vedere almeno un paio di volte nella vita, quando si comincia ad avere l'età della ragione, per poter indirizzare la propria vita, e prima di morire, tanto per essere sicuri di non avere sbagliato strada: se si mostrasse un poco! In realtà Dio si mostra, ma siamo noi che non lo riconosciamo, come i discepoli di Emmaus: lo riconosciamo solo dopo, solo dopo avere riconosciuto la sua Parola.

Nella parabola del ricco epulone Abramo dice: "Se non ascoltano Mosè e i profeti, neanche se uno resuscitasse dai morti saranno persuasi" (Lc 16,31); se non hanno ascoltato i profeti, cioè la Parola di Dio, non serve fare miracoli, perché vuol dire che Dio non è stato riconosciuto. Maria, invece, lo ha riconosciuto nella Parola. Se insistiamo tanto sulla Parola, non è per seguire la moda di oggi, la grande riscoperta del Concilio; ma perché questa è la sostanza stessa della nostra vita cristiana. Nella sua Parola noi veniamo riconosciuti ed in questa Parola noi Lo riconosciamo.

In apertura, riferendoci al Cantico dei Cantici, abbiamo precisato: il rapporto non riguarda l'anima e il suo Dio, ma Dio e il suo popolo. Non è mai un fatto privato. Analogamente nell'incontro tra Maria Maddalena e il Risorto. A Maria Cristo non dice: fortunata perché mi hai visto! - bensì: "Va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro" (v. 17). Cristo si fa riconoscere affinché lei lo faccia conoscere, non affinché lo tenga per sé. La chiama per inviarla, la tiene presso di sé per inviarla presso gli uomini. Le dice qualcosa perché lei lo ripeta, le dà qualcosa perché lei lo dia. È sempre così, quando Dio si rivela. Quindi Maria va dai discepoli e dice:

“Ho visto il Signore!” e riferisce quello che le aveva detto. Non va a dire: è risorto; dice: ho visto Gesù che ha ancora qualcosa da fare presso di voi.

Invochiamo il Signore; perchè la gran fatica della nostra vita è quella di camminare nella fede. Grazie a Maria di Magdala anche oggi abbiamo ricevuto una parola per crescere nella fede. La parola del Signore di solito è un po' diversa da quella che desidereremmo noi per poter essere sicuri nella nostra fede. Noi vorremmo

dei segni, noi chiediamo segni; egli accetta di darci segni, ma diversi da quelli che chiediamo noi. Il segno, che oggi ci ha annunciato che lui è risorto, è la sua parola: in questa parola noi siamo certi che lui è il Risorto della nostra vita. Questa parola perciò è il fondamento, la scuola e il termine della nostra vita di fede.

* Omelia pronunciata probabilmente nel 1975.

TEOLOGIA OGGI



LA “REGALITÀ” DEL POPOLO DI DIO NEL CONCILIO VATICANO II*

Gabriel Richi Alberti

La regalità del popolo di Dio nell'insegnamento conciliare

Quali sono i fondamenti teologici che hanno condotto i testi conciliari a parlare del sacerdozio regale o della regalità del popolo di Dio?

Innanzitutto occorre citare i *loci* biblici fondamentali, cioè il brano della Prima Lettera di Pietro (1Pt 2,9-10) e quelli dell'Apocalisse (Ap 1,6; 5,9-10). Nella considerazione di questi testi un primo dato fondamentale balza immediatamente agli occhi. Dalla loro lettura siamo messi in guardia nei confronti della tentazione di voler separare eccessivamente le dimensioni sacerdotali, regali e profetiche del popolo di Dio. Infatti parlando di “stirpe eletta, sacerdozio regale e nazione santa” ci si vuol riferire sempre a “quello che un tempo non era neppure popolo, [e] ora invece è popolo di Dio”. Il dettato biblico, pertanto, non favorisce una considerazione della regalità del popolo di Dio come se fosse una dimensione a sé.

Avendo come riferimento questi passaggi biblici, la teoria del triplice *munus* [ossia i tre ministeri di Cristo - *NdR*], per descrivere la missione salvifica di Gesù Cristo e, conseguentemente, la missione ecclesiale, è stata recepita dai documenti conciliari, a dire degli studiosi, grazie al contributo del padre Congar, che fu relatore insieme a Sauras e Whitte della costituzione *De Ecclesia*. Quest'accettazione, tuttavia, non può essere considerata una consacrazione di tale teoria, ma occorre riconoscere che si tratta semplicemente di una modalità che può facilitare lo studio della cristologia e della ecclesiologia, aiutando a descrivere la missione del Redentore e della Chiesa. Così lo conferma la *Relatio* al n. 34 dello schema *De Ecclesia*:

Viene esposta in questi punti la partecipazione dei laici al *munus* sacerdotale, profetico e regale di Cristo. Si cura comunque di evitare un'applicazione eccessivamente rigida di questo triplice *munus*, per non incorrere nel rischio di conferire una natura teologica a tale tripartizione. Di conseguenza è al senso che si guarda di più. (AS III/1,285)

Questa linea di interpretazione dell'uso dei *tria munera* per descrivere la missione della Chiesa è inoltre confermata dal fatto che non si trova l'espressione *regalità*

del popolo di Dio come tale nei testi biblici - essi parlano di *sacerdozio regale* e di *regno di sacerdoti* - e nemmeno nell'insegnamento conciliare. La *Lumen gentium* si riferisce sempre al *sacerdozio regale* del popolo (LG 9-10), all'*ufficio regale* di Cristo (LG 31) o alla partecipazione al *servizio regale* da parte dei fedeli laici (LG 36).

Queste constatazioni, tuttavia, non debbono indurre a credere che parlare della *regalità* del popolo di Dio costituisca, in un certo senso, un abuso rispetto a quanto il Vaticano II propone. Occorre, semplicemente, mantenersi nei limiti oggettivi di una modalità adeguata, ma non esaustiva né totalizzante, per descrivere la missione salvifica di Gesù Cristo e la modalità con cui la Chiesa ne partecipa.

Al di là dell'uso o meno dell'espressione *popolo regale* nei documenti conciliari, è possibile quindi ricorrere al tema della *regalità* del popolo di Dio per meglio illuminare l'insegnamento del Vaticano II sulla Chiesa. Basta restare avvertiti che parlare in modo separato della *regalità* del popolo di Dio può rischiare di essere un po' artificioso. Tuttavia vale la pena correre questo rischio perché apre una strada valida per mettere in piena luce taluni aspetti dell'insegnamento conciliare che potrebbero essere troppo rapidamente disattesi.

A partire dall'insegnamento della costituzione *Lumen gentium* appare possibile individuare due linee di approfondimento della realtà della Chiesa quale *popolo regale*. Possono essere formulate in due proposizioni sintetiche:

1. Parlare di *regalità* del popolo di Dio costituisce una strada per illuminare l'identità e la missione della Chiesa come tale. Il riferimento preciso è al numero 9 di *Lumen gentium*.
2. Il tema della *regalità* del popolo di Dio è particolarmente adatto per descrivere la partecipazione dei fedeli laici alla missione della Chiesa. In questo caso il riferimento conciliare è a *Lumen gentium* 31 e 36.

La regalità del popolo di Dio: identità e missione della Chiesa

Innanzitutto parlare di *regalità* del popolo di Dio per approfondire l'identità e la missione della Chiesa ri-

chiama le coordinate essenziali del secondo capitolo di *Lumen gentium* e il suo significato all'interno dell'intera costituzione.

A dire degli studiosi queste coordinate sono essenzialmente due. Da una parte il fatto che "il Popolo di Dio non è altro, in realtà, che la manifestazione terrestre del mistero della Chiesa" e, dall'altra, che "per 'Popolo' non si intende dunque affatto il gregge dei fedeli affidati ai pastori, ma invece l'intera comunità alla quale appartengono capi e laici" (Philips). In questo modo l'identità della Chiesa è immediatamente riferibile al disegno salvifico di Dio – ciò che mette in oggettivo rapporto le categorie di *popolo* e di *sacramento* – e ne dice l'attuarsi storico. Inoltre la *regalità* riguarda ogni fedele cristiano, prima ancora di qualsiasi distinzione di stato di vita, di ufficio o di missione.

Il numero 9 di *Lumen gentium* è il punto di riferimento essenziale per il nostro tema. Esso comincia affermando:

Cristo istituì questo nuovo patto cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorruttibile, che è la parola del Dio vivo (cfr. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3,5-6), costituiscono "una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo tratto in salvo... Quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è popolo di Dio" (1Pt 2,9-10).

Quali sono le caratteristiche di questo *nuovo popolo* che ci permettono di parlare della sua *regalità*? Elenchiamole secondo quanto afferma *Lumen gentium* 9. Questo popolo "ha per capo Cristo [...] che ora [...] regna glorioso": quindi la Chiesa è popolo regale in quanto è il popolo il cui capo è Cristo Re. Re perché, "dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione", si è "acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome".

Questo popolo "ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34)". Anche se in questa frase i riferimenti alla *regalità* sono impliciti (temi della dignità e dell'opposizione figli/schiavi), è importante sottolineare che su questa scia si situerà l'approfondimento del nostro tema in chiave antropologica. Il popolo "ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4) e 'anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio' (Rm 8,21)".

Queste affermazioni mettono in rilievo in primo luogo il riferimento della Chiesa al regno di Dio; in secondo luogo come questo regno è iniziato in Cristo e dev'essere dilatato nella storia fino alla *parusia* (riferimento alla partecipazione della Chiesa alla missione di Cri-

sto); infine il tema cosmologico come appartenente all'evento della *parusia*: anche la creazione farà parte del regno.

Ecco perché - ultimo punto - il popolo regale è segno e strumento, cioè come un sacramento:

Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo.

La missione della Chiesa è qui indicata in termini sacramentali.

L'insegnamento di *Lumen gentium* costituisce il riferimento essenziale per comprendere quanto afferma il decreto *Ad gentes* al n. 15 in merito alla necessità di "dar vita a comunità di fedeli che, seguendo una condotta degna della vocazione alla quale sono stati chiamati (cfr. Ef 4,1), siano tali da esercitare quella triplice funzione sacerdotale, profetica e regale che Dio ha loro affidata. In questo modo la comunità cristiana diventa segno della presenza divina nel mondo".

Inoltre al n. 2 del decreto *Apostolicam Actuositatem* si trova un'ulteriore conferma di questo insegnamento della Costituzione sulla Chiesa:

Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato"; la Chiesa lo esercita mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi.

Il dettato conciliare, pertanto, ci offre un approfondimento della *regalità* del popolo di Dio avente lo scopo di illuminare più adeguatamente l'identità e la missione di questo popolo.

La partecipazione dei laici al servizio regale

La seconda linea di approfondimento del nostro tema riguarda direttamente i *christifideles laici*. I paragrafi di *Lumen gentium* a cui occorre riferirsi sono il n. 31 e il n. 36.

Innanzitutto il n. 31 stabilisce con chiarezza i parametri fondamentali di questo approfondimento:

Col nome di laici si intende qui l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli [*christifideles*] cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano.

Il Concilio, quindi, afferma che l'origine della missione dei laici è il loro battesimo: esso li costituisce in popolo di Dio e li rende partecipi *de munere Christi*

sacerdotali, prophetic et regali. Inoltre questa loro identità e missione è a pieno titolo identità e missione ecclesiale: portata a termine *pro parte sua*.

In secondo luogo si descrive questa loro peculiarità di portare a termine la missione ecclesiale:

Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore.

Siamo qui di fronte alla specificità laicale di quel "ha per fine il regno di Dio" di cui ha parlato il n. 9. E proprio perché il fine è il regno di Dio esso deve essere cercato. Come? Trattando, ordinando ed illuminando tutte le cose temporali secondo Dio, poiché i laici sono implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale.

Da parte sua il n. 36 di *Lumen gentium* approfondisce questo *come* del lavoro dei fedeli laici in favore del regno. Lo fa innanzitutto richiamandone ancora una volta l'origine cristologica: "Cristo, fattosi obbediente fino alla morte e perciò esaltato dal Padre (cfr. Fil 2,8-9), è entrato nella gloria del suo regno; a lui sono sottomesse tutte le cose, fino a che egli sottometta al Padre se stesso e tutte le creature, affinché Dio sia tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,27-28). Questa potestà egli l'ha comunicata ai discepoli".

Non sarà, quindi, possibile in modo alcuno parlare di *regalità* senza il riferimento a Gesù Cristo, il cui essere re passa attraverso il mistero pasquale.

Poi il n. 36 comincia a descrivere concretamente la modalità di questa partecipazione. In primo luogo si tratta di una partecipazione riguardante l'umanità nuova dei redenti. Possiamo riferirci ad essa parlando di una partecipazione alla regalità di Cristo in chiave antropologica: "Questa potestà egli l'ha comunicata ai discepoli, perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato". Al n. 9 si era già

parlato di "libertà dei figli".

Ma questa novità antropologica si dilata in chiave missionaria. Infatti continua il n. 36:

Questa potestà egli l'ha comunicata ai discepoli, perché [...] servendo il Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza conducano i loro fratelli al Re, servire il quale è regnare. Il Signore infatti desidera estendere il suo regno anche per mezzo dei fedeli laici: il suo regno che è regno "di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace" e in questo regno anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21). Grande veramente è la promessa, grande il comandamento dato ai discepoli: "Tutto è vostro, ma voi siete di Cristo, e Cristo è di Dio" (1Cor 3,23).

La missione di dilatare il regno di cui partecipano i fedeli laici in forza del loro battesimo quindi viene descritta, in termini generali, come un "servire Cristo negli altri". In termini specifici, questa missione si compie attraverso l'apostolato e attraverso il compito di impregnare il mondo e la creazione - dimensioni umane, sociali e cosmologiche - dello spirito di Cristo perché raggiungano la loro perfezione secondo il disegno salvifico di Dio. L'indole secolare della condizione laicale acquista in questo contesto particolare importanza.

Questo insegnamento del n. 36 di *Lumen gentium* è sintetizzato e riproposto nel decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam Actuositatem*, al n. 2:

i laici, essendo partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, all'interno della missione di tutto il popolo di Dio hanno il proprio compito nella Chiesa e nel mondo. In realtà essi esercitano l'apostolato evangelizzando e santificando gli uomini, e animando e perfezionando con lo spirito evangelico l'ordine temporale, in modo che la loro attività in quest'ordine costituisca una chiara testimonianza a Cristo e serva alla salvezza degli uomini. Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari profani, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, esercitino il loro apostolato nel mondo, a modo di fermento.

In questo modo la seconda linea di approfondimento della *regalità* del popolo di Dio ci viene offerta dalla considerazione della peculiare partecipazione dei fedeli laici alla missione della Chiesa in quanto partecipe a sua volta dell'ufficio regale di Cristo.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 16 novembre 2006.



PERCORSI PER UNA FEDE ECUMENICA*

Serena Noceti

1. Una sfida estremamente attuale

“Occorrono un accresciuto impegno e uno scambio di esperienze sul piano della catechesi [...]. Ci impegniamo a promuovere la collaborazione nel campo dell’educazione cristiana, nella formazione teologica iniziale e permanente”¹. *Charta Oecumenica*, il documento del 2001 che propone le “linee guida per la crescita della collaborazione tra le chiese in Europa”, correla fin dall’inizio la tensione verso la comunione piena tra le confessioni cristiane, finalità permanente del cammino ecumenico, e la spiritualità ad essa relativa, con i processi di comunicazione della fede e i percorsi formativi, nell’ottica della conoscenza reciproca e della cooperazione. Una ricognizione, anche rapida, dei testi, dei percorsi, delle strutture formative delle chiese cristiane in Europa permette di percepire, infatti, come la conoscenza delle forme di esperienza cristiana delle altre confessioni e la formazione a una fede ecumenica siano presentate spesso in modo limitato e parziale.

Un’analoga preoccupazione, collocata sul più vasto orizzonte mondiale, è leggibile anche nel Documento con le linee programmatiche per la prassi e il dialogo teologico nei prossimi sette anni, scaturite dalla IX assemblea del Consiglio ecumenico delle chiese, tenutasi a Porto Alegre nel febbraio 2006: la formazione ecumenica delle nuove generazioni, da svilupparsi in seno alle singole chiese, come anche in istituzioni ecumeniche, vi è presentata come una delle sfide più urgenti e rilevanti per il futuro del movimento ecumenico². Attivare strategie e promuovere percorsi organici e sistematici in questa ottica è “imperativo e non solo bisogno e priorità”; assenze o carenze a questo livello comporterebbero, infatti, la mancata continuazione dell’impegno ecumenico, come si sono espressi fin dall’apertura dell’assise mondiale il segretario generale del WCC [*Consiglio ecumenico delle chiese - NdR*] S. Kobia e il presidente Aram I³, segnalando la centralità fondativa di un impegno in questa direzione ed evidenziando le difficoltà incontrate nel trasmettere la fede cristiana nella sua dimensione ecumenica ai giovani.

Si tratta di una esigenza antica, espressa fin dall’inizio dal WCC (1957), sotto la duplice e correlata prospettiva di come garantire ai cristiani la formazione a una fede ecumenica e di come sviluppare un significativo confronto tra i diversi modelli di iniziazione alla fede cristiana nelle diverse confessioni, ma segnata oggi da un carattere di urgenza, in una stagione in cui le chiese faticano a trasmettere la fede alle nuove generazioni (bambini, ragazzi, preadolescenti, giovani) e a coinvolgerli nella passione ecumenica, con un impegno attivo “verso l’unità visibile in una unica fede”⁴.

La chiesa cattolica-romana in Italia, anche se spesso non pienamente consapevole della sfida e della posta in gioco, sperimenta profondamente questa fatica nella formazione ecumenica. Nonostante lo scenario prospet-

tato dal Concilio Vaticano II in *Unitatis redintegratio* 9-10 e gli orientamenti puntuali dell’esortazione post-sinodale di Giovanni Paolo II *Catechesi Tradendae* (1979), che ai paragrafi 32-33 richiama alla dimensione ecumenica della catechesi e suggerisce la via della collaborazione ecumenica nella formazione catechistica, la catechesi, l’insegnamento della religione cattolica nelle scuole, i percorsi formativi dei giovani nelle parrocchie, gli incontri della maggior parte dei movimenti e associazioni giovanili prescindono dalla considerazione che la fede cristiana sia professata da cristiani di diverse confessioni e che sia in atto un cammino ecumenico⁵. Gli stessi catechismi ufficiali predisposti dalla Conferenza Episcopale Italiana per ragazzi e giovani prescindono dall’educazione al dialogo ecumenico o dalla presentazione delle confessioni cristiane nella loro specificità. I ragazzi e i giovani (ma anche i loro formatori) concludono il cammino di iniziazione cristiana e il percorso formativo di pastorale giovanile senza prendere praticamente mai in considerazione la prospettiva di una fede ecumenica e incontrando solo eccezionalmente coetanei ortodossi o protestanti⁶. La più rara catechesi degli adulti, a livello diocesano e parrocchiale, intercetta solo sporadicamente la questione ecumenica, di solito delimitando temporalmente la proposta in concomitanza con la Settimana di preghiera per l’unità dei cristiani.

Le difficoltà e le resistenze a pensare e proporre una fede ecumenica non vengono solo dal contesto ecclesiale, tradizionalmente connotato da una preponderanza schiacciante dei cattolici, poco abituati al confronto e al dialogo, ma sono più profondamente legate alla natura stessa della proposta: essa va a toccare una realtà - quella della formazione iniziale e dell’iniziazione cristiana - che di solito, in tutte le chiese, è fortemente definita in senso confessionale. L’obiettivo da perseguire è, quindi, quello di rendere ecumenica (nella forma, nella modalità, nel contenuto) un’attività che è tradizionalmente pensata in senso confessionale. Quali vie è necessario aprire per tendere verso un tale obiettivo? E quali percorsi sono effettivamente auspicabili e praticabili nel contesto socio-religioso europeo e italiano attuale? Percorsi efficaci possono essere pensati qualora si correli esplicitamente l’obiettivo desiderato alla spesso dimenticata affermazione di senso per cui la fede cristiana è necessariamente ecumenica.

2. Il darsi della fede cristiana in una pluralità di piani

Il Documento del Gruppo di Dombes *Per la conversione delle chiese*⁷ prospetta interessanti determinazioni in ordine a tale affermazione, tanto basilare quanto misconosciuta sul piano della consapevolezza tematizzata di fede, nel distinguere - senza separare - “identità cristiana”, “identità ecclesiale”, “identità confessionale”. Ogni cristiano è, infatti, definito dalla sua appartenenza al Cristo fondata sul dono del battesimo,

vissuta nella fede trinitaria, alimentata dalla Parola di Dio (identità cristiana), e dalla sua appartenenza al corpo ecclesiale, quale è presentato nel Simbolo. Questi due tratti rimangono comuni e unitari, quanto all'essenza, in tutte le chiese cristiane, anche se nel secondo millennio si viene a configurare un terzo, oggi imprescindibile, piano di definizione: l'"identità confessionale". Essa riguarda la forma specifica di ogni chiesa nel confessare la fede e quindi il modo particolare - storicamente, culturalmente, dottrinalmente definito - di vivere l'identità cristiana ed ecclesiale, modalità che distingue ogni chiesa rispetto alle altre. Si diventa cristiani venendo alla fede, in Cristo, secondo una determinante prospettiva di fede ecclesiale, in una chiesa particolare, nella quale la persona accoglie l'annuncio dell'evangelo, fa la sua professione di fede, riceve il battesimo. Se siamo uniti nella stessa fede (quella espressa nel Credo niceno-costantinopolitano), il nodo del riconoscimento reciproco del battesimo da parte di tutte le chiese rimane aperto.

Se prendiamo poi in considerazione le vie attraverso cui si compie l'iniziazione cristiana, o se consideriamo le forme della vita dei credenti, cogliamo che questa identità cristiana-ecclesiale-confessionale è data e si sviluppa all'incrocio tra più piani e forme compresenti: tra catechesi e liturgia (sacramenti), tra vita di comunità e prassi etiche. I percorsi verso la formazione e la maturazione della fede cristiana intrecciano sempre e necessariamente tutti questi piani contemporaneamente e nell'interazione che tra essi sussiste; proporsi di offrire un'educazione alla fede ecumenica deve allora darsi secondo percorsi di catechesi e formazione teologica, nella vita di preghiera e nelle celebrazioni sacramentali, nella convivenza comunitaria e nell'azione comune di una *diakonia* profetica per il Regno di Dio. In alcuni di questi campi di azione vengono proposte, almeno sporadicamente, attività che sollecitano a una presa di coscienza ecumenica, ma il fatto che si tratti di attività rapsodiche e saltuarie (penso agli incontri in occasione della Settimana di preghiera per l'unità) non permette una maturazione complessiva in rapporto alla differenza e distinzione tra "identità cristiana" e "identità confessionale". Manca una riflessione organica che intercetti tutti i diversi campi e ambiti formativi e li attraversi nella loro complementarità formativa.

3. Interpretare criticamente percorsi già sperimentati

Alcune sperimentazioni e alcuni percorsi formativi già attivati (e talora in corso da molti decenni) possono prospettare linee di impegno comune e dare consistenza al desiderio di una formazione cristiana ecumenica. Tra i tanti possibili, quattro appaiono particolarmente significativi per l'apporto creativo e la fondazione teologica che li ha motivati e sostenuti. Rappresentano quattro tipologie possibili, che si differenziano non solo per l'età e il *target* dei partecipanti, ma soprattutto per la forma di proposta di iniziazione a una fede ecumenica che ricercano o che più semplicemente permettono. Sulla base di una riflessione critica su questi vissuti è possibile individuare i nodi problematici e le questioni

in gioco, come acquisire indicazioni preziose che permettano poi di formulare più generali principi per ulteriori interventi formativi.

Le Sessioni estive che il Segretariato Attività Ecumeniche organizza fin dagli anni '60 e la proposta di incontro e preghiera della Comunità di Taizè possono essere utilmente avvicinate a segnalare una prima modalità di formazione a una fede ecumenica: entrambe le esperienze sono contraddistinte dalla vita comune, nella quale le differenze confessionali non vengono negate, ma valorizzate sulla base di relazioni interpersonali nel riconoscimento reciproco e integrate sulla base di una ricerca comune sulla fede e di una liturgia compartecipata. Celebrare la fede insieme, pensare la fede insieme, vivere insieme da fratelli e sorelle, riconoscendo nell'esperienza vissuta che l'identità ecclesiale è praticabile insieme nelle specificità di confessione, rappresentano i punti di forza di queste esperienze, la prima maggiormente capace di coinvolgere adulti, la seconda tesa alla partecipazione di giovani.

Una seconda significativa tipologia di percorsi formativi è stata sviluppata in alcune chiese locali della Svezia e della Gran Bretagna; in esse il cammino catecumenale è articolato in due fasi successive: la prima (evangelizzazione e catecumenato in senso stretto) è proposto insieme da cattolici e luterani/anglicani, la seconda (dopo che viene presentato il tema "chiesa e le differenze confessionali esistenti") è vissuta separatamente. Iniziare alla fede cristiana comporta, infatti, prima di tutto annunciare il vangelo di Gesù, prospettando il dato cristologico e trinitario fondativo dell'esperienza cristiana, e presentare la storia della salvezza attraverso il ricorso alle fonti bibliche, e tutto questo può essere vissuto insieme con un annuncio fatto da cristiani di confessioni diverse, in quanto cristiani; solo a questo punto i catecumeni scelgono in quale chiesa essere iniziati e quindi a quale appartenere.

L'attività dei centri ecumenici di formazione teologica e i corsi di ecumenismo nelle facoltà teologiche, nei seminari, negli Istituti superiori di scienze religione (ISSR) ci rimandano a un'altra duplice dimensione: pensare la fede e insieme educare la leadership futura delle chiese. In alcuni casi, anche in Italia, i corsi di ecumenismo vengono proposti da una pluralità di voci teologiche di provenienza confessionale diversa; molti testi di teologia e di esegesi sono adottati nei piani di studio senza che l'appartenenza confessionale non cattolica degli autori costituisca un ostacolo.

Anche i due incontri ecumenici dei giovani italiani "Osare la pace per fede", che si sono tenuti nel gennaio 2005 a Firenze e nell'aprile 2006 a Milano, rappresentano una tipologia significativa, sulla quale è utile porre una riflessione critica. Sono stati momenti contraddistinti dal confronto, dalla ricerca comune (anche sul piano teologico) e dalla preghiera, proposte dai giovani e vissute in forma e con contenuti legati all'esperienza giovanile, con una forte connotazione di impegno per la pace e la giustizia, temi avvertiti in modo speciale dalle nuove generazioni. Sono stati incontri particolarmente significativi per l'individuazione

di tematiche e prospettive sentite dal mondo giovanile: coniugare ricerca dell'unità delle chiese con impegno e responsabilità per l'unità del genere umano nella riconciliazione e nella giustizia rappresenta una via indicata come imprescindibile dagli stessi giovani cristiani, che appaiono segnati, in misura forse maggiore rispetto ai loro coetanei non credenti, da una forte sensibilità per la trasformazione sociale, economica, politica. In queste occasioni, come nei seminari preparatori, dedicati ai temi della giustizia e dell'ecologia, si è mostrato un desiderio profondo di una spiritualità capace di trasformare il mondo ed è stata più volte dichiarata la volontà di coinvolgersi in processi di cambiamento della vita, sia con carica utopica a vasto raggio, sia con attenzione ad azioni mirate di promozione umana e sostegno. La proposta di formazione a una fede ecumenica trova maggiore possibilità di accoglienza là dove viene coniugata all'impegno comune per la pace, nel richiamo che la divisione tra i cristiani costituisce una contraddizione da sanarsi per chi cerca unità e accoglienza nella differenza sul piano sociale e politico. Una crescita significativa, sul piano qualitativo degli scambi e della conoscenza e sul piano quantitativo per il numero di incontri organizzati insieme tra giovani cattolici e protestanti di diverse chiese, costituisce il frutto più visibile. Molte delle associazioni cattoliche coinvolte nell'organizzazione dei due eventi hanno inserito nei loro programmi formativi giovanili tematiche ecumeniche e occasioni di incontro e conoscenza; in particolare Pax Christi, da sempre attenta e partecipe al movimento ecumenico, ha allargato spazi informativi e proposte formative in quest'ottica.

4. Quali percorsi possibili?

La pur rapida ricognizione di queste quattro tipologie di formazione già in atto permette di enucleare con maggior precisione gli obiettivi possibili di percorsi verso una fede ecumenica e di cogliere che cosa voglia dire iniziare ed educare a una fede cristiana che non prescinda dal suo costitutivo spessore ecumenico, individuando metodi e principi adeguati alla finalità.

Nella logica di una necessaria progressività, può essere indicata come obiettivo primo dal punto di vista cronologico e logico l'informazione sulle differenze esistenti tra i cristiani, livello certamente minimale, ma importante perché educativo al non pensare la propria identità cristiana come assoluta o a identificare "ciò che è cristiano" con la propria espressione e forma confessionale. Su questa base sarà poi possibile e necessario favorire la conoscenza reciproca, per cogliere la "convivialità delle differenze". È questa stessa esperienza fondamentale, data dallo scoprire che "l'altro cristiano" ha il volto e il nome di coloro con cui ho pregato e discusso, che spinge a un ulteriore livello di impegno sul piano formativo: a questo punto è avvertito come necessario acquisire conoscenze e strumenti adeguati per vivere come soggetti in cerca di comunione, partecipi dei cammini di liberazione e riconciliazione che nascono dalla fede cristiana; è percepito come essenziale "attrezzarsi" per conoscere meglio la pro-

pria identità confessionale e per pensare la fede in forma non contrappositiva.

Vivere l'esperienza di professare insieme davanti ai popoli (*Unitatis Redintegratio* 12) la fede unica, nella specificità delle fisionomie confessionali; sperimentare "la sofferenza della divisione", portandone le conseguenze in prima persona (ad es. per l'impossibilità della partecipazione all'unica mensa eucaristica), senza ridurla, in nome di troppo facili irenismi, senza sottrarsi al dolore del riconoscersi fratelli e insieme percepire l'incompiuto; farsi artefici e promotori di cammini di confronto che facciano maturare le chiese verso la comunione desiderata (che siano segno, che siano dibattito e ricerca teologica) costituiscono tre ulteriori passaggi sul piano degli obiettivi da perseguire e delle esperienze da proporre.

Tali prospettive non saranno troppo alte, ma praticabili anche per i giovani, se essi verranno aiutati a riconoscersi soggetto del futuro dell'ecumenismo, ma soprattutto se si ritornerà a cogliere il duplice presupposto-base, sotteso a ogni "impresa ecumenica": l'intelligenza comune della fede cristiana e la coscienza del contemporaneo darsi di unità e pluralismo. La fede va necessariamente pensata e dobbiamo re-imparare a farlo insieme in un confronto dove la pluralità è costitutiva, innegabile, necessaria, sapendo che è nella ricerca comune verso una verità che è escatologica che i nostri passi si uniscono. La sfida che i cristiani hanno davanti è quella di educarsi all'unità della fede nella pluralità della professione di fede e della sua tematizzazione. La riflessione sulle esperienze presentate permette anche di segnalare indicatori di azione sul piano metodologico. La validità e la sostenibilità dei percorsi formativi si gioca infatti intorno all'applicazione di alcuni criteri metodologici: centralità della Parola di Dio, come comune riferimento all'unico vangelo che tutti ci interpella; priorità garantita alle dinamiche di autopresentazione (ogni cristiano e ogni chiesa devono essere posti nella condizione di descriversi nella loro identità e specificità); proposta di occasioni formative e liturgiche nelle quali la ricchezza delle tradizioni confessionali è condivisa e arricchisce, superando la linea della "omogeneizzazione nel generico"; spazio garantito a una *diakonia* comune "pensata", che permette una reale conoscenza quando si diano tempi adeguati alla riflessione sullo stile assunto e sulle motivazioni che sostengono la prassi.

L'autenticità e la fecondità delle proposte sarà effettiva soprattutto se si passerà dall'"insegnare qualcosa *su* qualcuno (un altro cristiano)" all'"imparare - comprendere *con* qualcuno".

5. Nuove vie, nuovi percorsi

Nell'orizzonte degli obiettivi indicati e sulla base di questi criteri e principi orientativi all'azione è, infine, possibile individuare nuove vie e tratteggiare nuovi percorsi. È forse giunto il tempo di un ripensamento complessivo del quadro formativo, dal catecumenato alla formazione permanente di tutti i cristiani, alla formazione specifica degli operatori pastorali. La verifica dello stato di "coscienza e consapevolezza ecumenica" presente

nei cristiani e soprattutto nelle nuove generazioni, la ricognizione delle proposte formative fatte e dei contenuti presentati, troppo spesso lontani da una prospettiva ecumenica, devono permettere alle chiese e in particolare a chi ha responsabilità educative l'elaborazione di nuovi percorsi specifici di formazione confessionale e insieme l'individuazione delle forme più adeguate di collaborazione nella formazione con altri cristiani. Il confronto sulle pratiche formative delle altre chiese cristiane può in ogni caso arricchire e offrire spunti e suggerimenti inediti.

È certamente giunto il tempo che i giovani vengano considerati non solo come destinatari di tali proposte formative, semplici recettori di una fede definita una volta per tutte dagli adulti che li hanno preceduti, ma reali soggetti nel definire la fede comune. Le critiche, le attese, le accuse, le difficoltà che incontrano, le frustrazioni ecclesiali che sperimentano, devono essere accolte e recepite come lezione necessaria per il presente delle chiese. Partire dalle loro aspirazioni e dai nuovi linguaggi con cui si definiscono come credenti è necessario per ridefinire la fede verso il futuro.

SAGGI



TEOLOGIA ED ETICA DEL MATRIMONIO NEL PROTESTANTESIMO

Marco Da Ponte

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

Naturalmente, non bisogna dimenticare che le posizioni assunte dai Riformatori nel XVI secolo sono state alimentate anche dalle polemiche che investivano altri aspetti della dottrina e della vita cristiane, finendo per rinvigorirsi a vicenda e spingendo a radicalizzare le tesi. Ne ha subito gli effetti anche la dottrina sul matrimonio che, dopo il Concilio di Trento, costituì per molto tempo un terreno di divisione apparentemente inconciliabile. Ma, come spesso succede, la realtà propone alle Chiese interrogativi nuovi e la realtà dei matrimoni interconfessionali, cresciuti di numero soprattutto durante il secolo XX, ha posto un problema rispetto al quale le Chiese hanno cominciato un importante cammino ecumenico¹.

¹ Testo, rivisto dall'Autrice, della conferenza tenuta l'8 marzo 2007 presso il Centro Pattaro, nell'ambito del corso ecumenico *Cristiani si nasce / Cristiani si diventa? La formazione alla fede nelle chiese cristiane*.

² CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI EUROPEE – CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE, *Charta Oecumenica*, 2. 3. Cf. anche § 5.

³ WCC, *Rapporto del comitato delle linee programmatiche*, 18, in *Il Regno-documenti*, 51 (2006), p. 331.

⁴ S. KOBIA, *Relazione del segretario generale*, 81-84, in *Il Regno-documenti*, 51 (2006), pp. 313-323; ARAM I, *Rapporto del presidente*, 19-22, in *Il Regno-documenti*, 51 (2006), pp. 302-313.

⁵ WCC, *Costituzione*, § III, *Enchiridion Oecumenicum* 5/2303.

⁶ Una lodevole eccezione da segnalare - anche se non sempre si è consapevoli delle implicazioni ecumeniche sottese - è il diffuso ricorso alla Traduzione Interconfessionale della Bibbia in lingua corrente (TILC).

⁷ L'ultima Giornata Mondiale della Gioventù è stata celebrata in Germania; per alcuni essa è stata occasione di incontro e scambio con giovani delle chiese della Riforma, ma il programma prospettava una forte e voluta sottolineatura dell'identità cattolica attraverso l'evidenziato e continuo ricorso a momenti devozionali e di spiritualità tipicamente cattolici (indulgenza, rosario, adorazione eucaristica, etc.).

⁸ GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese* (1990), III, 15-35; *Enchiridion Oecumenicum* 4/981-987; 1023-1043.

Accanto alla questione del sacramento, può essere interessante considerare anche la dimensione etica, per puntualizzare le diverse prospettive etiche proprie di ciascuna tradizione.

Naturalmente, le problematiche connesse al matrimonio e alla famiglia hanno sempre rappresentato, anche per la tradizione protestante, un ambito di particolare rilevanza etica, ma può facilmente apparire evidente la differenza rispetto alla tradizione cattolica. Si tratta, infatti, di un'attenzione che ha un impianto più propriamente etico anziché teologico, giacché la vita matrimoniale non ha un particolare valore teologico più di quanto ne abbiano gli altri tre "ordini di creazione" attraverso cui Dio - secondo la visione proposta da Lutero - ha voluto organizzare il mondo, ossia il lavoro, lo stato e la Chiesa. Tralasciando l'ultima, sulla quale insiste il sacramento dell'eucaristia, il lavoro e lo stato sono due istituzioni umane che non sono in quanto tali investite di un particolare valore di grazia. Si potrebbe dunque dire, con un po' di approssimazione, che nella tradizione protestante c'è un'etica matrimoniale, ma non una teologia sacramentaria del matrimonio.

Tuttavia, osservando con maggiore attenzione, soprattutto tra i teologi contemporanei, è possibile scorgere delle posizioni che, anche a questo proposito, sembrano rendere meno nette le differenze ereditate dal passato. In particolare, si può considerare la figura di Eric Fuchs, teologo riformato contemporaneo, che ha dedicato ai temi del matrimonio e della sessualità più di un'opera; egli fornisce un quadro teorico che può risultare interessante per diversi motivi, soprattutto in riferimento

alla problematica della differenza tra dimensione etica e dimensione sacramentale del matrimonio. I libri cui riferirsi sono: *Desiderio e tenerezza. Fonti e storia di un'etica cristiana della sessualità e del matrimonio* (Claudiana, Torino 1979 - d'ora in poi indicato con la sigla DT) e *L'etica protestante. Storia e sfide* (EDB, Bologna 1994 - d'ora in poi indicato con EP).

*Il messaggio etico della coppia
nella tradizione teologica protestante*

Fuchs analizza l'etica matrimoniale protestante integrando la prospettiva storica con quella sistematica; in questo quadro, il momento a suo giudizio più rilevante, in cui compare un'elaborazione positiva della proposta etica sul matrimonio, è rappresentato dal movimento puritano. Contrariamente all'insegnamento dei padri della Riforma, che riconoscevano il valore del matrimonio principalmente nel suo fine procreativo, i puritani hanno evidenziato e valorizzato lo scopo "unitivo", convinti che "lo scopo essenziale del matrimonio consistesse nell'aiuto e nel conforto reciproco e che il piacere sensuale e sessuale fosse indispensabile per questo benessere"². Vedevo in esso, dunque, qualcosa di più che un semplice contratto civile e, nello stesso tempo, non lo riducevano a mero "*remedium concupiscentiae*", assegnandogli invece un ruolo fondamentale nella formazione etica della società.

Sono quattro, infatti, i livelli nei quali si può esercitare tale formazione etica:

1. Nella sfera etica individuale, "il matrimonio è il migliore mezzo per integrare la forza della passione e del piacere in un progetto costruttivo di vita" (EP p. 65).
2. Nella sfera della relazione interpersonale tra l'uomo e la donna, propone di fatto una trasformazione dell'immagine della donna: viene ritenuta più virtuosa dell'uomo, anziché essere la tentatrice per eccellenza, come ancora era considerata all'epoca della Riforma, e svolge all'interno della famiglia una funzione educatrice non solo nei riguardi dei figli ma anche del marito³.
3. Inoltre, il significato attribuito al matrimonio si riflette sul significato culturale della sessualità, che viene sottoposta a controllo e regolata, così da determinare "quella forte interiorizzazione che è tipica della mentalità protestante" (EP p. 66) e che ha contribuito non poco a formare il sentimento del "mistero" della sessualità, tipico dell'uomo moderno occidentale.
4. Infine, la famiglia è diventata per i puritani "un autentico luogo di formazione umana, civile e religiosa" (EP p. 67), al punto da rappresentare un elemento imprescindibile della stessa struttura politica, se è vero che Locke vede una strettissima analogia tra la dinamica educativa dell'autorità all'interno della famiglia e quella del potere politico; in questo modo "la famiglia è concepita come il luogo dell'apprendimento di quella libertà responsabile che l'esistenza politica deve realizzare" (ivi).

Secondo Fuchs, però, le Chiese protestanti sono state sollecitate a riflettere sul matrimonio soprattutto per

rispondere ai problemi sviluppatasi all'interno della società contemporanea.

In primo luogo, si è imposto il problema della condizione della donna nella società e dell'emancipazione femminile che, con un'espressione originale, Fuchs denomina come problema della "giustizia nelle relazioni fra uomini e donne" (EP p. 123); tale denominazione non è solo una soluzione linguistica felice, ma chiarisce anche come l'ottica, entro cui viene subito collocata la questione, è biblica: il termine "giustizia" qui non ha alcuna valenza giuridica o politica, bensì richiama il concetto biblico della "giustizia di Dio". Infatti, Fuchs afferma che solo alla luce del modello biblico della coppia è possibile integrare l'uguale dignità e la positività delle differenze tra l'uomo e la donna. La struttura biblica dell'alleanza è il paradigma fondante anche per la dinamica della coppia, che si configura come una comunicazione di tipo dialogico, dove "la parola scambiata nella coppia, nell'amore, ha molte probabilità di essere vera" (EP p.124), mentre la parola in cui si articola la dinamica sociale è contaminata dai pregiudizi e dai bisogni.

Il primo "segno", la prima testimonianza che la coppia può offrire, nella luce dell'alleanza, è quindi la capacità di salvaguardare la ricchezza e la dignità della persona, in quanto permette di conciliare il fatto che l'altro rimanga irriducibile nella sua personalità (e quindi che rimanga anche una certa distanza tra i partner) con il realizzarsi d'altra parte di una comunicazione autentica, che ne rende possibile l'unione (cfr. EP pp. 124-125).

Emerge da queste considerazioni che il principale significato riconoscibile nel matrimonio si situa su un piano più profondo e quasi preliminare al livello dell'etica, perché consiste nella realtà esistenziale stessa della coppia; in altre parole in ciò che i coniugi sono, prima ancora che in ciò che essi fanno. Una tale prospettiva sembra dunque ricondurre in qualche modo a un significato "sacramentale": in quanto inscritta nella luce dell'alleanza, la coppia è in se stessa portatrice di una *promessa* e, nello stesso tempo e per lo stesso motivo, essa è un'occasione di *grazia* per i coniugi perché offre loro la possibilità di una vita nuova, in cui poter realizzare tra loro un amore autentico e dunque ispirato da Cristo. Naturalmente, Fuchs non usa a questo proposito il termine "sacramento", ma tutta l'argomentazione da lui sviluppata sembra costituire una sorta di "equivalenza dinamica" di quel concetto.

La "promessa" di Dio alla coppia

Nella società contemporanea, in cui è evidente una crisi profonda dell'istituto del matrimonio, "occorre anzitutto che la coppia esista! E la prima battaglia etica [...] è quella intrapresa a favore di un'esistenza autentica della coppia" (EP p. 125), messa in pericolo da diversi nemici.

Il primo è certamente l'individualismo, non soltanto come atteggiamento largamente dominante nei comportamenti, ma anche come principio fondamentale dell'etica. Esso sta alla base, infatti, della visione con

la quale si intende la coppia come un'istituzione fondata sugli individui che la compongono e per la quale essa sarebbe l'espressione dei loro bisogni o dei loro diritti; ne consegue che la coppia, come tale, tende a scomparire ed è intesa soltanto come "contratto", attribuendogli quindi un valore utilitaristico che non è in grado di garantirne l'esistenza, una volta venuti meno gli interessi (affettivi, sessuali o economici che siano). La facilità con cui si sfaldano i legami di coppia è da attribuirsi infatti, a giudizio di Fuchs, al fatto che "il valore dominante è quello dell'accrescimento del proprio bene personale" (EP p. 126), cui viene subordinato ogni altro valore. Secondo la sua considerazione, al contrario, la coppia è una "creazione originaria", nella quale l'uomo e la donna sono modificati entrambi dal fatto di partecipare insieme a costituirla, assumendo perfino una nuova e più autentica autocoscienza, giacché "non si accede alla coscienza reale di sé se non quando un altro ci chiama nell'amore" (ivi). Su questo fondamento, l'impegno etico della coppia è prima di tutto quello di "creare se stessa come luogo di una creazione continua e reciproca" (ivi); ne consegue che dall'ordine dei diritti individuali si deve passare all'ordine etico di una reciproca appartenenza che produce comunità e che incrementa la crescita dell'altro.

La coppia è in grado di proporsi come antagonista anche della caduta del senso della vita e dell'incapacità di accettare la dimensione temporale dell'esistenza. Fuchs ritiene che a questi atteggiamenti possano essere ricondotti il rifiuto del matrimonio e degli impegni morali e civili da esso derivanti e il rifiuto di generare dei figli; si tratta di atteggiamenti diffusi, che denotano un profondo rifiuto della condizione di finitezza propria dell'esistenza umana e ai quali, quindi, non possono essere trovate risposte adeguate sul piano morale o sociale, ma solo su quello "spirituale" (EP p. 127), ritrovando il senso profondo della promessa di grazia, inscritta nel matrimonio, che non necessita di alcuna sanzione sociale o economica per essere riconosciuta.

Rimane il problema che la dimostrazione del significato e del valore di questa promessa "non può essere solo teorica, non avendo nessuna possibilità di essere compresa se non si iscrive in atteggiamenti concreti" (EP p. 127); ciò evidenzia quindi, a giudizio di Fuchs, l'estrema importanza di un impegno dei cristiani (dei protestanti) in difesa del matrimonio e della famiglia. In questo campo, è necessario inventare un nuovo stile di vita, senza attendere che sia la società a proporre modelli adeguati; è necessario, invece, rovesciare l'ordine e sostenere che prima "bisogna sperimentare in seno alla famiglia nuovi modi di vivere per vederli realizzati poi [...] in campo sociale" (EP p. 128). Si tratta di una sorta di "rivoluzione nel modo di pensare"⁴, che per i cristiani trova in ultima analisi la sua motivazione nel fatto che "è teologicamente evidente che la promessa di Dio è fatta alla coppia e non alla società" (EP p. 128): è il matrimonio a costituire il mezzo di una possibile comunicazione di grazia dalla quale discenderanno benefici per la società intera, non viceversa⁵.

I valori etici della coppia nella società contemporanea
Pare chiaro che, nella prospettiva di Fuchs, la dimensione etica della coppia è saldamente fondata sulla dimensione teologica, come si può comprendere quando si consideri quali sono, a suo parere, i valori etici specifici nei quali si articola la promessa di cui la coppia è portatrice.

Il primo, certamente oggi il più contestato, è la *fedeltà*. Intesa nel suo fondamento teologico, essa va intesa come fondata sul riconoscimento dell'amore di Dio e va quindi distinta dalle due accezioni prevalenti: la prima è quella che considera la fedeltà riferita ad un impegno del passato, che pone l'accento sulla continuità istituzionale e che corre il rischio di favorire l'ipocrisia di una fedeltà solo formale, tipica di una società che ha bisogno soprattutto di stabilità; l'altra è quella che riferisce la fedeltà prima di tutto a se stessi, mettendo in primo piano la libertà del soggetto, e che assume il modello del contratto i cui termini possono essere modificati dai partner secondo il variare delle loro personali esigenze, tipica della società odierna caratterizzata dalla mobilità ed espressione del prevalere dell'individualismo. L'alternativa è costituita da una terza forma di fedeltà: "l'utopia evangelica della fedeltà" (DT p. 184). Essa è alimentata da una volontà comune dei due partner di inserirsi in un progetto comune; trova il suo punto di forza nel futuro, tempo in cui si colloca la possibilità della realizzazione del progetto; chiede ai partner di accordarsi fiducia e lasciarsi interpellare, modificare e trasformare l'uno dall'altro, dando origine così a una "storia" (ivi). Questa fedeltà è possibile quando i due partner accettano di "riconoscersi reciprocamente come promessa" (DT p. 185) l'uno per l'altro.

Il secondo è rappresentato dalla *libertà*, così come viene presentata dalla prospettiva evangelica che non la separa affatto dalla fedeltà: essa si rivela nell'opera di Gesù come una pratica liberatrice, che intrattiene con l'altro una relazione che cerca di liberarlo dalle sue alienazioni, per consentirgli di percepire la sua verità ultima. La coppia può essere un luogo privilegiato per realizzare questa libertà: ciò avviene quando tra i partner si crea un clima tale per cui ci si può liberare dalle proprie paure di fronte all'altro e ci si pone in ascolto del mistero deposto nella profondità della persona dell'altro, rivelatore del mistero stesso di Dio. È così che la vita di coppia può diventare un "esercizio pratico di liberazione" (DT p. 186). La sessualità gioca qui un ruolo fondamentale, da cui deriva il suo stesso significato etico: essa può, infatti, "esprimere quella fiducia che libera l'altro dalle sue paure, dalle sue angosce, per consentirgli di esprimere mediante il suo corpo anche la gioia e la tenerezza, il piacere e il gioco" (DT p. 187); d'altra parte, però, se vissuta come "riduzione dell'altro alla sua funzione sessuale (che sia per il piacere o per la procreazione, da questo punto di vista è indifferente!) [...] essa significa una volontà di potenza reificante" (ivi)⁶ che annulla il valore della persona. Per questo motivo, può essere giustamente rivalutata un'ascesi della vita coniugale, purché la si intenda "non

nel senso di una volontaria limitazione della pratica sessuale che sarebbe in se stessa meritoria, ma nel senso di una reciproca, paziente attenzione dei coniugi per quel che li anima nel profondo, un rifiuto di ridurre la profondità delle loro esistenze a quel che appare in superficie" (ivi). Intesa in questo modo l'ascesi riguarda, dunque, più il tenore dei rapporti interpersonali che non il controllo delle pulsioni e si configura come una "sopportazione del reale, un'accettazione di quel che l'altro è realmente, [...] in cui lasciare che il tempo riveli a poco a poco la verità del desiderio che abita in noi, mediante il quale si può dire una verità più profonda" (DT p. 188). In altre parole, si può dire che il valore etico della libertà, vissuto autenticamente nella dinamica della coppia, si rivela, secondo Fuchs, come l'opposto di ciò che normalmente si intende per "liberazione sessuale".

Infine, quando la coppia assume una realtà istituzionale nel matrimonio, essa comunica il valore della *coniugalità*, per il quale la coppia si costituisce come un'entità riconosciuta e riconoscibile che intrattiene con la struttura sociale rapporti d'impegno reciproco. Inquadrate all'interno di una prospettiva teologica, infatti, la dimensione sociale del matrimonio significa, da una parte, che esso si apre ad un'esigenza di servizio e di responsabilità, non solo in quanto assicura la procreazione, ma anche "in quanto consente all'uomo e alla donna di accedere contemporaneamente ad una creatività sociale che richiede da parte loro un impegno consapevole" (DT p. 190). D'altra parte, anche la società ha degli obblighi nei confronti della coppia, che le derivano dal fatto che "impegnandosi a riconoscere l'esistenza di questa nuova entità, la società rinuncia implicitamente a considerarsi come la finalità immediata o ultima della vita individuale" (DT p. 192); inoltre, essa deve impegnarsi anche a rispettare "l'irriducibilità del coniugale al sociale" (DT p. 193) e quindi a rispettare la sfera dell'intimità.

Il matrimonio è una realtà sacramentale?

Il concetto portante su cui si regge tutto il discorso etico di Fuchs riguardante il matrimonio è quello di "promessa". Tipico della tradizione protestante, esso è utilizzato per inquadrare le realtà umane cui il messaggio evangelico si rivolge con un annuncio specifico. In particolare, tanto in Lutero quanto in Calvino, esso è uno degli elementi che contraddistinguono un sacramento: "sacramento è un segno esteriore mediante cui Dio suggella nell' coscienza nostra le *promesse* della sua volontà di bene nei nostri riguardi, per fortificare la debolezza della nostra fede, e mediante il quale, dal canto nostro, rendiamo testimonianza, sia dinanzi a lui e agli angeli, sia davanti agli uomini, che lo consideriamo nostro Dio"⁷. Del resto, questa tesi sulla realtà del sacramento in generale e sul ruolo che vi gioca la figura della "promessa" sta alla base anche della posizione luterana.

Già questo elemento permette di capire che, nonostante la tradizione protestante abbia sempre rifiutato di

considerare il matrimonio un sacramento, tuttavia la presenza innegabile di una Parola, documentata nelle Scritture, rivolta da Dio agli uomini riguardo alla realtà della coppia coniugale, apre la possibilità che il matrimonio possa essere avvicinato ai sacramenti riconosciuti. Su questo punto, troviamo un'interessante ammissione nelle parole dello stesso Melantone: "Quanto al matrimonio, esso non è istituito per la prima volta nella Nuova Alleanza, ma lo è stato fin dall'inizio, fin dal tempo della creazione del genere umano. Esso ha dalla sua un comandamento di Dio e possiede anche delle *promesse* che, senza riferirsi propriamente alla Nuova Alleanza, riguardano piuttosto la vita fisica. Per cui, se lo si vuole chiamare sacramento, lo si deve comunque distinguere dai precedenti"⁸.

Mi pare, quindi, che la determinazione con la quale Fuchs parla di "promessa" di Dio riguardante la coppia lasci intendere la sua convinzione che il matrimonio possa almeno essere considerato una realtà che si avvicina al sacramento. Del resto, ciò trova conferma quando Fuchs indica che il senso teologico proprio del matrimonio si trova all'interno della figura biblica dell'alleanza.

Allo stesso risultato sono giunti anche diversi dialoghi ecumenici, nei quali, pur ammettendo che la terminologia ancora divide le chiese, si concorda però sia sul fatto che "il termine biblico di alleanza caratterizzi veramente il mistero del matrimonio"⁹, sia che "il matrimonio è segno dell'alleanza"¹⁰.

Inoltre, Fuchs mette in risalto che l'intera vita della coppia, per tutto il tempo in cui si distende e in tutti i suoi aspetti, rappresenta un'occasione di grazia e santificazione per i coniugi, che può trasformarsi - come s'è visto sopra - in una testimonianza resa di fronte alla società. Anche questo secondo aspetto si ricollega direttamente al secondo elemento presente nella definizione del sacramento elaborata da Calvino.

Sembra possibile concludere, perciò, che oltre a presentare una fondazione teologica del messaggio etico contenuto nel matrimonio cristiano, Fuchs collochi la testimonianza e l'azione del matrimonio nella società su un piano che travalica quello propriamente etico, giacché il matrimonio è non soltanto portatore di valori etici, ma partecipa direttamente alla dinamica salvifica, costituendo esso stesso per la comunità sociale in cui vive un'occasione di salvezza.

¹ Al proposito, si può considerare il lavoro svolto dalla Commissione di studio nominata dalla Federazione Luterana Mondiale, dall'Alleanza Riformata Mondiale e dal Segretariato per l'Unione dei cristiani e culminato nel Rapporto finale del dialogo su *La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali* (Venezia 1976, in *Enchiridion Oecumenicum* I, 1758-1861).

² LEITES, *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, trad. franc. *La Passion du bonheur*, Paris 1989, citato in EP 65.

³ Ma questa valorizzazione non è esente da ambiguità, come ammette Fuchs stesso (cfr. EP p. 66 e, con riferimento alla condizione femminile in epoca più recente, EP pp. 121-122).

⁴ Uso intenzionalmente questa espressione di ascendenza kantiana per evidenziare la portata dell'indicazione avanzata da Fuchs.

⁵ Detto con il lessico della teologia cattolica, che anche in questo caso rinvia a significati non lontani da quanto proposto da Fuchs: il matrimonio è un sacramento per la società e non viceversa.

⁶ Vorrei sottolineare l'affermazione tra parentesi, che mette in discussione una lunga e consolidata tradizione di morale coniugale (evidentemente presente anche nell'ambiente evangelico); mi sembra chiaro che Fuchs le contesta la mancanza di qualsiasi spessore personalistico e, in ultima analisi, perfino una negazione implicita della libertà.

⁷ G. CALVINO, *Istituzioni della religione cristiana*, vol. 2, a c. di G. Tourn. UTET, Torino 1971, p. 1490 (corsivo mio).

⁸ F. MELANTONE, *Apologia della confessione di Augusta*, art. XIII, in *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, a c. di R. Fabbri, EDB Bologna 1996, p. 224 (corsivo mio).

⁹ Rapporto finale del dialogo su *La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali*, cit., 18 in EO I, 1781.

¹⁰ Ivi, 21, in EO I, 1784.

VITA DEL CENTRO



INCONTRI DI TEOLOGIA

"Gesù di Nazaret. Storia e fede"

La pubblicazione del libro di papa Benedetto XVI *Gesù di Nazaret* ha suscitato un grande interesse per la figura storica di Gesù, interesse ravvivato anche dalle polemiche sorte sui media dopo *Il codice Da Vinci* di Dan Brown e *Indagine su Gesù* di Corrado Augias e Mauro Pesce. In effetti, il problema di conoscere i dati storici effettivi riguardanti Gesù non è di poco conto, perché riguarda il fondamento del messaggio evangelico e dunque della fede cristiana.

Può darsi, però, che non tutti abbiano una conoscenza adeguata delle radici storiche dei vangeli, oppure che non sia ben chiaro che cosa significhi oggi interrogarsi sulla storicità dei vangeli e dei fatti in essi narrati; accade anche che ci si affidi a spiegazioni vaghe o a ipotesi incontrate una volta e poi tenute per buone, senza approfondirne la validità e senza confrontarle con altre. C'è il rischio, perciò, che di Gesù abbiamo un'immagine sfocata mentre dovrebbe rappresentare il più decisivo radicamento della nostra fede. Porre l'attenzione a chi era Gesù e a come egli possa essere, ancora oggi e anche per noi, quell'uomo incontrando il quale la vita può venir cambiata - come è accaduto ai discepoli - è la questione prioritaria per dare senso ai nostri dirci ed essere "cristiani".

L'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Lorenzo Giustiniani" (dello Studium Generale Marcianum) e il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" intendono offrire un'occasione per riordinare le idee su questi problemi, proponendo un percorso orientato dal libro di Benedetto XVI.

Nella prima parte, due incontri (giovedì 11 e 18 ottobre) proporranno di misurarsi con la lettura di alcuni capitoli del libro, nella convinzione che leggere e discutere insieme sia un buon modo per "pensare la fede". Il culmine del percorso, poi, sarà costituito da un piccolo convegno (mercoledì 24 ottobre) sul tema "*Gesù di Nazaret. Storia e fede*", articolato attorno a due relazioni: "*Percorsi verso la figura storica di Gesù*" (tenuta da mons. Rinaldo Fabris dello Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia, Trieste, Udine), "*Gesù interprete della Torah*" (tenuta dal prof. Daniele Garrone della Facoltà Valdese di Teologia - Roma).

Giovedì 11 ottobre - ore 18.00

Centro Pattaro

"Il Vangelo di Giovanni e la storia di Gesù"

Mons. Lucio Cilia

(ISSR S. Lorenzo Giustiniani

Studium Generale Marcianum)

Giovedì 18 ottobre - ore 18.00

Centro Pattaro

"La preghiera di Gesù"

Prof. Marco Da Ponte

(Centro di studi teologici "Germano Pattaro")

Mercoledì 24 ottobre - ore 17.00

Scuola Grande S. Teodoro

"Percorsi verso la figura storica di Gesù"

Mons. Rinaldo Fabris

(Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia, Trieste, Udine. Presidente dell'Associazione biblica italiana)

"Gesù interprete della Torah"

Prof. Daniele Garrone

(Facoltà Valdese di Teologia - Roma)

INCONTRI DI PATRISTICA

"La Chiesa di Venezia prima di Venezia"

La "ricerca delle origini" è qualcosa che attira sempre l'interesse, soprattutto quando si tratta di arrivare a conoscere la vita delle prime comunità cristiane, che suscitano in molti il fascino dovuto alla loro testimonianza di una fede profonda e generosa o alla loro (presunta?) "purezza". L'interesse per le origini cristiane può essere poi tanto più vivo quanto più si sente forte il legame che le stringe a noi ora: è il caso delle antiche comunità cristiane che hanno contribuito a fondare e a dar vita alla Chiesa di Venezia; comunità di cui sappiamo poco, in alcuni casi, ma della cui fede siamo debitori. noi cristiani della Venezia di oggi, perché esse hanno "piantato" qui in laguna la Chiesa di Cristo. È dalla loro vita, dal loro impegno di evangelizzazione, dalle loro opere di carità che si è sviluppato quel terreno fertile di vita cristiana da cui è germogliata poi la Chiesa di Venezia, con tutte le sue articolazioni.

La proposta, quindi, è di andare alla scoperta della

“Chiesa di Venezia prima di Venezia” (ossia prima che nascesse formalmente la città di Venezia) - come suggerisce il titolo del ciclo di incontri che il Centro di studi teologici “Germano Pattaro” organizza per l'autunno prossimo.

In alcuni casi incontreremo personaggi e luoghi che hanno rivestito una grande importanza per tutta la Chiesa d'Occidente - come Rufino e Aquileia -, in altri si tratterà di ritrovare le tracce che ci riconducono a nomi meno noti - come Eliodoro e Altino -, tracce forse sbiadite che rivestono però un interesse notevole perché ci parlano di persone e comunità dalle quali provenivano i primi cristiani che hanno portato la fede tra le isole della laguna.

Gli incontri di patristica del 2007 invitano perciò a compiere un viaggio nel nostro passato, tanto lontano nel tempo quanto vicino nello spazio e nella “genealogia” del popolo di Dio che è in Venezia; un viaggio che ci condurrà a ritrovare dati storici, documentazione archeologica e alcune figure - forse sconosciute ai più ma ragguardevoli al loro tempo e nel loro mondo - come Eliodoro con il quale anche san Girolamo intrattiene una corrispondenza

za su questioni di grande rilevanza pastorale.

Attraverso queste figure sarà possibile ricostruire la vita delle comunità che hanno vissuto la loro fede in quei luoghi, così vicini a noi nello spazio della nostra regione, ma che ora ci si presentano per lo più come semplici reperti archeologici.

Giovedì 8 novembre - ore 18.00

Centro Pattaro

“Rufino presbitero della Chiesa di Aquileia”

prof. Giuseppe Cuscito (Università di Trieste)

Giovedì 15 novembre - ore 18.00

Centro Pattaro

“Elia patriarca della Chiesa di Grado”

prof. Giuseppe Cuscito (Università di Trieste)

Giovedì 22 novembre - ore 18.00

Centro Pattaro

“Eliodoro vescovo della Chiesa di Altino”

dott. Andrea Enzo (Studium Generale Marcianum)



DALLA BIBLIOTECA

SOURCES CHRÉTIENNES: COMPLETATA LA COLLANA

La biblioteca del Centro Pattaro ha completato l'acquisto della prestigiosa collana *Sources chrétiennes* delle edizioni du Cerf; essa è ora tutta catalogata e disposta in una collocazione unitaria che ne valorizza la dignità scientifica. La nostra biblioteca viene ad essere così l'unica nella città di Venezia in grado di offrire alla consultazione degli studiosi questo strumento, tra i più qualificati per la conoscenza dei Padri della Chiesa. Con l'occasione è stata anche riordinata la collocazione di tutto il settore di patristica, separandolo dal settore di storia della Chiesa e rendendo in questo modo più razionale e ordinata la disposizione dei titoli.

Si è trattato di un impegno gravoso per il bilancio del Centro, e proprio per questo nel numero 3/2005 di “Apunti di teologia” avevamo invitato gli amici ad “adottare” l'acquisto di uno o più volumi, eventualmente anche scegliendo i titoli o gli autori preferiti; nonostante il generoso contributo di un gruppetto, però, la “campagna adozioni” non ha purtroppo trovato adeguata risposta. Il Centro ritiene necessario, perciò, rinnovare l'appello.

PROPOSTE DI LETTURA

G. PATTARO, *La Parola di Dio sul matrimonio*, In dialogo Coop. Culturale, Milano 2007, pp. 154.

Pubblicato appena dopo il Xx anniversario della morte di don Germano su iniziativa di alcuni suoi amici milanesi, questo volume raccoglie i testi da lui redatti per una serie di incontri della scuola di formazione per animatori di pastorale familiare dell'Istituto Pro Fami-

glia di Brescia nell'anno 1974-75, immediatamente prima, quindi, che la CEI varasse il suo documento “Evangelizzazione e sacramento del matrimonio”.

Nei quattro capitoli (lezioni) in cui è suddiviso il corso, possono essere ritrovati i temi poi rielaborati da don Germano, sotto forma di commento al documento CEI, nel suo libro *Gli sposi servi del Signore* (EDB, Bologna 1979). In effetti, il lettore si può rendere conto che tutto il discorso è da contestualizzare rispetto a una situazione culturale, sociale e, soprattutto, ecclesiale di oltre trent'anni fa: non ci sono dubbi che il nucleo teologico e pastorale possa risultare ancora di grande rilievo, ma si può nutrire qualche perplessità sull'attualità dei riferimenti alla situazione storica. I contenuti andrebbero, perciò ri-contestualizzati nel panorama odierno. Tuttavia, queste lezioni rivestono un interesse proprio e non soltanto quale documentazione dell'iter lungo il quale don Germano giunse a maturare la sua proposta di teologia e di pastorale del matrimonio. In queste pagine, infatti, troviamo una testimonianza vivida di quella che fu certamente una tra le più originali prerogative di don Germano, quella che ha condotto a definirlo - secondo la felice espressione coniata da don Bruno Bertoli - un “teologo itinerante”. Emerge, infatti, con chiarezza come la sua elaborazione teologica fosse inseparabile dal lavoro pastorale diretto, misurata sui problemi pastorali concreti e come i dialoghi con gli sposi non avessero solo la funzione di insegnare o di divulgare un pensiero teologico maturato altrove, ma fossero essi stessi occasione creativa per cogliere la sostanza delle realtà teologiche di cui diventare consapevoli. L'esercizio della teologia

nasceva per don Germano da un'autentica passione pastorale prima che da una disposizione teoretica, cosicché la dogmatica era sempre per lui immediatamente riferita alla vita concreta del cristiano e della Chiesa.

Un altro aspetto merita di essere sottolineato. Don Germano rifiutava categoricamente ogni approccio moralistico alla realtà del matrimonio e della famiglia, prospettiva in quegli anni ancora assai diffusa tanto nella pastorale quanto nella teologia morale; anche la dimensione etica, che naturalmente egli riconosceva alla vita degli sposi, doveva avere un deciso fondamento sacramentale. Di conseguenza egli indirizza la sua riflessione centrandola sulla prospettiva sacramentale, convinto che sia prioritario il valore del *sacramento* del matrimonio, a suo parere trascurato, in quegli anni, soprattutto nella prassi pastorale, a favore delle problematiche morali. Proprio per questo, riflettendo sul sacramento egli ritrova la dimensione ecclesiale che ne costituisce il valore, perché, in accordo con una delle grandi lezioni elaborate dalla teologia nell'epoca del Concilio, egli non solo chiarisce il nesso unitario che stringe tra di loro tutti i sacramenti (significativo al riguardo il paragrafo intitolato "Il matrimonio: compimento del battesimo") ma li riconduce tutti alla loro dimensione ecclesiológica, quali attuazione della realtà della Chiesa, sacramento di Cristo. In questa linea, quindi, si chiarisce il continuo riferimento cristologico con il quale don Germano costruisce la sua presentazione del matrimonio, a partire dal primo capitolo che contiene una sorta di compendio di teologia della salvezza, tutto centrato sulla figura di Cristo come "nome dell'uomo" (così recita il titolo del paragrafo a p. 25).

In questo modo, è l'essere fondato sacramentalmente in Cristo che costituisce il valore salvifico e missionario del matrimonio e della vita degli sposi, i "compiti" dei quali diventano così non tanto l'esecuzione di doveri etici quanto le vie sulle quali essi si incamminano perché "Dio è all'opera nella loro vita" (p. 100): si veda al proposito quanto viene detto alle pp. 99-104 sull'imitazione di Cristo.

È in tale contesto che si colloca, ad esempio, un'affermazione come questa, formulata in uno stile inconfondibile: "Il Matrimonio è, allora, un racconto esistenziale della Incarnazione, una catechesi vivente, una teologia - come oggi si dice - 'narrativa'" (p. 96). Nell'ultima parte, più direttamente rivolta alla prospettiva pastorale, don Germano avanza la sua proposta originale: "considerare la preparazione al Matrimonio come un itinerario catecumenale" (p. 127), in alternativa ai corsi per fidanzati tradizionalmente praticati; una proposta coerente con quell'analisi teologica e decisamente innovativa, con potenzialità tutte da scoprire e che può risultare capace di diventare una preziosa occasione di evangelizzazione (come mostra per esempio il lavoro a lui ispirato che da anni svolge la Commissione per la pastorale degli sposi e della famiglia della diocesi di Venezia).

Marco Da Ponte

Il volume sarà presentato martedì 25 settembre alle ore 18 presso il Centro Pattaro; interverrà mons. Sergio Nicolli, Direttore dell'Ufficio per la Pastorale della Famiglia della CEI.

La Scuola Biblica invita a partecipare alle conferenze pubbliche 2007-2008

A Venezia, presso la Scuola Grande San Teodoro

*All'inizio dell'anno, dedicato alla lettura di testi del post-esilio
(Terzo Isaia, Aggeo, Giona, Rut), tre conferenze pubbliche introduttive:*

Dopo la dispersione, una nuova identità di popolo

Lunedì 1 ottobre - ore 18.00

"Restaurazione o rifondazione? Gli uomini del ritorno e il giudaismo post-esilico"
don Patrizio Rota-Scalabrini - Facoltà Teologica Italia Settentrionale, Milano

Martedì 2 ottobre - ore 18.00

"La salvezza non ha confini: letture post-esiliche"
p. Roberto Tadiello - Studio Teologico Cappuccini "Laurentianum", Venezia

Mercoledì 3 ottobre - ore 18.00

"L'evoluzione post-esilica del Sacerdozio e del Tempio"
don Franco Manzi - Facoltà Teologica Italia Settentrionale, Milano

A Mestre, presso la Sala-Teatro "S.M. Kolbe", via Aleardi

Martedì 9 ottobre - ore 20.40

"Il post-esilio: nuovo tempio, nuova Scrittura, nuove problematiche, stessa fede di Mosè"
don Renato De Zan - Pontificia Università S. Anselmo, Roma

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. 3 - Luglio-Settembre 2007 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
IL FONDAMENTO DELLA DEDE
† Germano Pattaro



_____ pag. 3
LA "REGALITÀ" DEL POPOLO DI DIO
NEL CONCILIO VATICANO II
Gabriel Richi Alberti



_____ pag. 6
PERCORSI PER UNA FEDE ECUMENICA
Serena Noceti



_____ pag. 9
TEOLOGIA ED ETICA DEL MATRIMONIO
NEL PROTESTANTESIMO
Marco Da Ponte



_____ pag. 13
INCONTRI DI TEOLOGIA - INCONTRI DI PATRISTICA



_____ pag. 14
SOURCES CHRÉTIENNES:
COMPLETATA LA COLLANA
PROPOSTE DI LETTURA

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