

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 XI - n. 1 - Gennaio-Marzo 1998 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

DA "NOTIZIARIO" AD "APPUNTI DI TEOLOGIA":
PERCHÉ CAMBIARE



Da questo numero, il Notiziario del Centro Pattaro cambia titolo e diventa «Appunti di teologia». E' stata una scelta impegnativa, sulla quale si sono confrontati il Consiglio direttivo del Centro e la Redazione del Notiziario, a lungo e con grande serietà. Questo editoriale vuol fare partecipi i lettori delle ragioni e delle riflessioni che hanno portato al nuovo titolo.

«"Notiziario", e quindi "rubrica di notizie", questo foglio trimestrale dovrebbe in primo luogo riferire - non nei termini della cronaca, ma in quelli della riflessione costruttiva - sulle attività e sui programmi del Centro, della biblioteca, dei gruppi in cui si articola l'opera per serbare e far crescere la così varia eredità spirituale di don Germano (...). La periodica offerta di pagine inedite di don Germano, ma anche la rilettura di sue pagine edite, non potrà non essere una "costante" per il Notiziario, anche come momento di legame e di unità tra tutti i Suoi amici. L'eredità di don Germano impegna infine il Notiziario alla apertura alle voci dei fratelli delle altre Chiese cristiane in Venezia, al dialogo con la cultura della città degli uomini». Sono le frasi con le quali il terzo numero del Notiziario, nella primavera di dieci anni fa, si rivolgeva, anzi "si affidava", alla lettura e all'esame degli amici di don Germano, «più nutrito di interrogativi che di notizie». «Interrogativi che tutto lo attraversano, dal formato e dalla veste grafica ai contenuti, al ruolo e allo stile» proseguiva l'editoriale, che si concludeva non nascondendo «le difficoltà e i limiti: la scarna veste, la fatica della "chiusura" d'ogni numero, l'insieme sperimentale, il vagare della ricerca interna verso una meta non ancora precisa e su itinerari non ancora definiti», per chiedere ai lettori di porsi gli stessi interrogativi e di aiutare Centro e Redazione «a fare del Notiziario la voce di tutti gli amici di don Germano».

Dare notizie dell'attività del Centro, collegare gli amici di don Germano. Era questa, allora, la "vocazione" del Notiziario, racchiusa ed espressa dal suo nome. Già nel primo numero, del resto, così era stato presentato il Notiziario,

ancora in veste pionieristica: «Costituirà l'organo di collegamento tra gli aderenti all'opera (il Centro di Studi teologici, Ndr) cui abbiamo dato l'avvio; esso cercherà inoltre di tenere informati tutti degli incrementi della biblioteca e del progressivo lavoro di organizzazione della stessa. Il Notiziario vorrebbe infine essere strumento di comunicazione per mantenere e rinsaldare quei vincoli di amicizia che hanno cominciato ad unire quanti, spesso senza conoscersi tra loro, sono stati legati spiritualmente e affettivamente a don Germano».

Eppure, la prospettiva per il Notiziario di una strada diversa e propria - parzialmente autonoma perfino dal Centro, più aperta a un futuro imprevedibile che ripiegata su uno scontato far memoria tra amici - era presente, sia pur per inciso e con il condizionale, nel ricordato editoriale del terzo numero (portava la firma di chi scrive, ma esprimeva la riflessione interna al Consiglio direttivo, così come lo scritto odierno). Esaminando i possibili obiettivi dell'attività della biblioteca e del Centro, improntati alla «necessità dello studio teologico» per tutti, non soltanto per i sacerdoti, i catechisti, gli operatori pastorali, l'editoriale si chiedeva: «Quale, dunque, il "metodo nuovo" di studiare teologia, entro e fuori i luoghi tradizionalmente deputati, affinché nessuno, nel popolo di Dio, resti privo di questo nutrimento?» e concludeva: «Questa ricerca potrebbe costituire un altro settore del Notiziario, e uno spazio del tutto originale di impegno nella città e nella Chiesa di Venezia».

La pista di riflessione «sugli spazi e sul modo di praticare e amare lo studio della teologia oggi nella Chiesa» fu imboccata dal Notiziario ancora nell'88, prima con un editoriale di don Bruno Bertoli (*Verso la terra ove scorre latte e miele*) e quindi con un articolo di Bruno Forte (*Teologia e filosofia: la responsabilità del filosofo nella prospettiva di un teologo*) e con un articolo di Luigi Sartori (*La dimensione ecumenica della teologia*). Essa è poi divenuta il cammino maestro del Notiziario e la punta di diamante del suo palinsesto. «Fossero tutti teologi» invocava l'editoriale del

secondo numero del 1989, l'ultimo uscito in veste ancora sperimentale, che così scriveva: «Fossero tutti teologi: è un desiderio utopico, certo (...); esso indica però una via che, se non tutti potranno poi effettivamente seguire, non dovrebbe essere preclusa ad alcuno, ma proposta a tutti, a giovani e ad anziani, a uomini e a donne (...). E' questo il voto pentecostale che accompagna il nostro cammino di presbiteri e di laici nel Centro Pattaro: fare teologia per crescere nella consapevolezza della fede da vivere e da comunicare». Mutuata sull'auspicio di Mosè («Fossero tutti profeti nel popolo del Signore», Numeri 11,29), quell'invocazione non si riferiva certo a un impossibile «fossero tutti specialisti, tutti maestri in teologia», quanto a un dilatarsi dello studio della teologia in tutto il popolo di Dio: «studiassero tutti teologia». Con questo spirito nacque «Teologia oggi». Che fu, agli inizi, una tra le tante rubriche del Notiziario: dal 1992 essa è divenuta la rubrica privilegiata per l'apertura di ogni numero, in alternanza soltanto con omelie o lettere del Patriarca, e – raramente – con importanti saggi di altro settore.

Così il Notiziario ha portato e divulgato a Venezia approdi significativi dello studio teologico contemporaneo, ma ha anche, e soprattutto, offerto - anzi, suscitato e stimolato - una riflessione teologica che nasce nella Chiesa veneziana per la Chiesa veneziana (ma anche per gli uomini e le donne in qualche modo attenti agli interrogativi della teologia) attingendo certo all'attività del Centro, e a quella di altre realtà diocesane, in primis la Scuola biblica, ma muovendosi anche su piste autonome di ricerca. Accanto ai nomi di grandi teologi, l'indice del primo decennio affianca quelli di molti veneziani che proprio grazie al Notiziario sono stati incitati a elaborare pensieri e riflessioni, e li hanno potuti pubblicare in veste di articolo o di saggio, «spezzando il pane» alla comunità dei fratelli: la presenza dell'elenco completo, in questo stesso numero, rende superflua ogni citazione.

Così, di numero in numero, il Notiziario era sempre meno «rubrica di notizie» e sempre più spazio di riflessione e di ricerca teologica, punto di riferimento di diversi gruppi e movimenti ecclesiali oltre che del Centro: la perdita della primitiva fisionomia e il mutamento di ruolo si sono infine fatti tanto palesi da imporre, quasi come una presa d'atto, la necessità di un nome nuovo che presentasse in modo più appropriato il nuovo orientamento rispetto ai contenuti e alle funzioni e ne facesse più chiaro e immediato riferimento, anche ai fini di una più efficace presentazione e diffusione in ambito extradiocesano. Certo, non poche - e non deboli - erano le ragioni per conservare il «vecchio nome»

(al di là delle naturali ragioni dell'abitudine...). E soprattutto non era facile individuare su quale versante ricercare il nome nuovo. Ragionando e dialogando, a fronte di diversi suggerimenti, si è palesata comunque l'esigenza che la parola «teologia» comparisse nel titolo, e che fosse accompagnata da una parola adeguata al «tono» del Notiziario, alla forma discreta della sua presenza e del suo porgere. Così, è maturata la scelta di «Appunti di teologia». Il pensiero è corso agli appunti che ciascuno di noi fa seguendo una relazione, che sono sì le personali «annotazioni scritte, rapide e concise, fatte per aiuto della memoria» (per citare lo Zingarelli), ma sono anche il riassunto della relazione che ciascuno di noi fa poi circolare tra gli assenti, e che in qualche modo è già «interpretazione»: non esistono, si sa, appunti identici...

Cambia titolo, dunque, il Notiziario. Ma non cambia né periodicità né formato, né veste grafica né stile: con il tempo, numero dopo numero - dall'iniziale «foglietto» di quattro facciate, «provvisorio» per palinsesto e per impaginazione, all'attuale fascicolo, assestato per grafica, consistenza, struttura - essi si sono consolidati, caratterizzando il Notiziario per modestia di tono e sobrietà di immagine, accompagnati da qualità dei contenuti e serietà di impianto. Cambia titolo, pur rimanendo «Notiziario del Centro Pattaro», perché saldamente collegato - oggi come ieri e come domani - alla Biblioteca di don Germano, al Centro che ne tramanda il nome, ai vincoli tra gli amici di don Germano. Ma cambia titolo, per dire che continuerà a guardare avanti, conservando e potenziando il suo spazio originale e proprio, per cercare di «far fruttare l'eredità di don Germano anche come stimolante richiamo, per tutta la nostra Chiesa, alla necessità dello studio teologico»: e pure queste sono parole della lontana primavera di dieci anni fa.

La Redazione del Notiziario ha sempre vivo il ricordo di don Germano, un ricordo che spesso è rimpianto. Ma è un ricordo che «diventa ammonimento ed esortazione», è una «rievocazione che lascia il posto all'assunzione dell'impegno». Lo scriveva il Notiziario nel secondo anniversario della scomparsa dell'Amico; e aggiungeva: «Lo studio della teologia non è un lusso, è la strada per diventare adulti nella fede, per poter dare a sé e agli altri «ragione della speranza che è in noi» (cfr. I Pietro 3, 15)». Con questo ricordo, con questo impegno, «Appunti di teologia» raccoglie il testimone del Notiziario. E continua il cammino, confidando nell'aiuto di Dio e nella solidarietà degli amici, «verso la terra ove scorre latte e miele».

Leopoldo Pietragnoli



TEOLOGIA OGGI

GESÙ: CONCEPITO PER OPERA DELLO SPIRITO SANTO, DONA LO SPIRITO*

Giacomo Canobbio

Fino a una decina di anni fa, nell'ambito della riflessione cristologica si dava poco rilievo al rapporto tra Gesù e lo Spirito e, viceversa, tra lo Spirito e Gesù. La questione dello Spirito Santo era per lo più situata nell'ambito della specu-

lazione sulla Trinità immanente, cioè sul rapporto che lega tra loro le tre persone divine, con particolare riguardo alle «processioni», cioè a quel dinamismo in forza del quale dal Padre è generato il Figlio e dal Padre e dal Figlio «procede»

poi poi lo Spirito Santo.

Questo tipo di impostazione era diventato preminente in seguito alla polemica sorta tra Oriente e Occidente proprio sulla questione della processione dello Spirito Santo.

In Occidente, a partire dall'inizio del secondo millennio, nel simbolo di fede che ancora oggi utilizziamo, il cosiddetto niceno-costantinopolitano, era stata introdotta in forma ufficiale un'aggiunta che non si trovava nel testo greco originale, il quale recitava: «Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita e procede dal Padre, e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato...». Sulla scorta di una prospettiva teologica sviluppatasi in ambito latino, soprattutto in Spagna e con funzione anti-ariana, si era cominciato ad affermare che lo Spirito Santo procede "anche dal Figlio" (*Filioque*). Un'affermazione di questo genere aveva funzione spiccatamente cristologica: se anche il Figlio partecipa alla processione dello Spirito Santo, vuol dire che anch'egli è Dio come il Padre. Dimenticare la partecipazione del Figlio alla processione dello Spirito poteva, infatti, dare adito all'idea che il Figlio fosse inferiore al Padre.

Gesù e lo Spirito nella più recente riflessione teologica

In questi ultimi tempi si è ripensato il rapporto tra Gesù e lo Spirito, o, viceversa, tra lo Spirito e Gesù, in un altro orizzonte segnato da due importanti fattori.

Innanzitutto la rilettura della vicenda di Gesù in prospettiva storica: nel fare cristologia, anziché partire dalla Trinità si parte dalla vicenda di Gesù e si cerca di capire come i discepoli abbiano potuto riconoscere in lui il Figlio di Dio. Si tratta della cosiddetta cristologia "ascendente", che parte cioè da Gesù per comprendere la sua relazione con Dio e, in ultima analisi, la sua origine e la sua identità. Una rilettura storica della vicenda di Gesù permette di comprenderlo come l'uomo "abitato", guidato, dallo Spirito. Pertanto lo Spirito entra in forma massiva nella determinazione non solo della prassi, ma anche dell'identità di Gesù.

Un secondo fattore è l'aver riconsiderato, da parte cattolica, le ragioni dell'Oriente nella questione della "processione" dello Spirito Santo, questione che aveva notevolmente inasprito i rapporti tra le due parti. L'Oriente – non solo quello ortodosso, ma anche quello cattolico – riteneva che si dovesse pensare allo Spirito non come derivante e in qualche modo dipendente dal Figlio, ma sullo stesso piano del Figlio.

La teologia occidentale più recente, sia cattolica che protestante, ha cominciato a riconoscere che non c'è soltanto un *Filioque*, cioè una derivazione dello Spirito dal Figlio oltre che dal Padre, ma anche uno *Spirituque*, cioè che pure il Figlio viene dallo Spirito. Non c'è quindi solo una priorità del Figlio rispetto allo Spirito, ma anche una priorità dello Spirito rispetto al Figlio. Inoltre, una rilettura più aperta e libera degli scritti dei Padri – non fatta con il solo intento di supportare l'una o l'altra tesi – ha aiutato a capire le ragioni dell'Oriente.

L'incontro tra la prospettiva orientale e quella occidentale ha trovato espressione nel *Memorandum di Klingenthal*. Nel 1979, nel castello di Klingenthal, località vicino Strasburgo, teologi ortodossi e teologi della tradizione occidentale si sono incontrati più volte, aperti all'ascolto reciproco, e hanno steso un memoriale. In quell'occasione Oriente e Occidente hanno iniziato a comprendere che le schematizzazioni elaborate dalle rispettive tradizioni non

danno ragione della complessità del rapporto tra il Figlio e lo Spirito.

Alla luce dell'Antico Testamento

La narrazione evangelica presenta la vicenda di Gesù servendosi di una "grammatica" che riconduce al contesto culturale ebraico. I discepoli sono ebrei, non hanno a disposizione altro linguaggio, altra struttura di pensiero che quelli ebraici e, ovviamente, di fronte al modo di agire di Gesù, al suo modo di presentarsi e di parlare, di fronte all'esito ultimo della sua vicenda – il mistero pasquale – si servono di un paradigma di lettura che riconduce alla pneumatologia ebraica.

Per esempio, al capitolo 4 del vangelo di Luca, versetti 16 e seguenti, nell'auto-presentazione di Gesù nella sinagoga di Nazaret, troviamo la citazione di un testo di Isaia (61, 1-2): «Lo Spirito del Signore Dio è su di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione...». Luca cita Isaia per mettere in risalto il fatto che Gesù, con il suo comportamento, si manifesta come "pneumatico", cioè come una persona tutta abitata e condotta dallo Spirito.

L'evangelista accosta Gesù a coloro che erano considerati "pneumatici" nell'Antico Testamento: i re e, soprattutto, l'atteso Messia. Ricordiamo a questo proposito Isaia 11,2, in cui, annunciando il Messia, l'unto, il consacrato per eccellenza, si dice: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore». (Notiamo, per inciso, che da questo passo in seguito la tradizione cristiana ha ricavato i sette doni dello Spirito Santo).

"Pneumatici", nell'Antico Testamento, erano anche i profeti. I profeti vicini o successivi all'esilio si presentano come persone guidate e riempite dallo Spirito del Signore. Pensiamo in particolare a Ezechiele, a Isaia – soprattutto nella terza parte del suo libro –, a Gioele, la cui profezia è riproposta in Atti 2, 16-21: «In quei giorni io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno...».

A questo punto risulta evidente che Gesù nei vangeli viene volutamente presentato come un uomo condotto totalmente dallo Spirito.

Ci si chiederà in che modo i discepoli siano arrivati a leggere la vicenda di Gesù in questa chiave. È plausibile che all'origine vi sia un'auto-comprensione di Gesù stesso, in quanto i discepoli, leggendo la vicenda di Gesù, utilizzano, oltre la "grammatica" che l'ebraismo aveva fornito loro, anche quanto Gesù stesso aveva lasciato detto di sé.

Analizziamo, ad esempio, Matteo 12,28: ci si trova in un contesto polemico che permette di intravedere il modo con il quale Gesù si è pensato. Rispondendo a coloro che lo accusano di essere abitato dallo spirito maligno, egli replica: «Ma se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto tra voi il regno di Dio...». L'evangelista Luca, nel testo parallelo (11,20), scrive «con il dito di Dio» anziché «per virtù dello Spirito di Dio», espressione che possiamo facilmente intendere se pensiamo al riquadro della creazione nella volta della Cappella Sistina, opera di Michelangelo, in cui il dito di Dio si incontra con il dito di Adamo. Il dito di Dio è segno della sua potenza, e non a caso

quest'immagine torna nell'inno *Veni Creator*, in cui lo Spirito viene indicato come *digitus paternae dexteræ*, dito della destra – la mano forte – del Padre.

Lo Spirito all'origine di Gesù

Per i discepoli, dunque, Gesù è “completamente condotto dallo Spirito”, è l'uomo nel quale si manifesta in atto la potenza trasformatrice di Dio. Essi pensano: “Ecco il Messia, ecco colui che agisce per opera dello Spirito di Dio”, ma si chiedono anche da dove venga Gesù. La risposta, contenuta nei racconti sinottici di Matteo e di Luca sul concepimento di Gesù, è che egli viene dallo Spirito Santo.

Nel testo di Matteo (1,1-17) che presenta la genealogia di Gesù, si riconosce un intento teologico. Si vuole indicare, da un lato, che Gesù è discendente di Davide, dall'altro che Gesù è l'inizio del nuovo popolo di Dio. L'evangelista utilizza il seguente schema: “A generò B, B generò C, C generò D, etc.”. Ad un certo punto, però, questo ritmo si spezza. Dopo “Giacobbe generò Giuseppe” ci si aspetterebbe: “Giuseppe generò Gesù”, invece Matteo scrive: “Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato il Cristo”. Nel lettore a questo punto sorge l'interrogativo: “Che cosa è successo?”. L'evangelista sembra voler rispondere proprio con il brano successivo (Mt. 1,18-21): «Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria (...) si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Giuseppe suo sposo (...) decise di licenziarla in segreto. Mentre però stava pensando a queste cose, ecco gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: “Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo”». Matteo ci fa capire che Gesù viene dalla potenza di Dio; in tale contesto infatti “Spirito Santo” indica precisamente la potenza di Dio capace di trasformare la realtà.

Luca, nel racconto dell'annunciazione (1,26-38), riferisce la domanda di Maria: «Com'è possibile? Non conosco uomo» e la risposta dell'angelo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo». L'evangelista utilizza la tecnica del parallelismo, figura letteraria caratteristica della Bibbia, per dire che Maria sarebbe stata pervasa da una potenza che l'avrebbe resa capace di fare ciò che lei non pensava. Per questo «Colui che nascerà sarà santo e chiamato Figlio di Dio». Matteo e Luca vogliono sottolineare che Gesù non viene al mondo come gli altri uomini: viene al mondo in forza della potenza di Dio. È lo Spirito il principio dell'esistenza di Gesù.

A questo punto cominciamo già a capire le ragioni addotte dall'Oriente: non solo lo Spirito viene dal Figlio, ma, a sua volta, il Figlio viene dallo Spirito. Se Gesù viene nella storia, è in forza della potenza di Dio che è lo Spirito. Ciò risulterà evidente poi, lungo tutta la sua vita.

Lo Spirito “rimane in Gesù”

Solo Matteo e Luca si preoccupano di evidenziare la presenza dello Spirito nella vicenda di Gesù fin dal concepimento; gli altri evangelisti introducono lo Spirito solo nel momento in cui Gesù inizia il proprio ministero messianico, nel momento cioè del suo battesimo. Allora lo Spirito che, come preannunciato nell'Antico Testamento, doveva scendere sul Messia per renderlo capace di compiere quelle

azioni che prima nessun re era stato capace di compiere, scende e, come dice l'evangelista Giovanni, rimane in Gesù: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo» (Gv. 1,33).

L'evangelista Luca sottolinea in modo particolare che lo Spirito guida Gesù in tutti i momenti singolari della sua vicenda; infatti egli pone le tappe più significative del suo percorso pubblico sotto l'azione dello Spirito. È interessante notare anche l'espedito utilizzato da questo evangelista per sottolineare che Gesù è “pneumatico” per eccellenza. Egli, nel racconto dell'infanzia, presenta vari personaggi “abitati” dallo Spirito profetico, ma poi, nel procedere della narrazione, è unicamente Gesù ad apparire segnato dallo Spirito.

Secondo l'autore della Lettera agli Ebrei, è lo Spirito a condurre Gesù dentro la passione. Lettore attento della vicenda di Gesù alla luce dell'Antico Testamento e, viceversa, dell'Antico Testamento alla luce della vicenda di Gesù, egli deve essersi domandato come Cristo abbia potuto arrivare ad offrire se stesso in sacrificio. La risposta ci viene offerta al capitolo 9, al versetto 14: “con Spirito eterno”; cioè: se Gesù arriva alla passione, è perché lo Spirito lo rende capace.

L'innalzato promette e dona lo Spirito

Nel vangelo di Giovanni (19,30) leggiamo che Gesù, morendo, “effonde lo Spirito”. L'evangelista usa l'espressione greca *parédoken to pneuma* per indicare che Cristo, nel morire, libera lo Spirito che era dentro di lui e lo effonde sulla Chiesa, rappresentata ai piedi della croce da Maria e dal “discepolo che Gesù amava”. Giovanni inoltre presenta la passione sulla croce come “innalzamento”; colui che effonde lo Spirito è “l'innalzato”, colui che, issato sulla croce, è portato presso Dio e quindi condivide la potenza stessa di Dio.

Nel vangelo di Giovanni, durante la Cena (capitoli 14-16), Gesù annuncia più volte ai discepoli che verrà loro concesso lo Spirito. È interessante notare la tecnica narrativa dell'evangelista: dapprima viene detto che sarà il Padre a mandare lo Spirito, in un secondo momento viene presentato Gesù che invoca lo Spirito dal Padre, alla fine è Gesù stesso che manda lo Spirito. Giovanni utilizza questa progressione perché intende dimostrare che Gesù, l'innalzato presso il Padre, condivide ormai la potenza stessa di Dio ed è in grado di effondere lo Spirito in forza del quale i discepoli potranno continuare la sua missione.

Sempre nel vangelo di Giovanni, quando, al capitolo 20, si descrive l'apparizione di Gesù agli Undici – o meglio, ai Dieci, perché Tommaso non è presente – l'evangelista esprime il rapporto Gesù-Spirito-discepoli non solo con le parole pronunciate da Gesù, ma anche con il gesto: “alito su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati resteranno rimessi, a chi non li rimetterete resteranno non rimessi” (vv. 22-23). Nella concezione antropologica ebraica la *ruah* è l'alito vitale; quindi è l'alito vitale di Gesù, la sua stessa vita, a passare nei discepoli conferendo loro la forza di svolgere la propria missione.

Luca, nel racconto degli Atti, riportando il discorso di Pietro alla folla, esprime il medesimo concetto: “Innalzato alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso” (2,33).

Quindi, se nel percorso della sua vicenda terrena Gesù

appare come dominato dallo Spirito, ora Gesù appare come colui che dona lo Spirito, "Signore" dello Spirito. Lo Spirito allora non è più solo lo Spirito di Dio, ma è anche lo Spirito di Cristo.

Tale affermazione si ritrova, evidente, nella Lettera ai Romani. L'espressione "Spirito di Cristo" in Rm. 8,9 e nel contesto più ampio del capitolo 8, dove si trova anche l'espressione "Spirito di Dio", sta ad indicare che ormai Cristo condivide lo stesso potere di Dio e come Dio può dare lo Spirito, e il suo Spirito è il principio di trasformazione che rende nuova l'umanità e la introduce nella resurrezione. Lo Spirito diventa il principio della vittoria sulla morte perché esso è la potenza vitale di Dio ed è la potenza vitale del Risorto.

In quest'ottica si comprende allora anche quella espressione paolina così misteriosa che si trova nel capitolo 3, versetto 17, della Seconda lettera ai Corinzi: "Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà". Teniamo presente che il termine "Signore" nell'epistolario paolino, e in questo contesto in particolare, indica Gesù. Si tratta di una forma ellittica che si può rendere più chiara in questi termini: "Ormai il Signore è nella condizione dello Spirito, cioè fuori dalla presa immediata della verificabilità storica, ma è colui che possiede totalmente lo Spirito, e la sua azione e l'azione dello Spirito ormai si equivalgono".

Il rapporto tra l'identità di Gesù e l'identità dello Spirito.

Il vangelo di Giovanni chiama lo Spirito tre volte "Spirito di verità" e quattro volte "Spirito paraclito". Spirito di Verità nel contesto giovanneo significa "Spirito di quella verità che è Gesù", perché nel vangelo di Giovanni appare manifesto che la verità è Gesù; ricordiamo infatti l'espressione con la quale Gesù risponde a Tommaso: "Io sono la via, la verità e la vita" (14,6).

Lo Spirito è colui che conduce a Gesù-Verità, ma non solo: lo Spirito sta accanto ai discepoli chiamati in processo perché siano in grado di proclamare quella verità (la traduzione italiana, Spirito "consolatore", non rende bene la funzione del "paraclito", che è piuttosto quella di colui che sta accanto ad una persona chiamata in processo per incoraggiarla, per sorreggerla, per rafforzarla). Dinanzi al mondo, sorretti dallo Spirito, i discepoli non devono testimoniare altro che Gesù. Questo conferma che lo Spirito ha una funzione ben precisa in rapporto alla identificazione di Gesù e all'annuncio di Gesù, e inoltre a conferma che le due Persone si identificano reciprocamente.

Lo Spirito di Gesù e il Gesù dello Spirito

L'analisi compiuta su questi passi del Nuovo Testamento permette di capire il senso delle due diverse prospettive teologiche (d'Oriente e d'Occidente) che il *Memorandum di Klingenthal* ha cercato di recuperare. Sono ugualmente legittimi sia il *Filioque* che lo *Spirituque*: per identificare lo Spirito bisogna partire dal Figlio e per identificare il Figlio bisogna partire dallo Spirito. Non c'è Figlio senza lo Spirito, ma non c'è Spirito senza il Figlio. Si capiscono anche le clausole pneumatologiche del simbolo niceno-costantinopolitano, in particolare il punto in cui si afferma che Gesù nasce dallo Spirito Santo e da Maria Vergine, che è quanto dire che quell'unico Signore Gesù Cristo nel quale noi crediamo non ci sarebbe se non ci fosse lo Spirito.

Si capisce infine perché nel simbolo niceno-

costantinopolitano sia stata introdotta l'affermazione: "lo Spirito ha parlato per mezzo dei profeti"; essa intendeva contrastare le teorie degli pneumatomachi, di coloro cioè che, nella seconda metà del IV secolo, combattevano lo Spirito Santo, negandone la divinità e ritenendolo inferiore a Gesù e suo servo, dal momento che era stato effuso solo a Pentecoste. Affermando che lo Spirito "ha parlato per mezzo dei profeti" si vuol sottolineare dunque che lo Spirito non è apparso ad un certo punto dell'economia salvifica, ma si è manifestato già prima della venuta di Gesù.

Quindi lo Spirito precede Gesù, anche cronologicamente e ciò va a conferma del fatto che essi sono legati da un rapporto inscindibile: non c'è Gesù senza lo Spirito, ma non c'è Spirito che non conduca a Gesù, che non apra a Gesù.

Lo Spirito oltre Gesù?

Quest'ultima affermazione ci permette di valutare una prospettiva che si sta diffondendo negli ultimi anni, secondo la quale lo Spirito sarebbe, invece, indipendente da Gesù, libero di operare ovunque. Essa si rifà per lo più a quel passo del vangelo di Giovanni (3,8), in cui Gesù, parlando con Nicodemo, dice: «Lo *pneuma* – parola che in greco indica sia il vento che lo Spirito – soffia dove vuole e ne senti la voce, ma tu non sai da dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito». Per comprendere pienamente tale affermazione bisogna considerarla nell'intero contesto del dialogo tra Gesù e Nicodemo che si impernia tutto sulla necessità di "nascere dall'alto" (3,3), che significa "nascere da Dio". (Nicodemo non è ancora in grado di capire cosa voglia dire "nascere da Dio" perché non ha ancora creduto in Gesù).

"Lo Spirito soffia dove vuole" in questo contesto vuol dire che lo Spirito partecipa della trascendenza di Dio e fa nascere persone nuove, orientate verso la rivelazione di Dio, verso Gesù. Coerentemente è ancora Gesù il punto di riferimento cui lo Spirito conduce. Nella prospettiva cristiana non può esserci uno Spirito indipendente da Gesù.

Alcune teorie proposte in questi ultimi anni sullo "Spirito della vita", finalizzate a vedere lo Spirito all'opera ovunque si dia vitalità, risultano perciò un ritorno ad una concezione proto-ebraica che non è più cristiana. Se l'evento Gesù Cristo è determinante nell'economia salvifica, dopo di lui non si può più parlare dello Spirito prescindendo da lui.

Con questo non si vuol negare libertà allo Spirito, e neppure la sua azione nella creazione (cfr. Sal 104, 30), ma tener fede alla prospettiva del Nuovo Testamento secondo la quale la confessione di fede in Gesù come Signore è il segno più chiaro della presenza dello Spirito (cfr. 1 Cor 12, 3).

Il tentativo, poi, di appellarsi alla libertà dello Spirito per affermare una rivelazione della Parola anche oltre Gesù non fa giustizia alla prospettiva dei testi normativi, secondo i quali oltre Gesù non si dà altra rivelazione. Certo, Dio concede la salvezza a tutti, e lo fa mediante lo Spirito; ma questi non può essere pensato come sganciato da quell'avvenimento storico dell'autocomunicazione di Dio che si è attuata in Gesù.

Se pertanto lo Spirito ha la funzione di aprire a tutti gli uomini la via della salvezza, lo svolge congiungendo, in modo misterioso, gli uomini con il mistero pasquale (di Gesù) (cfr. *Gaudium et Spes* n. 22). Tale congiunzione poi, non si attua solo nel compimento dell'esistenza, ma già nel corso della stessa è ricontrabile. Posto infatti che Gesù è il

paradigma dell'esistenza umana, lo Spirito, che è lo Spirito di Dio, ha il compito fondamentale di far sì che le persone vivano come Gesù. Solo l'uomo che vive seguendo il modello di Gesù può dire di avere lo Spirito. C'è quindi un parametro verificabile, razionale, per individuare dov'è lo Spirito: là dove si vive come Gesù. Si può concludere che

lo Spirito è il principio dell'esistenza umana non secondo l'indeterminatezza, ma secondo quella determinazione che egli stesso ha costituito in Gesù.

**Lezione tenuta al Centro Pattaro il 16 ottobre 1997 nell'ambito del corso di teologia Nell'orizzonte dello Spirito. La trascrizione, rivista dall'autore, è stata curata da Caterina Novello.*



SAGGI

LA CHIESA DI VENEZIA DOPO LA CADUTA DELLA SERENISSIMA*

Bruno Bertoli

Il 12 maggio 1797, mentre tramontava la Serenissima Repubblica, si schiudeva per la Chiesa patriarcale di Venezia una nuova storia che in vent'anni ne avrebbe mutato profondamente la fisionomia strutturale e pastorale che durava da secoli.

La Chiesa veneziana: come era

Allora il territorio, in cui essa operava, si riduceva sostanzialmente alla città, alla quale si aggiungevano il Lido, la Giudecca e le altre, più piccole, isole della laguna sud; in terraferma si estendeva all'enclave di Gambarare nonché all'eredità quattrocentesca del patriarcato gradense: le parrocchie e curazie di Grado, di Latisana e del Campardo nella zona di Conegliano. Murano e Burano facevano parte della diocesi di Torcello che con Caorle e Chioggia costituiva il povero terzetto di diocesi suffraganee del patriarcato. Non tutta la città di Venezia apparteneva, però, alla giurisdizione del patriarca: il primiceriato di San Marco costituiva una *praelatura nullius*, non soggetta all'ordinariato della diocesi veneziana, e il primicerio, alle dipendenze del doge, esercitava la propria autorità sulla basilica, sulla parrocchia marciana e su alcune chiese. I seminari erano tre: quello patriarcale a San Cipriano di Murano, quello ducale (per San Marco appunto) a San Nicolò di Castello e il collegio Flangini per seminaristi delle isole Jonie. Tuttavia la grande maggioranza dei chierici, circa duecento, per secoli non ne aveva frequentato alcuno, formandosi al futuro ministero nelle parrocchie con partecipazione al culto così assidua che finiva per distogliere spesso dalle Scuole sestierali in cui essi riuscivano ad apprendere soltanto un po' d'italiano e di latino. Solo da un paio di lustri il governo veneziano era intervenuto con una riforma incisiva che aveva istituito vere Scuole per i chierici articolate in dieci anni di studi seri e frequentate da un centinaio di giovani, mentre un'altra sessantina veniva ammessa al San Cipriano, che fino ad allora ne aveva contati poco più di venti. I preti residenti in città erano oltre duemila: una cifra astronomica rispetto ai nostri giorni, ma anche per quei tempi fuori misura. La spiegazione dell'anomalia va ricercata in una eccezione, voluta dai preti con l'appoggio del doge e contro il parere dei patriarchi, al dettato del Concilio di Trento, che richiedeva in quanti aspiravano al sacerdozio il possesso di un patrimonio: a Venezia invece si continuò la prassi, inaugurata da Alessandro III nel secolo XII, di ordinare preti anche quelli che non possedevano nulla e aspiravano a una sistemazione economica tale da consentire loro, senza gravose incombenze, il mantenimento proprio e dei familiari. I preti veneziani si sostenevano con le elemosine ricevute per la

celebrazione delle messe e per la partecipazione alle funzioni; solo i parroci, i pochi cooperatori e i confessori svolgevano un'ulteriore attività pastorale.

Nelle sessantanove parrocchie di città innumerevoli erano le confraternite - le cosiddette "Scuole" - a cui si aggiungevano, ma in piena autonomia rispetto alle parrocchie, le Scuole Grandi. Frequenti e frequentatissime, in genere, le celebrazioni religiose. Monasteri e conventi, maschili e femminili, si contavano ancora numerosi, dopo le riduzioni di trent'anni prima: i religiosi però erano diminuiti di numero e avanzati in età non per una contrazione di vocazioni ma per il fatto che da un trentennio era stato vietato dalla legge veneta di accogliere altri postulanti finché il numero dei religiosi non si fosse naturalmente dimezzato. Nessuno certo, prima che apparisse al di qua delle Alpi e dilagasse nella pianura padana il generale Bonaparte, poteva immaginare che questo paesaggio ecclesiale veneziano sarebbe rapidamente mutato. Nel fatidico 12 maggio era, invece, prevedibile almeno in qualche misura, - e infatti lo si prevede - che con l'avvento dei giacobini esso avrebbe subito violente scosse sismiche.

Alle prese con i giacobini

Caduta la Repubblica veneta, si insediò pochi giorni dopo in Palazzo Ducale, il 16 maggio 1797, la Municipalità Provvisoria che costituiva il nuovo governo "democratico". In sintonia con la dottrina tradizionale, la Chiesa veneziana riconobbe con un documento ufficiale del patriarca Giovanelli la legittimità del cambiamento, perché esso era avvenuto «col preciso concorso del Maggior Consiglio che ne rappresentava allora la Veneta Repubblica» e perché la Municipalità aveva assicurato il pieno rispetto per «il Sacro Deposito della Fede e le Pratiche Venerande e i Sacri Esercizi della Nostra Santissima Religione».

Non mancarono, però, - come si legge in particolare negli studi recenti di Giovanni Vian, di Fabio Tonizzi e di Giovanni Pillinin - dei preti veneziani che si schierarono contro il nuovo ordinamento: alcuni parroci invitarono i confratelli a non collaborare, lacerando pubblicamente le ingiunzioni scritte che arrivavano da parte della Municipalità. Altri, invece, inizialmente più numerosi, accolsero con entusiasmo le novità democratiche: il parroco di San Nicolò si recò insieme con i suoi parrocchiani a rendere omaggio al governo e pubblicò poi un Catechismo democratico in cui spiegava la piena concordia fra cristianesimo e democrazia. Su questo tema altri preti ancora intervennero con i loro scritti; preti furono alcuni membri della Municipalità come l'abate Antonio Collalto di San Marcuola. Per non parlare

poi dei religiosi tra i quali si distinsero in fervore democratico francescani, domenicani e somaschi.

Si deve chiarire, però, che, a determinare questi opposti atteggiamenti, non ci furono solo ragioni politiche: attacco alla Serenissima negli uni, passione per l'ideale democratico negli altri. Ci furono anche motivazioni religiose: da una parte il timore che si ripettesse a Venezia quanto era accaduto alla Chiesa in Francia e nelle repubbliche cispadana e cisalpina; dall'altra la speranza che il riformismo religioso di matrice muratoriana e soprattutto giansenista, bloccato dal governo aristocratico, potesse fruttificare in regime di libertà.

Con quale animo il patriarca abbia poi prestato giuramento di fedeltà al nuovo governo lo sappiamo dalla dichiarazione del suo pro-vicario patriarcale, pubblicate tre giorni dopo: il giuramento era stato deciso con lo stesso spirito con cui gli apostoli e i loro successori «per quasi tre secoli predicarono e prestarono ubbidienza alle legittime Podestà, benché inimiche [...] anzi persecutrici»; prima di recarsi dinanzi all'assemblea municipale, il patriarca aveva convocato il capitolo della cattedrale per rinnovare «la professione della fede prescritta dal Sacro concilio di Trento». Nel discorso ufficiale, poi, si premurò di rivendicare le prerogative del vescovo e delimitare la fedeltà ai nuovi governanti: «[...] ciascuno deve a noi ubbidienza in ciò che riguarda regola di fede, di costumi e di ecclesiastica disciplina. Come cittadini, noi stessi dobbiamo ubbidienza alle giuste leggi della società in cui viviamo». Ma è una frase parentetica quella che rivela a pieno lo stato d'animo del vecchio prelato: «Noi, che siamo pronti a spargere il sangue per la santità della religione che professiamo [...]». Non si faceva molte illusioni il patriarca: paventava sviluppi drammatici e addirittura tragici. Da anni cieco, non vedeva in faccia gli interlocutori, ma ne udiva gli applausi, ne ascoltava le pubbliche dichiarazioni di ossequio, si sentì addirittura abbracciare dal presidente della Municipalità, Nicolò Corner, cui l'accento allo spargimento di sangue non era sfuggito, tanto da replicare subito che era «pronto cadauno a morire al suo posto più tosto che [...] rinunciare» alla «Santa Cattolica Religione». Vedeva mentalmente altre immagini il vecchio patriarca, probabilmente quelle della rivoluzione francese cominciata nell'Ottantanove, anch'essa senza alcuna minaccia alla religione. Del resto il card. Giuseppe Doria Panphili, segretario di stato di Pio VI, gli aveva scritto in quei giorni comunicandogli che il papa gli concedeva «le facoltà stesse [...] già impartire agli Arcivescovi e Vescovi di Francia col Breve 19 marzo 1792» e rincuorandolo ad affrontare le difficoltà che si prospettavano nelle «disgustose circostanze» del momento: «Ella si armi di coraggio nel tener salde le massime definite intorno alla Giurisdizione essenziale alla Chiesa non solo nel Dogma, ma anche nella disciplina».

Certo le pubbliche assicurazioni e gli applausi con cui fu accolto il discorso patriarcale non poterono non suscitare positiva sorpresa e addirittura entusiasmo anche nei preti più cauti. Si ignora, però quanto si sia lasciato commuovere mons. Giovanelli da queste e da altre attenzioni che seguirono.

Non poterono non impressionarlo negativamente le prepotenze subito esercitate dai francesi nei confronti di alcune chiese veneziane da cui furono depredati capolavori del Bellini, del Tiziano, del Veronese e del Tintoretto e nei

confronti delle biblioteche conventuali, da cui vennero asportati preziosi manoscritti e incunaboli (prepotenze che si sarebbero concluse in dicembre con la spettacolare asportazione della quadriga dalla loggia della basilica di San Marco). Si preoccupò, certamente e ancor più, dei primi provvedimenti della Municipalità. Non tanto, forse, dell'ingiunzione a deporre la sua «livrea» e a togliere lo stemma «in tutte le carte che saranno stampate a suo nome». Più gravi furono altre decisioni che si possono rapidamente richiamare. La Municipalità annullò la riforma che dodici anni prima il serenissimo governo, grazie al prevalere in senato di un'ala filoclericale, era riuscito ad attuare: fece chiudere le scuole per i chierici, che costituivano ormai un fiore all'occhiello della Chiesa veneziana, e ridusse da sessantaquattro alla cifra consueta di ventidue i chierici ammissibili al seminario di San Cipriano a Murano, accogliendo la proposta di un membro del comitato di pubblica istruzione che aveva dichiarato «ingiusta e improvvida quest'opera e dannosa alla nazione»; se poi il patriarca non si fosse decisamente opposto, avrebbe voluto addirittura chiuderlo, questo seminario. Ancora: decretò la sospensione delle vestizioni ecclesiastiche, fece rimpatriare i preti e i religiosi non veneziani, prospettò l'opportunità di un piano per un migliore impiego del clero e per il suo sostentamento. Decise la riduzione dei monasteri femminili esistenti in città da 37 a 15, mediante la concentrazione di più comunità nello stesso edificio, ma il patriarca reagì, ricorrendo a mezzi diversi - dall'intervento diretto presso il generale Bonaparte alla tattica del temporeggiatore con le autorità veneziane - e conseguendo un risultato oltremodo positivo: uno solo dei monasteri venne fatto sgomberare. In altre sedute della Municipalità si presentarono proposte per la riduzione delle parrocchie veneziane da 69 a 30 (o a 40) e per l'elezione popolare dei parroci, pur con l'esclusione degli elettori appartenenti a «un culto diverso» (che, invece, oltr'alpe, erano stati ammessi dalla costituzione civile del clero).

Si trattava, certo, di interventi arbitrari dell'autorità politica nell'ambito ecclesiastico: arbitrari ma in larga misura non estranei alla millenaria tradizione della Repubblica veneta (come del resto di altri Stati), al pari del *placet* municipalista richiesto per la pubblicazione degli atti patriarcali e per l'introduzione di nuove funzioni liturgiche. Le giustificazioni addotte per certi interventi rimandavano a istanze riformiste e gianseniste da tempo in circolazione. Considerato, però, il clima culturale che andava instaurandosi, questa serie di provvedimenti in materia ecclesiastica poteva essere percepita come minaccioso preludio a sviluppi di tipo francese, quali si erano verificati a partire dal '96 in Lombardia, nelle ex legazioni e ducati dell'Emilia per opera dei governi giacobini. Infatti ciò che più preoccupava il patriarca e che egli manifestò pubblicamente, mentre la diplomazia pontificia preferiva dissimulare, era la sorprendente diffusione di certa stampa, non solo quella licenziosa, ma in particolare quella in cui si esponevano «le massime più indegne» e «i sistemi più oltraggiosi alla Divina Rivelazione e alle Decisioni di quella Cattolica Chiesa, fuori della quale non vi può essere salute». Non potevano certo rassicurarlo i discorsi sul valore della libertà di stampa, come quello di un prete che esortava a pazientare, prevedendo la scomparsa delle deprecate «sordide dottrine» ed «ereticali proposizioni» in circolazione, non appena il governo democratico si fosse consolidato. Brutali provvedi-

menti governativi, come le confische di suppellettile sacra e l'arresto di preti, le proposte per la soppressione degli ordini religiosi e la vendita dei loro beni non potevano non allarmare patriarca, clero e popolo veneziano.

Il problema ebraico

Si ignora quale impressione abbia prodotto nel patriarca l'apertura del Ghetto. All'evento presenziarono i parroci di San Marcuola e di San Geremia, probabilmente perché la comunità ebraica, con l'implicita finalità di neutralizzare eventuali reazioni negative, con mossa intelligente aveva raccolto per consegnarla nelle loro mani una considerevole somma destinata ai poveri delle due parrocchie. Certo già da tempo circolava nell'ambiente clericale veneziano, anche nel Seminario, uno spirito di rispetto e di stima verso gli ebrei. Sembra collegarsi a questo orientamento don Stefano Sala, prete di Santa Maria Formosa, pure lui di convinzioni giansenistizzanti. Dopo aver ammonito i cristiani, ricordando che «non vi è nazione la quale più degli ebrei si debba riguardare da noi con tenerezza e affetto», aggiungeva rivolto agli ebrei: «Noi procureremo di innamorarvi della nostra Religione, ma solamente colle opere della carità, cioè col trattarvi da concittadini e confratelli». Tuttavia proprio don Sala nel medesimo scritto, in cui si intrecciavano anche considerazioni di ascendenza illuministica, denunciava la presenza a Venezia di «un certo spirito di religiosa intolleranza»: «Troppi - dichiarava - ho udito ed odo ancora disapprovare che i nostri Cittadini fratelli Ebrei siano stati nel rinato Democratico governo posti al livello della comune eguaglianza». Non fu il solo prete che pubblicamente disapprovò quanti avevano criticato la presenza di tre ebrei nella Municipalità: un altro intervenne con l'argomentazione vernacola «i vive co nu; i xe in società e i negozia co nu; i laora, i ha da mantegner le so famegie come nu. Percossa no ali da entrarghe eli a formar quelle leggi che ha da regolarli?». Il tradizionale cumulo di pregiudizi, che il popolo cristiano portava con sé anche a Venezia, produsse dunque, anche se non si sa quanto diffuso, un giudizio negativo sul gesto di civiltà - che pure era oggettivamente in sintonia con un autentico spirito cristiano - compiuto dal governo democratico nel riconoscere i diritti civili della nazione ebraica: anch'esso agitò le acque nella Chiesa veneziana, accrescendo il malumore nei confronti dei "giacobini":

La collaborazione con l'Austria cattolica

L'arrivo degli austriaci, proprio perché decretava la fine dell'esperienza giacobina, venne salutato con un sincero, profondo respiro di sollievo da parte del patriarca e della grande maggioranza dei preti, nonché probabilmente del popolo. La Chiesa - dichiarava mons. Giovanelli - si sentiva «tolta fuori dall'angustia di morte e dall'imminente suo eccidio»; «Sicuri adesso e tranquilli nelle proprietà, nella vita e soprattutto nel libero esercizio della nostra Santissima Cattolica Appostolica [sic] Religione Romana nella quale l'Augusto Sovrano ci precederà con l'esempio».

Egli si aspettava - non si sa per quali motivi - che alla Chiesa veneziana fosse riservata una libertà più ampia di quanto ne avesse goduta al tempo della tramontata repubblica. Il giurisdizionalismo veneto fu, invece, semplicemente sostituito da quello asburgico. Il governo intervenne, infatti, nel delicato problema dell'elezione dei parroci e del

conferimento, in genere, dei benefici, rivendicando anche il diritto di nomina del patriarca. Il Giovanelli protestò, perché - spiegava - se si erano «rimesse le cose all'epoca 1796», non dovevano tuttavia essere «rimessi li abusi e li usurpi», contro i quali, «quantunque senza effetto», aveva pur «reclamato ne' tempi andati». Protesta inutile.

Il patriarca Giovanelli chiudeva la sua esistenza all'inizio del 1800, dopo aver seguito con angosciata trepidazione la sorte di Pio VI, tradotto forzatamente a morire esule in Francia, ed aver salutato il conclave, che si apriva a Venezia per l'elezione del nuovo papa, come presagio di tempi più sereni. Non immaginava quali e quante tempeste si sarebbero abbattute sull'Europa nel primo quindicennio del nuovo secolo e quali burrasche avrebbero investito anche la Chiesa veneziana.

I preti, i religiosi e le religiose risentirono subito del generale peggioramento delle condizioni economiche della città, aggravate poi dalla seconda campagna di Napoleone in Italia, e soprattutto dalla cessazione della Zecca e da altri malanni come l'inflazione (tra il 1796 e il 1802 i prezzi dei generi di prima necessità aumentarono del cento per cento). Venute meno le rendite dei capitali e dei legati obbligatoriamente investiti in Zecca, si inaridirono molte delle risorse che consentivano il mantenimento del clero secolare e regolare, nonché delle monache.

Vennero meno pure i contributi di famiglie non più agiate alle parrocchie. L'acutizzarsi dell'indigenza diffuse malumori e insofferenze, suscitando qualche protesta come quella di un prete che se la prese con l'imperatore, reo, secondo lui, di non voler più pagare le mansionarie: «eh! Signori - invei - tutti i Governi sono lo stesso, e qui per i poveri preti non vi dev'essere denaro, ma per i soldati sì». Per i religiosi e le religiose o - per usare la terminologia allora adottata - per i conventi (le comunità maschili) e i monasteri (quelle femminili) la situazione si aggravò, anche perché continuava a sussistere il divieto di accettare donazioni e legati, imposto dalla cessata Repubblica.

Memorabile la protesta delle Convertite della Giudecca: il 21 settembre 1801 la badessa, insieme con quattro delle sue 50 religiose, uscì dal monastero, infrangendo il vincolo della clausura, si recò in barca a San Marco e, portando il crocifisso, entrò processionalmente nel palazzo ducale a protestare con i funzionari del governo.

Ottenne il sussidio reclamato, ma il governo impose al vicario capitolare la deposizione della religiosa dal suo ruolo, temendo ovviamente che monache e frati ne seguissero l'esempio e scendessero in piazza.

Il governo avrebbe continuato a corrispondere ai monasteri più bisognosi un parziale rimborso per le cessate rendite di Zecca, ma si orientò a ridurli di numero, concentrandone alcuni in altri e incontrando, tuttavia, per questo nuovi problemi sia con i soggetti dei ventilati trasferimenti sia con l'autorità religiosa che negava al governo le facoltà di procedere in tale campo.

Giunse, intanto, nel novembre 1802 il nuovo patriarca, il card. Ludovico Flangini, un patrizio veneto di origine greca ascrittosi alla "clericale milizia" (ricevendo solo gli ordini minori) dopo la morte della moglie da cui aveva avuto una figlia, e promosso al cardinalato in premio della lunga permanenza nei dicasteri romani.

Era stato il governo asburgico a volerlo nella sede lagunare, dopo aver inutilmente cercato di convincere Pio VII a

nominarlo segretario di Stato.

Vienna per riportare l'ordine religioso e morale nelle province venete convocò nell'agosto 1802 una conferenza dei funzionari governativi veneti. Dagli studi compiuti da Letterio Briguglio e, più recentemente, da Michele Gottardi sappiamo che la preparò e vi partecipò il nuovo patriarca, il quale, pur dovendo cedere al giurisdizionalismo giuseppinista su alcuni problemi come la censura sulla stampa e la vigilanza sulle scuole, ottenne qualche importante risultato. Il seminario ducale venne chiuso, perché connesso al primiceriato di San Marco e all'assetto politico della Serenissima, ormai superato dagli eventi. Il seminario patriarcale di San Cipriano fu, invece, irrobustito: i chierici, che nel frattempo si erano ridotti a undici, sarebbero stati riportati a cinquanta, a un numero, cioè, vicino a quello in vigore fino alla primavera del 1797. Per affrontare il problema della difficile condizione economica, in cui erano precipitati i religiosi, venne prevista la riammissione delle donazioni in favore di monasteri e conventi impegnati nella cura d'anime, nell'assistenza ai malati e nell'istruzione, in compiti cioè che la cultura illuministica considerava socialmente utili; la stessa deroga alle proibizioni decretate dalla Serenissima poteva valere anche per gli altri, ma solo dopo la loro concentrazione.

La vita della Chiesa veneziana continuava, intanto, nelle forme e secondo i ritmi tramandati da secoli. L'esistenza dei veneziani, nella loro quasi assoluta totalità, era scandita dalla liturgia sacramentale. Massiccia era la partecipazione alla messa domenicale, senza distinzione di classi sociali o di censo, se non per il fatto che nobili e ricchi potevano avvalersi dei loro oratori privati.

A questa varia irradiazione sacramentale presiedevano, in misura e in modi diversi, i preti: era l'unica cosa che, più o meno, sapessero fare. La maggioranza si dedicava - e spesso come mestiere per vivere - alla liturgia che doveva santificare il tempo, la liturgia delle ore, al culto per i defunti e a

servizio per i riti religiosi, in dipendenza dei laici, nelle numerose confraternite, le famose "scuole" di devozione e di arti e mestieri. Pochissimi si impegnavano nell'insegnamento della dottrina cristiana, affidata ai parroci e soprattutto ai laici. Generalmente i preti veneziani non predicavano mai; non ne sarebbero stati capaci; neanche i parroci tenevano l'omelia alla messa, quantunque non fosse proibita dalle ingerenze governative e fosse invece comandata dai sacri canoni del concilio tridentino. Non la sollecitò nemmeno il patriarca Flangini che, in ossequio alle prescrizioni conciliari, indisse la visita pastorale per registrare, valutare e correggere, passando di parrocchia in parrocchia, lo stato della vita cristiana nel clero e nel popolo. Non riuscì, però, a concluderla, perché fermato dalla morte nel luglio 1804, dopo nemmeno due anni di ministero. La visita fu conclusa da mons. Bortolatti, per la seconda volta vicario capitolare in sede vacante: e gli Atti della visita, compiuta dall'uno e dall'altro, costituiscono oggi una delle fonti per ricostruire la fisionomia della Chiesa veneziana di allora anche nel suo vissuto.

La predicazione, non solo quella occasionale dei panegerici sui santi, dei tridui, dei settenari, degli ottavari, delle novene, ma soprattutto quella dedicata alla quaresima, era affidata prevalentemente ai religiosi. Ma sui religiosi e sulle religiose si addensavano ormai le temute concentrazioni: in parte secondo il piano preannunciato e ancor più per il sopraggiungere di una nuova guerra. Esse interessarono anche la diocesi di Torcello e portarono alla chiusura d'una decina di conventi e monasteri. Ne rimanevano, sul finire del 1805, in diocesi di Venezia settanta (29 maschili e 41 femminili); in quella torcellana una decina.

Dopo Austerlitz, tuttavia, con la pace di Presburgo lo scenario mutò. (I - *continua*)

* *Sintesi della relazione presentata al convegno* (Dopo la Serenissima. Società, Amministrazione, Cultura nell'Ottocento veneto), *organizzato nel novembre 1997 dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.*

TEMI E PROBLEMI DELL'ECUMENISMO



PERDONO E RICONCILIAZIONE TRA LE CHIESE

Angelo Maffei

Il fatto che oggi il riconoscimento delle colpe e la necessità di chiedere perdono siano diventati temi del dibattito pubblico non si spiega senza tener conto dell'iniziativa di Giovanni Paolo II che, in questa fine di millennio, ha invitato con forza la Chiesa a compiere un coraggioso esame di coscienza circa il proprio passato. Nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* egli scrive a questo proposito: «E' bene che la Chiesa imbocchi questo passaggio con la chiara coscienza di ciò che ha vissuto nel corso degli ultimi secoli. Essa non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede, rendendoci avvertiti e pronti ad affrontare le tentazioni e le difficoltà dell'oggi» (n. 33).

Queste indicazioni hanno un valore che va al di là della preparazione al giubileo e della stessa ricostruzione della storia della Chiesa; più profondamente, in esse è riconosci-

bile la scelta di un preciso approccio al passato nel quale spetta un ruolo fondamentale alla responsabilità. E' infatti evidente la distanza di questo modo di procedere rispetto alle letture "revisionistiche" dei fatti storici, che tendono a sminuirne la gravità e a trovare giustificazioni, e in genere rispetto alle ricostruzioni storiche "interessate" che intendono accreditare una tesi preconstituita e fanno parte della ideologia di un gruppo sociale.

Proprio perché l'iniziativa del papa rappresenta un invito a una lettura "responsabile" della storia il dibattito su questi temi dall'ambito ecclesiale si è esteso anche ad altri settori. Non solo in risposta all'accusa — in verità piuttosto superficiale — che si sente in alcuni ambienti cattolici secondo cui sarebbe sempre e soltanto la Chiesa cattolica a chiedere perdono, ma perché anche esponenti della cosiddetta cultura "laica" si sono chiesti se sia possibile riconoscere la responsabilità per i delitti che sono stati compiuti in nome delle ideologie nate dalla cultura moderna e se vi sia un

soggetto capace di compiere questo esame di coscienza.

Dimenticare o ricordare?

Quando si esaminano le relazioni ecumeniche tra le maggiori comunioni cristiane si deve constatare la contraddizione tra un passato in cui si sono determinate divisioni che perdurano fino ad oggi e un presente in cui, nella maggior parte delle chiese, prevale una sincera volontà di riconciliazione, anche se essa si scontra con un'eredità che sembra costituire un ostacolo insormontabile sulla via dell'unità. Il raggiungimento dell'obiettivo del movimento ecumenico è dunque ostacolato proprio dalla difficoltà di conciliare passato e presente. Ciascuno degli interlocutori infatti si sente impegnato alla fedeltà alla propria tradizione e non intende affatto rinunciare a quanto sente come parte costitutiva della propria identità. Lo sforzo ecumenico richiede dunque oggi alle chiese di fare i conti con il proprio passato e non soltanto con le pagine non troppo edificanti che la storia di tutte le chiese presenta, ma anche e soprattutto con le radici delle divisioni che continuano ad esistere fino ad oggi.

Un modo di affrontare la questione che, proprio per la sua semplicità, ad alcuni appare assai efficace è quello di *dimenticare il passato*. Se c'è una contraddizione tra il presente e il passato, si sceglie di sacrificare il passato perché l'aspirazione all'unità possa realizzarsi senza incontrare ostacoli. In effetti in molti casi i cristiani di oggi non si riconoscono più nelle scelte e nei comportamenti dei cristiani delle generazioni precedenti.

Questo in certa misura è inevitabile, appunto a causa dei cambiamenti che il passare del tempo produce. Ma quando la dimenticanza è elevata programmaticamente a via da percorrere nel cammino ecumenico (questo accade per esempio quando si squalifica lo studio delle questioni dottrinali ereditate dal passato come una ricaduta nel confessionalismo e si indica nel futuro, nell'azione comune l'elemento decisivo che fa procedere verso l'unità), si rischia di compiere una *rimozione* del passato e dei lati più oscuri di esso, senza avere il coraggio di affrontarlo con onestà.

Poiché la memoria è una componente essenziale dell'identità di ogni persona e comunità, la via della dimenticanza, nonostante le apparenze, non consente di liberarsi dal peso insopportabile di quanto è accaduto e da un'eredità nella quale non ci si riconosce più perché il passato continua a condizionare il presente e la mancanza di consapevolezza dell'origine del condizionamento non fa che accrescere la sua influenza negativa. Inoltre la Chiesa è per sua natura memoria vivente di un messaggio e proprio per questo i processi di tradizione che in essa avvengono sono costitutivi della sua stessa realtà. La Chiesa dunque non può essere pensata solo come realtà che dal presente si protende verso il futuro, ma deve essere concepita come soggetto che vive in una continuità storica e, proprio per questo, non può "scaricare" quello che è accaduto in passato come qualcosa che non la riguarda.

Senza entrare nelle questioni ecclesiologiche legate al modo di pensare la continuità nel tempo del soggetto storico "Chiesa", vorrei soltanto sottolineare che nell'elaborazione della memoria del proprio passato la Chiesa può

servirsi degli strumenti che la ricerca storica mette a disposizione e grazie ai quali è stato già possibile giungere a risultati significativi nella ricostruzione dei fatti che hanno determinato le divisioni. Il superamento di una prospettiva apologetica, che aveva dominato a lungo, ha permesso agli storici delle diverse confessioni di scrivere insieme la storia della Chiesa, anche nelle pagine in cui la individuazione delle responsabilità costituisce ancora un punto sensibile. Poiché la ricostruzione storica non è mai neutrale, ma si compie sempre assumendo un preciso punto di vista, è stato decisivo che il movimento ecumenico abbia creato le condizioni per un ascolto reciproco che fosse in grado di tener conto anche del punto di vista delle comunità ecclesiali diverse dalla propria.

Uno degli aspetti che la distanza storica ha permesso di chiarire è anche l'importanza dei cosiddetti "fattori non teologici" nel determinare e consolidare le divisioni.

Fattori politici, sociali e culturali hanno spesso costituito la base che ha reso insuperabile un contrasto dottrinale riguardo all'interpretazione della fede cristiana. Al di là dei fattori specifici che hanno condizionato lo svolgimento e l'esito di determinate controversie tra le chiese, si deve tener conto di una mentalità diffusa, che rendeva plausibili determinati comportamenti.

Studiando le vicende della Riforma, mi colpisce sempre il fatto che, tanto in campo cattolico come protestante, il principio dell'omogeneità religiosa di un territorio politico ha portato a negare i fondamentali diritti della libertà religiosa che, in linea di principio, una corretta teologia della fede non solo giustificava ma esigeva. A prevalere è stata l'idea che non era tollerabile una contestazione pubblica della *verità* perché questo avrebbe compromesso la coesione sociale.

Per la parte cattolica questo modo di pensare rappresenta un prolungamento della concezione medievale della società cristiana che, avendo perduto la sua estensione universale, tende a riprodursi in spazi più limitati, che però devono essere confessionalmente omogenei. Ma lo stesso fenomeno accade anche in campo protestante, nonostante la rottura con il modello ecclesiale medievale che caratterizza queste chiese. Quando la Riforma si consolida e la vita ecclesiale si organizza, nella maggior parte dei casi, ai dissidenti (vecchi credenti oppure esponenti delle correnti più radicali della Riforma) è posta l'alternativa tra accettazione della nuova fede ed emigrazione. Talvolta poi si ricorre a mezzi più drastici per preservare il popolo cristiano dal contagio dell'eresia (vedi il caso di Michele Serveto).

L'esame di coscienza che i fatti del passato richiedono non può consistere in una condanna a buon mercato, che nasce dal complesso di superiorità di chi è convinto che avrebbe agito diversamente. Si tratta anzitutto di capire che cosa è successo e perché è potuto succedere. E' perciò necessario servirsi del metodo storico per cercare anzitutto di comprendere i fatti e cogliere l'intreccio di motivi che ha indotto a certi comportamenti (che la distanza storica ci permette di apprezzare in modo più chiaro rispetto a coloro che ne sono stati protagonisti).

Questo ci permette di cogliere anche il lato oscuro del processo di inculturazione del vangelo e della fede di cui oggi tanto si parla.

E' infatti possibile che il messaggio evangelico sia defor-

mato e impoverito dalla accettazione acritica di una cultura che ne oscura elementi essenziali.

Un criterio evangelico per giudicare il passato

Se lo sforzo di capire quanto è accaduto è un presupposto necessario, non è però sufficiente. Possiamo individuare nei fatti storici le colpe per le quali chiedere perdono solo alla luce di un criterio evangelico che ci permetta di giudicare il passato.

Tale giudizio poi non può consistere primariamente nella attribuzione di responsabilità personali. Dal punto di vista ecumenico è decisiva invece la valutazione del modo in cui scelte storiche contrarie al vangelo hanno prodotto delle "oggettivazioni" che permangono nel tempo e continuano a essere parte della vita ecclesiale. Le divisioni sono il caso più evidente di questa oggettivazione di decisioni prese in un determinato momento storico e che diventano progressivamente dati di fatto scontati, di cui non è più necessario dare una giustificazione. Lo stesso vale per le scelte che hanno portato a dare una forma particolare alla vita ecclesiale secondo il criterio della contrapposizione confessionale, dimenticando il patrimonio comune della fede cristiana che permaneva nonostante la divisione. Non si tratta dunque solo di errori o di peccati personali, ma di istituzioni, comportamenti, linguaggi.

Riconoscere le colpe storiche in questo campo chiede una conversione che porta a modificare le strutture, i comportamenti, i linguaggi da esse derivati e che continuano ancora oggi a determinare la fisionomia delle comunità ecclesiali. Interpretato in questo modo l'esame di coscienza storico che la Chiesa intraprende si salda con un tema che frequentemente riemerge nella storia della Chiesa, cioè quello della riforma. Nonostante gli errori e le infedeltà infatti nella Chiesa vi sono sempre state coscienze che profeticamente hanno indicato la via della conversione. Non è un caso che il Vaticano II nel decreto *Unitatis Redintegratio*, tra i modi in cui l'impegno ecumenico può essere realizzato, abbia indicato anzitutto la riforma della Chiesa e la conversione personale.

In UR 7 si enuncia il principio secondo cui non c'è vero ecumenismo senza interiore conversione e si chiede perdono a Dio e ai fratelli separati per le colpe contro l'unità. Alla dimensione personale della conversione è strettamente legata quella ecclesiale, che riguarda la Chiesa nel suo insieme e le sue strutture.

La necessità di una continua riforma della Chiesa è giustificata per il fatto che l'unità si realizza solo se la Chiesa è fedele alla propria vocazione. La riforma poi deve riguardare non solo «i costumi e la disciplina ecclesiastica», ma anche «il modo di esporre la dottrina». L'impegno ecumenico dunque riguarda in primo luogo la Chiesa cattolica che, nella misura in cui corrisponde alla propria vocazione, contribuisce anche alla riconciliazione tra le chiese.

L'esame di coscienza a cui la Chiesa è chiamata non è dunque un puro esercizio retorico né può esaurirsi in una generica ammissione di colpa che lascia immutati i rapporti tra le chiese e le chiese stesse. Esso al contrario, poiché nasce dall'accoglienza dell'appello del vangelo, richiede una disponibilità alla conversione che coinvolge tanto la sfera personale più intima come le strutture della Chiesa e le dottrine nelle quali l'annuncio ha preso forma.

Fare la verità nella carità

Affermare la necessità della conversione delle strutture e delle dottrine non equivale a dire che ogni posizione sia accettabile in quanto espressione di una fede soggettivamente autentica e che la vita della comunità di fede debba essere guidata secondo il principio dell'assoluta tolleranza. Nonostante le buone intenzioni, per questa via si giunge a un ecumenismo dell'indifferenza in cui i contrasti sono sì superati, ma a scapito della capacità del discorso ecclesiale di dire la verità del vangelo. In ultima analisi, tale atteggiamento determina anche la perdita di quel criterio evangelico che solo permette di giudicare il passato e il presente della Chiesa.

In conclusione, l'insieme dei temi toccati in questa riflessione si può ricondurre al problema fondamentale di come si fa valere la verità del vangelo come unico criterio di unità all'interno della Chiesa e nei rapporti tra le chiese. Il dialogo ecumenico ha portato a superare molti contrasti storici di cui si è percepita la relatività e ad accettare che vi possano essere differenze nei modi di esprimere la fede e di vivere la propria vita cristiana, senza che questo necessariamente comprometta l'unità della fede. Questa coscienza, ma soprattutto il mutamento culturale, ha portato ad abbandonare una concezione dell'unità della Chiesa basata su una rigida identità e ha determinato una situazione nella quale il pluralismo sembra essere diventato l'ultima parola. Il dialogo ecumenico ha aiutato a superare il confessionalismo che identificava in modo esclusivo la verità con la propria posizione senza per questo approvare l'assolutizzazione del pluralismo. Esso invece ha percorso la strada della ricerca di una espressione della fede che rispetti la pluralità delle esperienze storiche delle chiese e al tempo stesso faccia crescere tra i cristiani e le chiese la coscienza di una appartenenza comune.

In tale situazione è essenziale una concezione della verità cristiana che trovi nella capacità di costruire comunione una delle verifiche fondamentali della sua autenticità alla quale corrisponda un'identità dialogica, tanto per i credenti come per le chiese.

**Testo della lezione tenuta al MEIC di Venezia il 16 gennaio 1998 presso il Centro Pattaro.*

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO SERRAVERE - CAMPO SAN MARCO - SAN MARCO 2748 - 30134 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Direttore responsabile:
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
*Bruno Bertoli, Maria Angela Gatti, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini, Nicola Penzo,
Luca Polesello, Paolo Emilio Rossi*

Segreteria
Caterina Novello

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041/5238673

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. snc
Cannaregio 5104/b - Venezia
Tel. e Fax 041/5285667

SOMMARIO



_____ pag. 1
DA "NOTIZIARIO" AD "APPUNTI DI
TEOLOGIA": PERCHÈ CAMBIARE
Leopoldo Pietragnoli



_____ pag. 2
GESÙ: CONCEPITO PER OPERA DELLO SPIRITO
SANTO, DONA LO SPIRITO
Giacomo Canobbio



_____ pag. 6
LA CHIESA DI VENEZIA DOPO
LA CADUTA DELLA SERENISSIMA
Bruno Bertoli



_____ pag. 9
PERDONO E RICONCILIAZIONE
TRA LE CHIESE
Angelo Maffeis

_____ pag. I-VIII

INDICE TEMATICO
INDICE PER AUTORI

AVVISO AI LETTORI

Ai sensi dell'art. 10 della Legge 675/96 si comunica ai destinatari del notiziario che i dati da loro forniti al Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" sono contenuti in un archivio informatizzato idoneo a garantire la sicurezza e la riservatezza e vengono utilizzati esclusivamente dal Centro stesso per consentire la spedizione postale del periodico.

Si informa che i soggetti interessati hanno il diritto di conoscere i dati relativi alla propria persona, di chiederne l'aggiornamento, la rettifica o la cancellazione rivolgendosi alla Segreteria del Centro (Palazzo Bellavitis, San Marco 2760, Venezia, tel. e telefax (041) 5238673.