

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

Notiziario trimestrale - Anno XII - n. 1 - Gennaio-Marzo 1999 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI \_\_



# "DA LUI PROCEDE OGNI PATERNITÀ IN CIELO E IN TERRA" (Ef 3, 15)\*

Sappiamo bene che nessuna nostra parola può essere adeguata per descrivere la realtà di Dio, ma, se escludiamo la scelta dell'assoluto silenzio, dobbiamo pure aver fiducia nella capacità delle nostre metafore di dirci qualcosa dell'essere divino o almeno di quello che Dio vuole essere per noi.

Siamo convinti della particolare bontà del termine "padre", perché Gesù stesso ci ha comandato di usarlo nella nostra preghiera, lasciandoci intendere che dobbiamo considerare Dio analogamente a come pensiamo sia o debba essere un padre verso i suoi figli.

Dobbiamo però subito dire che nei vangeli la nozione di padre è probabilmente simile a quella di re, che anzi, secondo i Sinottici, Gesù ha usato molto più spesso tuttavia. Ebbene, noi sappiamo quante correzioni egli abbia apportato alle immagini umane della regalità quando l'ha applicata a Dio. L'indagine che faremo, soprattutto nell'Antico Testamento, per la maggior ricchezza di figure paterne ivi presenti, ci confermerà che la paternità di Dio è forse ancor più distante dagli esempi di paternità umana di quanto non sia quella di re.

La scoperta delle imperfezioni della paternità umana, a confronto con quella di Dio, ci potrà anche aiutare a scoprire qualcosa della conversione che è richiesta ai genitori umani per essere tali secondo il volere di Dio, da cui "deriva ogni vera paternità" (Ef. 3,15).

## 1. Gli antichi patriarchi

Padre è già Adamo (con la moglie Eva, la madre di tutti i viventi), padre è Caino i cui figli danno inizio alle prime attività costruttive e artistiche, padre è Noè. In questi antichi racconti non è ancora presente alcuna sottolineatura della dimensione psicologica o affettiva della paternità e maternità, il padre è solo colui che trasmette la vita e, in parte ma non sempre, le inclinazioni buone e cattive della sua persona. Tra i discendenti di Caino, infatti, vi è Lamec, che vuole una vendetta sette volte superiore a quella del suo progenitore, mentre i figli di Noè sono tutti partecipi della sua

Romeo Cavedo

rettitudine e, dopo il diluvio, solo Cam non si comporta con piena giustizia. Non si può trarre da queste storie se non la conclusione che i padri sono coloro che generano figli i quali molte volte assomigliano loro anche nella condotta. Questo vale per tutte le altre genealogie che si incontrano in molti punti della Bibbia, le quali mettono in luce della paternità specialmente l'aspetto di propagazione della vita e di costituzione di una fisionomia familiare o tribale, che permette di distinguere tra loro i diversi gruppi che compongono una popolazione. La comune paternità è per questi gruppi fonte di coesione al loro interno e di distinzione nei confronti degli altri.

Qualche pensiero e sentimento ci è riferito a proposito di Abramo perché gli autori del racconto sono già capaci di indagare sulla psicologia dei loro personaggi. Veniamo così a sapere di Sara che, per venire incontro al desiderio del marito e suo, si decide al sacrificio di concedergli Agar e di accogliere il figlio di lei come giuridicamente suo. Ma poi i sentimenti non riescono a pareggiare con il diritto e Agar viene cacciata, ripresa e cacciata di nuovo, insieme al piccolo Ismaele. Abramo concederà a quest'ultimo una ricca benedizione, ma sentirà solo Isacco come suo vero figlio, il suo unico, come lo chiama la Genesi nel famoso episodio del sacrificio. La paternità verso Ismaele è turbata dal fatto di essere stata voluta, non contro, ma al di fuori del piano di Dio e, per Abramo, l'autentica e piena paternità è solo quella verso Isacco. Ma Abramo deve capire che Isacco gli è stato dato da Dio ed è più di Dio che suo: è questo il senso della prova del sacrificio che gli viene imposta e che i due, padre e figlio, sanno affrontare con ammirevole dignità, entrambi come persone piene di fede, nel silenzio e nell'ubbidienza.

Forse possiamo trovare in questo evento una prima lezione di valore perenne: generare significa partecipare a un dono e a un progetto divino, ricevere una grazia di fecondità e di apertura al futuro che deve essere riconosciuta come un servizio, un sacro ministero all'avvenire che Dio prepara alla storia umana. Anche Elkana e Anna, meno drammaticamente, ma con pari spirito di fede, riconosceranno che il bambino che è nato, grazie alle suppliche della madre, appartiene a Dio e consegneranno il piccolo Samuele al servizio del santuario di Dio.

Avere un figlio nell'ambito del popolo di Dio, che, negli ultimi tempi che noi già viviamo grazie a Cristo, è già un popolo interamente profetico e sacerdotale, significa sempre, per chi crede, accogliere una vita da Dio e offrirla di nuovo a Dio, disponendosi a educarla perché compia davanti a lui il servizio che egli chiederà.

Anche per questo i cristiani, fin dai primi tempi, hanno iniziato a battezzare i loro figli subito dopo la nascita.

Per la stessa ragione la coscienza dei credenti si trova a disagio di fronte alle odierne tecniche di riproduzione, cosiddetta assistita, cioè alle varie forme di generazione in provetta, perché vede in esse il pericolo di trasformare l'evento del generare in una semplice opera umana, tecnicamente eseguibile come lo è un lavoro che produce un oggetto. Disturba pure la coscienza cristiana il fatto che in molti casi tali tecniche siano perseguite al solo scopo di soddisfare il desiderio di avere un figlio con un orientamento più attento alla felicità dei genitori che a quella della prole. I genitori credenti non possono mai desiderare figli solo per la felicità di se stessi, ma sempre anche perché in essi si realizzi il volere di Dio, per la sua gloria.

Così Isacco, che pure preferiva Esaù, ha dovuto sottomettersi al disegno divino e trasmettere il dono che Dio gli aveva affidato per il futuro a Giacobbe, che la madre, pur criticabile per il ricorso ad inganni, aveva intuito essere colui al quale era assegnata la parte maggiore. La saggezza del genitore deve comprendere anche la capacità di intravedere il progetto divino sulla persona dei figli, accettarlo e favorirlo. Nonostante le sue strategie criticabili, Rebecca è stata forse più vicina al piano di Dio del disattento Isacco. Del resto, che i padri siano poco capaci di capire i veri problemi dei figli lo dimostreranno anche gli altri personaggi su cui ci soffermeremo, a cominciare da Giacobbe.

Il giovane Giacobbe assomiglia ben poco al nonno Abramo: non è uomo di fede e di paziente attesa, ma, al contrario, è intraprendente e impaziente di aumentare il patrimonio e la prole, e deve ringraziare Dio di aver potuto ereditare dalla madre la capacità di destreggiarsi con inganni e astuzie in un ambiente orientale, diverso da quello della Palestina, un ambiente nel quale l'inganno sembra essere la regola, come accade nella casa di Labano.

Ma la storia dei rapporti tra Giacobbe ed Esaù ci rivela un altro aspetto, che tornerà con ancora maggiore evidenza nella storia di Giuseppe: i figli spesso sono più saggi dei padri e devono sistemare a loro spese le complicazioni che i genitori hanno lasciato loro in eredità. Isacco e Rebecca non sono stati in grado di preparare ai loro figli una corretta situazione di fraternità. Giacobbe è costretto a lasciare la casa e a riparare presso Labano, mentre i genitori, che avevano causato la frizione tra i due, nel tentativo affrettato e approssimativo di favorire il disegno di Dio, non hanno saputo far nulla per riappacificarli. Saranno i due uomini, da adulti, a riabbracciarsi, soprattutto per merito della nobiltà d'animo dell'apparentemente rozzo Esaù, che ha già beni sufficienti per sé e non invidia la ricchezza del fratello. I due fratelli si lasciano, quindi, in pace, ma rimangono diversi e divisi e la storia confermerà questa frattura, perché, con il passare dei decenni, Israeliti ed Edomiti diventeranno sempre più nemici.

Questi antichi padri generano fratelli, ma non sanno creare fraternità, perché non basta a crearla la comune discendenza. Essa è una vittoria morale che ognuno deve perseguire entro e spesso contro la comune eredità cui partecipa.

Ciò diviene evidente nella famiglia di Giacobbe, indaffarato a procreare e ad arricchirsi, ma, sembra di capire, poco interessato o poco adatto all'educazione dei figli. Quest'uomo, che ha saputo dominare Labano, e controllare greggi e armenti, non ha autorevolezza sufficiente per guidare i suoi figli. Simone e Levi lo ingannano nell'episodio di Camor a Sichem, narrato in Genesi 34: compiono una strage incivile anche per quei tempi, ma il padre non sa fare altro se non lamentarsi perché hanno danneggiato il suo prestigio nella zona. Il Giuda di Genesi 38 è forse già troppo adulto per ricevere istruzioni dal padre o forse questi è già morto, ma certo non mostra di aver imparato molto in casa sui doveri che la fedeltà alla legge impone nella conduzione della vita familiare. Non ha imparato molto neppure il primogenito Ruben che si unisce a Bila, concubina del padre, perdendo così i diritti di primogenitura. Famiglia numerosa ma mediocre, quella di Giacobbe, con alla testa un padre che sembra vivere in un mondo a parte, con le sue mogli e i suoi figli più piccoli, come se fosse ancora un giovane sposo, invece che un vecchio patriarca. Il luogo comune sull'autorità dei padri antichi non trova molte conferme nella famiglia di Giacobbe, i cui figli, pur soggiornando in casa, hanno un'autonomia simile a quella dei giovanotti dei nostri tempi e soprattutto non sembrano dipendere dal padre nei loro comportamenti morali.

Il vecchio patriarca, nella storia di Giuseppe, è continuamente descritto come un anziano attaccato ai suoi figli più piccoli, agli ultimi avuti, cioè a quelli che vivono con lui perché non ancora sposati. Il suo è un affetto intenso, perfino esagerato, come quello di un uomo che, pur avanti degli anni, non sa vivere se non come un padre con dei figli intorno. Gli sono così cari e necessari che preferirebbe morire e di fatto morirebbe se li perdesse. C'è in lui un enorme affetto, ma non c'è altro, non capacità di distaccato giudizio (devono sempre convincerlo i figli a fare quel che è meglio per tutti), non sufficiente equilibrio e inventiva nell'interpretare le cose. Di fronte ai sogni di Giuseppe, infatti, non sa fare altro che "tenere in mente la cosa", ma la reazione è indispettita come quella dei fratelli, dei quali fomenta l'invidia, continuando a preferire il minore, che non è poi tanto piccolo se, all'inizio dei fatti, ha già diciassette anni. Il giovane Giuseppe è un figlio ubbidiente e devoto, nonostante i sogni di grandezza, ma il padre non si rende conto di quanto sia grande e pericolosa l'invidia che covano i fratelli e non ha la forza di tenerla a freno. Mandando il giovane a vedere come stanno i fratelli al pascolo finisce per essere la causa involontaria della sua vendita agli Ismaeliti e del suo trasferimento in Egitto. Non è abbastanza preveggente per essere all'altezza dei problemi che si affacciano nella sua famiglia: ha generato i suoi figli ma non sa essere per loro un punto di riferimento autorevole e così essi decidono da soli, litigando tra di loro, scavalcandosi a vicenda, capaci solo di accordarsi sulla bugia da raccontare al padre, dopo aver fatto a Giuseppe più male di quanto forse veramente volevano.

In tutta la storia c'è una sola persona che sa capire, giudica-

re, progettare e attuare iniziative per buoni fini, ed è Giuseppe. È evidente che la narrazione biblica esagera il contrasto tra lui e il resto della famiglia per mostrare che il giusto riceve da Dio il dono della sapienza e sa vedere e fare ciò che è bene in ogni situazione. Ma ciò mette ancor più in evidenza quanto sia carente in tutto questo il vecchio padre, in balia dei figli e degli eventi, riscattato solo dal suo grande soffrire. In questa storia, non è il padre quello che protegge, indirizza e salva, ma, al suo posto, lo è Giuseppe.

Quest'ultimo, per ricostruire tra i suoi una vera famiglia, deve sconvolgere la precedente, metterla in crisi, portarla sull'orlo della disgregazione. Il ritardato riconoscimento, l'inserimento nelle borse dei denari e delle coppe, l'ordine ingiustificato di portare Beniamino, tutto questo serve a far rivivere nei fratelli e indirettamente nel padre la coscienza della loro colpevolezza, disonestà, insincerità covata per anni. Serve a far riaffiorare e smascherare responsabilità ignorate. Giuseppe vuole rivelare che quella casa era già disunita, dissolta, frammentata, e può essere riedificata solo a partire da una nuova ricomposizione dopo che sono state messe in luce le fratture latenti.

I fratelli, che avevano desiderato la morte di Giuseppe, devono rivivere quella situazione iniziale alla rovescia, rendendosi responsabili della sopravvivenza di Beniamino, disponendosi, se sarà necessario, a mettere a repentaglio la propria vita per salvare quella del più piccolo e debole. Ma è Giuseppe che escogita questo ammaestramento, per insegnare loro che cosa significa fraternità, un insegnamento che Giacobbe non aveva saputo trasmettere.

Ma anche il padre deve imparare che amore dei figli non significa attaccamento possessivo, ma capacità di educarli alla responsabilità di affrontare il rischio della vita. Quel che Giuseppe ha dovuto apprendere da solo, con l'aiuto di Dio, Beniamino dovrebbe sentirselo dire dal padre, quando lo affida ai fratelli perché lo conducano in Egitto. Ma il vecchio è solo capace di lamentare la sua disgrazia, spera che Dio faccia ritornare tutti a casa, ma continua a pensare più a se stesso che ai figli, esclamando sconsolato: "Quanto a me, una volta che non avrò più i miei figli, non li avrò più". È un pover uomo senza forza, che i figli, come prescriverà il comandamento, devono onorare, ma che, dopo aver generato, non ha più forza per educare e guidare.

Soltanto alla fine, attorno e grazie al figlio perseguitato e sapiente, tenace e fedele, dopo fiumi di lacrime, si potrà ricostruire una casa nella quale ognuno ritrova il suo posto e la sua responsabilità, mentre prima tutto era stato occultato, travisato, deformato, senza che il padre sapesse essere il fondamento e l'origine dell'unità familiare.

Se c'è una lezione da trarre da questa storia è quella del salmo 127: "Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori". Ma la lezione di Genesi va più in là del dettato del salmo, che si limita ad esaltare la sicurezza che può venire da una prole numerosa. La storia della famiglia di Giacobbe dimostra che non è sufficiente che i figli siano molti, se non sono fraternamente concordi. Qualcuno potrebbe sospettare che una ragione di tanta discordia possa essere la diversità delle madri e la loro morte prematura e può darsi che la Bibbia intenda insinuarlo. Ma rimane ugualmente evidente l'inadeguatezza del padre al suo compito. In questo caso la soluzione è venuta soltanto dalla sottomissione a uno dei figli più giovani, scelto da Dio e da lui riempito di saggezza. Come se si fosse

avverata in anticipo la parola di Malachia, che auspica per i tempi nuovi, prima della conversione dei figli verso i padri, quella dei padri verso i figli (3,24).

Infatti, solo alla fine, al Giacobbe redento e ricreato dalla sapienza di Giuseppe, viene ridata tutta la forza vitale e la preveggenza profetica, che egli esercita nella finale benedizione ai suoi figli e ai figli di Giuseppe che ha adottato. Il futuro popolo dovrà riconoscere come antenato modello quest'ultimo Giacobbe, rinnovato dalla sapiente opera educativa di Giuseppe.

La tesi soggiacente alla storia di Giuseppe è che, per diventare uomini saggi, non basta la guida dei genitori, non bastano le tradizioni né il rispetto degli anziani, ma occorre mettersi alla scuola della sapienza. Questa tesi è dominante in tutta la letteratura sapienziale postesilica, con la quale la storia di Giuseppe sembra avere molti legami e affinità. Per convincersene basta sfogliare il più recente e completo repertorio di ammaestramenti sapienziali, il libro del Siracide. Al compito dei padri sono dedicate due piccole sezioni, una all'inizio del capitolo 30 e l'altra dal versetto 9 del capitolo 42. La prima, dopo aver ricordato che un figlio dà sicurezza al padre, come diceva il salmo appena citato, insiste poi sulla necessità di una correzione severa: "Chi accarezza il figlio ne fascerà poi le ferite... scherza con lui e poi ti procurerà dispiacere... non ridere con lui... non concedergli libertà in gioventù... piegagli il collo". Sono i luoghi comuni dell'antica pedagogia. Il secondo brano accumula altri luoghi comuni sulla preoccupazione che possono dare le figlie, che si teme rimangano incinte da ragazze, che commettano colpe da sposate, che siano sterili, per concludere che occorre vigilare su di esse per evitare di divenire oggetto di chiacchiere che faranno vergognare davanti alla gente. Il basso profilo di questi consigli è impressionante.

Ma altrove il libro insegna comportamenti molto più elevati e dà ai giovani regole intelligenti e raffinate, che non vengono però dalla famiglia, ma dalla frequentazione dei sapienti e soprattutto dal dono divino della sapienza condensato nella Torah. L'autore non sembra considerare la famiglia il luogo primario dell'educazione, ma sembra pensare a un'autoeducazione che ognuno deve compiere da sé mediante l'affinamento culturale, la riflessione e un'intensa religiosità. Il Padre che veramente educa è Dio e solo lui è veramente padre. In coerenza con questa antica linea di pensiero, Gesù ordinerà ai discepoli di non chiamare nessuno padre e neppure maestro o rabbi sulla terra. In questo contesto il termine padre ha probabilmente il senso traslato di educatore e guida e Gesù intende dire che l'unico ammaestramento, che un tempo era stato sigillato nella Torah, sarà ora instillato da Dio nella coscienza dei credenti, mediante lo Spirito Santo, che educa all'ubbidienza il nostro spirito superando la debolezza umana della carne, come dirà anche Paolo soprattutto in Galati e Romani.

## 2. La paternità di Davide

Tralasciando altre figure minori, passiamo all'altro grande padre, il re Davide. È il tipico esempio dell'uomo che ha moltissimi figli, come è logico sia per un personaggio potente, secondo la mentalità dell'epoca, ma non può avere il tempo di occuparsene, perché vive da guerriero e da re. Originale è il suo atteggiamento durante la malattia del primogenito di Betsabea: digiuna e prega finché il bambino

vive, sperando di ottenerne la guarigione, cessa ogni pratica e lo dimentica non appena è morto, dichiarando che nulla potrà farlo ritornare mentre sarà lui che lo raggiungerà a suo tempo nella morte. Si rimane incerti se giudicare questo modo di agire freddo, razionale, distaccato, saggio, cinico, o profondamente religioso in quanto accettazione di un segno divino di disapprovazione dell'adulterio commesso. Con i figli più adulti, che gli domandano permessi per inezie, come la partecipazione a un banchetto, ma decidono da soli cose più importanti, Davide sembra a noi incapace non solo di averne il controllo, ma di capirli e conoscerli. Non si accorge dell'amore di Amnon per la sorellastra, poi ne viene a conoscenza, ma, dice la Bibbia, "non volle urtare il figlio Amnon, perché aveva per lui molto affetto, era infatti il suo primogenito" (1Sam 13,21). Viene meno così totalmente ai suoi compiti di padre e si mostra prigioniero di un amore distorto, che non genera bene ma soltanto male. Appare qui, per inciso, un'altra carenza, che già affiorava in Abramo e Giacobbe. Questi antichi padri non sanno amare tutti i figli allo stesso modo, ma hanno preferenze per alcuni, talvolta per i primogeniti, altre volte per i più piccoli o per quelli nati da madri più teneramente amate. Dio, come dirà chiaramente Paolo, non fa invece differenza tra persone, ma tratta tutti allo stesso modo.

Quando Amnon viene assassinato da Assalonne, il re non sa fare altro che stracciarsi le vesti, fare lutto per lungo tempo e piangere, fino a quando, placatosi il dolore per Amnon, comincia a sentire nostalgia di Assalonne che è nel frattempo fuggito. Davide è dominato da sentimenti che non sa controllare, ha un bisogno quasi nevrotico di avere accanto i figli. La lucidità razionale che il re sembrava avere quando era ammalato il figlio di Betsabea è del tutto scomparsa nella sua relazione con i figli adulti, per i quali nutre solo sentimenti, non progetti chiari e razionali.

Al suo posto si prende la briga di ragionare il suo generale Ioab, che convince il re a far tornare Assalonne. Quest'ultimo dimostra di non aver mai avuto per il padre alcun rispetto, ma Davide sembra non accorgersi di nulla, fin quando viene sorpreso dalla rivolta del figlio, che usurpa il trono e pubblicamente si unisce alle concubine del padre per infliggergli quella che allora era sentita come la massima offesa. A questo punto il testo mette in rilievo l'istintivo affetto paterno di Davide per Assalonne. Egli infatti decide che si deve far di tutto per recuperare il dominio regale, a condizione però che venga risparmiata la vita di Assalonne e non gli venga fatto alcun male, ma, come sappiamo, Ioab, sceglierà autonomamente l'opzione politicamente più saggia e ucciderà Assalonne. È ben noto il melodrammatico lamento di Davide, da cui lo risveglia l'appello di Ioab ai doveri politici di un re.

È certo comprensibile l'amore di un padre per la vita di un figlio, ma, in un uomo come Davide, che non ha esitato a far uccidere il marito di una donna di cui si era invaghito in un pomeriggio estivo, c'è qualcosa di distorto e di morboso. L'antichità era abituata a sentire di intrighi familiari, di congiure e assassini nelle case dei potenti e non si scandalizzava di queste cose, ma era disposta a perdonare gli isterismi dei potenti. Neppure noi ci scandalizziamo, ma ci sentiamo in diritto di escludere Davide dalla lista dei modelli di paternità.

Oppure dobbiamo, al contrario, prender nota di questo amore paterno, incondizionato, sentimentale, che ignora

ogni altra considerazione e ama il figlio perché è figlio, per vedervi una possibile figura dell'atteggiamento di Dio, che ci ama nonostante tutte le offese che possiamo arrecare e ci perdona senza limiti, per una specie di istinto paterno? La parabola del figliol prodigo, secondo molti, orienta in questa direzione.

## 3. La paternità nel Nuovo Testamento

Se non si accoglie questa tesi, alla fine di questa panoramica anticotestamentaria, ci si trova quasi a mani vuote. Se si eccettuano le lezioni dei sapienti che insegnano come essere buoni uomini e buone donne, c'è ben poco, nei personaggi, che possa aiutare a diventare un buon padre: oltre al problematico Davide, l'unica figura passabile rimane il vecchio Abramo.

Il Nuovo Testamento non ha molto da aggiungere. A ben guardare, anche nelle narrazioni evangeliche l'unico motivo ricorrente è l'amore spontaneo dei genitori per i loro figli: della Cananea per la figlia malata, della vedova di Nain, del centurione per il figlio o il servo, dei genitori che portano i bambini a Gesù affinché li benedica, del vecchio padre per il prodigo.

Il Nuovo Testamento sa che i genitori hanno un affetto viscerale per i loro figli e desiderano il loro bene, non si prende cura di insegnarci come lo si procura di fatto questo vero bene, evitando errori più o meno consapevoli nell'impegno educativo. Non è un errore, ma solo una lacuna, dovuta al disinteresse per queste tematiche da parte della cultura palestinese di allora. Greci e latini hanno coltivato qualche interesse in più in questo settore.

È tanto vero questo che, come tutti gli studiosi insegnano, Paolo, per stendere le istruzioni morali che si trovano nella parte finale delle sue lettere, si deve rifare alle cosiddette "tavole domestiche" degli stoici, nelle quali il modello delle virtù familiari serviva da prototipo per elencare le virtù civili. Ma di nuovo si noterà la relativa povertà di molti ammaestramenti paolini sul comportamento dei padri verso i figli e viceversa. Molto più ricche di novità e di vita sono le parole dedicate ai rapporti fraterni tra credenti nelle comunità ecclesiali. In quest'ultimo contesto si raccomanda sincerità, oggettività di giudizio, cautela nel parlare, attenzione ad evitare le minime offese, carità generosa, dedizione, gioia fraterna. È sottinteso che tutto questo si introdurrà anche all'interno delle famiglie, in cui il matrimonio verrà definito da Paolo "mistero grande" (Ef 5, 32), ma nasce nelle Chiese e nelle case che sono diventate luogo di raduno per i credenti, non viene dalle famiglie come tali. Ai membri di esse, solitamente, Paolo non ha da raccomandare altro se non ai sottoposti di ubbidire, in Cristo, e ai genitori di essere moderati nel comandare, senza asprezze e violenze. Il discorso su tali rapporti è sempre più smorto di quello più generale sulla vita della comunità cristiana. La povertà dell'immagine paterna, come la troviamo nei testi biblici, ci impone di essere cauti quando cerchiamo di riempire di contenuti la parola Padre con cui chiamiamo Dio. La debolezza morale di certe figure bibliche ci educa ad essere critici anche nei confronti di altri modelli di paternità ricavabili da altre culture ed esperienze di vita. Non sono adeguabili a Dio né la figura del padre patriarca, né quella del padre padrone, e neppure quella più moderna del padre fratello o amico.

Padre rimane una metafora, che non proietta su Dio, sia pure

esaltandola e nobilitandola, un'immagine già positiva e adeguata, ma l'applicazione paradossale di un paragone distante e imperfetto.

Di conseguenza la via giusta per comprendere il senso dell'attribuzione a Dio della paternità è quella di partire dal fatto che Dio è chiamato innanzi tutto "Padre del Signore nostro Gesù Cristo". Noi dobbiamo cercare di capire la relazione che Gesù ha avuto con Dio e il modo con cui egli ha sentito la relazione di Dio con lui. La posizione di Dio nei confronti di Gesù, questa è la sua paternità. Può avere punti di contatto con la nostra misera esperienza di paternità terrena, ma non sarà mai identificabile con essa. In ogni caso non sono le nostre immagini di paternità che possono essere proiettate su Dio, ma viceversa è da quanto Gesù ci dice di Dio che noi potremo intuire in che cosa consiste la paternità al suo massimo livello pensabile, quello divino. Da questo potremo apprendere come correggere e accrescere di senso e valore, sia pure nell'umile consapevolezza della nostra infinita distanza da Dio, le lacune della nostra paternità terrena.

#### 4. La rivelazione di Gesù

Dio è padre di Gesù perché lo fa esistere nel mondo come immagine di sé e lo conduce ad essere in eterno in comunione di vita con sé. Paternità è dunque presenza vivificante, continua creazione dell'immagine di Dio nella creatura umana, progressiva assimilazione a Dio dell'uomo, inabitazione in vista dell'unità di pensiero, volontà, azione ed esistenza. Così la pensa il quarto vangelo.

Quel che Dio ha operato in Cristo si prolunga in noi. Il fine della paterna generazione divina del nostro essere è la comunione eterna con lui, al di là del passaggio della morte: è il nostro essere con lui, per lui e in lui. L'unione che lo Spirito crea sulla terra tra noi e il Figlio Gesù Cristo è finalizzata alla nostra unione con Dio, tutto in tutti, al di là e al di fuori dei limiti di questo mondo. Dio è Padre perché, dopo averci creati a questo fine, ci genera a questa vita in lui, inizialmente nel battesimo e compiutamente attraverso il passaggio verso di lui nella morte.

Nel corso della vita terrena la sua paternità si rivela come dedizione divina alla nostra persona affinché raggiunga questa meta attraverso tutte le possibilità che possono scaturire dal nostro incontro con le realtà mondane in cui siamo inseriti, compreso il dolore e la morte, facendo in modo che nulla sia più contro di noi ma tutto per noi.

Se questa è l'essenza della paternità divina, come l'esperienza vissuta da Gesù ce l'ha fatta conoscere, è evidente che ben poco è trasferibile sulla modesta e limitata genitorialità creaturale che si vive nella famiglia terrena. Ma se vogliamo, per parafrasare il detto di Efesini, che ogni paternità in cielo e sulla terra, derivi veramente da Dio, se vogliamo essere veri e buoni padri dobbiamo sforzarci di generare negli altri, a cominciare dai figli carnali, spazi nei quali Dio possa entrare come autentico padre, aiutare a superare nella speranza i limiti dell'orizzonte terreno, fare in modo che traspaia da ogni evento mondano l'appello a raggiungere la comunione con Dio come unica meta valida dell'esistenza.

Detto in altre parole, ai tre aspetti della paternità divina:

- generare nell'uomo l'immagine di Dio,
- condurre l'uomo all'unione con Dio,
- far concorrere ogni cosa a questo fine possiamo cercare di far corrispondere l'impegno della nostra paternità, più con l'esempio che con le parole,
- aprendo il cuore all'azione di Dio in noi,
- ricercando l'unione con lui,
- interpretando la realtà alla luce del valore supremo della vita eterna con Dio.

In poche parole: diventeremo imitatori della paternità di Dio facendoci veri cristiani.

L'importante è comprendere che la vera paternità, ad immagine di quella divina, rivelata in Cristo, non ha più a che fare con la sola generazione ed educazione al vivere terreno, ma è umile servizio alla volontà di Dio di generare in ogni uomo la reale possibilità di unificare la sua esistenza con la vita di Dio stesso, facendo convergere verso questo fine tutto quanto Dio ha creato, in vista di questo, morte compresa. Per questo sono chiamati a convertirsi ad operare da padri non solo i genitori umani, ma tutti i cristiani e soprattutto i ministri ordinati, che, senza trasgredire la proibizione di Gesù di usare il termine, a ragione chiamiamo "padri", perché dedicano la loro vita alla crescita dell'immagine di Dio, che il Padre celeste genera in noi.

\*Lezione tenuta presso il Centro "G. Pattaro" il 12 novembre 1998.

IN ASCOLTO DEI PADRI



# L'INCONTRO DI AGOSTINO CON I TESTIMONI DELLA FEDE: AMBROGIO, SIMPLICIANO, PONTICIANO

(LIBRI V, VI, VIII PASSIM)\*

Marco Da Ponte

Primo incontro: Ambrogio (V, XIII - XIV; VI, III - V) Quando Agostino giunge a Milano nel 384, Ambrogio è già vescovo da dieci anni; egli è parente di Simmaco<sup>1</sup>, il prefetto dell'Urbe che ha procurato ad Agostino la nomina di insegnante di retorica in quella città.

Dopo la repulsione provata in occasione del suo primo approccio alla Bibbia, Agostino trova nelle omelie di Ambrogio un esempio dell'esegesi spirituale ed è per lui

come una rivelazione, perché gli presenta una ricchezza di contenuti imprevista e soprattutto consente di superare l'assurdità del senso letterale dei brani che lo avevano sconcertato. Questo non basta per togliere ad Agostino tutti i suoi dubbi. Infatti, egli ammira il metodo esegetico di Ambrogio e riconosce che esso consente di rispondere adeguatamente alle obiezioni, sia pure le più rozze, che venivano avanzate contro le Scritture - è questo il motivo per

cui decide di rimanere come catecumeno nella Chiesa cattolica anche se, per il momento, senza fede (V, XIV, 25)<sup>2</sup>; nello stesso tempo, però, continua a dare peso all'obiezione dei manichei riguardante la certezza dei contenuti proposti dalle Scritture. Egli spiega questo suo atteggiamento come una difficile fase di indecisione in cui pur essendo propenso a credere, teme di credere il falso «come suole accadere che, dopo aver sperimentato un medico cattivo, si tema di affidarsi anche a uno buono» (VI, IV, 6).

È la ricerca della verità la forza che attira Agostino verso Ambrogio: ascoltando le sue omelie, egli vede aprirsi una via per raggiungere la verità contenuta nelle Scritture, che finora gli era rimasta nascosta e, passo dopo passo, vi si incammina. Ma, in Ambrogio, Agostino cerca anche qualcosa di più: è alla ricerca di una vera e propria guida spirituale che, però, non riesce ancora a trovare, per diversi motivi: dalla parte di Ambrogio, perché questi è sempre indaffarato a badare alle persone che si rivolgono a lui, oppure assorto nello studio, oppure semplicemente non ha tempo (VI, XI, 18); dalla parte di Agostino, perché è molto assorbito dalla professione che occupa il suo tempo ma, soprattutto, dalla vita di coppia che occupa il suo cuore con la forza della passione<sup>3</sup>.

Queste pagine delle Confessioni rivelano quanto profondamente la figura di Ambrogio si sia impressa nel ricordo di Agostino e quale ammirazione egli abbia poi maturato per lui dopo la sua conversione, sebbene, almeno inizialmente, la considerazione che egli nutre per lui sia ambivalente: da un lato lo ammira perché lo ritiene un uomo "di successo", stimato da persone importanti, e lo giudica fortunato per questo (c'è forse una punta di invidia?); dall'altro lato rifiuta il celibato da lui praticato, che giudica troppo gravoso. In ogni caso Agostino rimane colpito anche dal comportamento e dalle abitudini di Ambrogio: dalla disponibilità con cui soccorre le persone che si rivolgono a lui e dal metodo di lettura silenziosa - sconosciuto ad Agostino<sup>4</sup> - che lascia trasparire la profondità interiore e suscita un religioso rispetto.

Soprattutto, sono le omelie di Ambrogio a suscitare l'interesse di Agostino, per due ordini di motivi. Prima di tutto per un motivo estetico: per la soavità dell'eloquio e il tenore culturale che esse mostravano, anche se Agostino ammette che l'eloquio di Fausto<sup>5</sup> era più divertente e, soprattutto, più accattivante - dunque non è questo il motivo principale. Poi per i contenuti, che secondo Agostino erano nettamente superiori a quelli di Fausto. Egli osserva che, ascoltando queste omelie, riusciva ad imparare anche se non voleva, perché attraverso parole che suscitavano il suo interesse entrava in lui anche la sostanza - l'evangelizzazione - che non lo interessava, ma che avrebbe agito silenziosamente e misteriosamente dall'interno; in questo modo la verità penetrava in lui attraverso la bellezza delle parole.

Quest'incontro produce in Agostino un cambiamento che non è ancora la fede «non ero più manicheo, eppure nemmeno cristiano cattolico» VI, I, 1, e anche: «la mia fede era ora più forte ora più debole» VI, V, 8); inoltre, pur entusiasmandosi nello studio delle Scritture, vi rivolge ancora un interesse prevalentemente speculativo e rimane impacciato nella discussione di problemi filosofici (come quello del male) che rivelano la persistenza di un atteggiamento critico ancora irrisolto. Per il momento si è prodotta in lui una semplice disponibilità a credere che consiste nell'accettare

la testimonianza di altri anche senza pretendere di passarla sotto il vaglio della propria ragione e della esperienza personale e, soprattutto, nell'accettare l'autorità delle Scritture, della Chiesa e del suo insegnamento, della fede di altri, ovvero: che la fede di altri sia fondata su buoni motivi e non su illusioni, come aveva invece ritenuto fino a quel momento riguardo ai cristiani di sua conoscenza.

A questo proposito Ambrogio ha un'importanza fondamentale perché presenta ad Agostino un esempio di fede intellettualmente approfondita e culturalmente raffinata, del tutto diversa dalla fede semplice e "ingenua" di sua madre Monica che non aveva mai apprezzato.

In conclusione, Ambrogio svolge per Agostino il ruolo di maestro di verità, ma non quello di padre spirituale. Agostino trova nel suo insegnamento dei segni preziosi per la ricerca della verità e l'ascolto delle sue omelie costituisce una svolta fondamentale nella conversione dell'intelletto, anche se non ancora nella conversione della volontà e perciò della vita.

Secondo incontro: Simpliciano (VIII, II, 3 - VIII, V, 12)

L'incontro con Simpliciano<sup>6</sup> non è casuale: è Agostino a cercarlo, probabilmente perché spera di avere da lui quella guida spirituale che non gli è stato possibile trovare in Ambrogio, che lo aiuti a procedere non tanto sulla via della verità quanto su quella della condotta di vita (VIII, II, 3). Egli è giunto, infatti, a un punto del proprio itinerario oltre il quale non riesce a procedere da solo: pare deluso da alcuni tentativi di esperienze mistiche risultate insoddisfacenti (VII, XVII, 23) e, quel che più gli brucia, è ancora tormentato dal problema della continenza.

Presentando la figura di Simpliciano, Agostino insiste sul tema della *via*, che presenta due prospettive: richiama per analogia le "vie tortuose" e l'errare del percorso fatto durante la propria vita, richiama la "via di Cristo", tema presente nella letteratura paolina (che giusto in quel periodo Agostino sta leggendo) e precisamente con l'insistenza sulle difficoltà e strettoie che essa presenta (VIII, I, 1).

Del resto, nelle lettere di san Paolo egli incontra in modo ineludibile il problema dello stato di vita, posto in un modo che aumenta il suo disorientamento: da una parte Paolo ammette il matrimonio - il che consola Agostino - d'altra parte, però, indica una maggiore perfezione nel celibato - e questo è invece per lui fonte di turbamento: «la donna continuava a tenermi tenacemente avvinto» (VIII, I, 2). Agostino interpreta le parole di Paolo in modo da trarne la conclusione che la condizione coniugale sia da giudicarsi più comoda e, ritenendosi votato ad essa, si attribuisce una debolezza che gli rende impossibile un'adesione completa alla fede, per la quale sarebbe indispensabile, invece, per come egli interpreta il messaggio paolino, una radicale scelta celibataria.

Non sappiamo con esattezza se Agostino abbia frequentato assiduamente Simpliciano: alcuni indizi lasciando intendere di sì. Comunque egli riesce a presentargli la sua vita e i suoi turbamenti - cosa che non era invece riuscito a fare con Ambrogio: «narravi ei circuitus errori mei» (VIII, II, 3). Proprio l'uso del termine *circuitus* lascia intendere che Agostino abbia squadernato senza ritrosie tutta la nodositas della sua persona, tutte le tortuosità dei suoi percorsi intellettuali e morali, e si sia presentato come un "recidivo". In risposta a ciò, Simpliciano gli presenta la figura di Mario

Vittorino e racconta come sia avvenuta la sua conversione. L'occasione per parlare di Vittorino sembra presentarsi in maniera del tutto fortuita, giacché Simpliciano non poteva sapere in anticipo che Agostino aveva letto dei libri di filosofi neoplatonici tradotti da lui né, a sua volta, Agostino era informato che Simpliciano lo avesse conosciuto personalmente; tuttavia, appunto per questo motivo, viene ad assumere una funzione "provvidenziale" che Simpliciano intuisce e sfrutta subito. Egli propone la conversione di Vittorino come un modello (VIII, V, 10), cogliendo la possibilità che Agostino vi si identifichi. Lo conducono a questa convinzione prima di tutto la formazione culturale comune tra i due, la professione retorica e l'adesione alla filosofia neoplatonica; inoltre la sensibilità di Agostino rispetto alla problematica morale della dialettica superbia / umiltà, che nella vicenda di Vittorino si presentava sotto due angolazioni: da una parte la contrapposizione tra vanagloria umana e umiltà della croce di Cristo, dall'altra la contrapposizione tra l'arte retorica come espressione di superbia e la confessione di fede come espressione d'umiltà. Così facendo, Simpliciano non affronta il problema morale della continenza e del matrimonio, che ossessionava Agostino, ma ritorna ancora su una problematica di ordine "intellettuale". Agostino, anche se non riceve le risposte cercate, rimane ugualmente soddisfatto di quanto sente, perché vengono toccati comunque due dei punti nevralgici del suo circuitus:

1. la questione della superbia: Vittorino viene presentato come un intellettuale di successo che ha saputo rovesciare la gloria che il popolo gli tributava in un esempio di umiltà accettando una sua propria kénosis sulle orme di Cristo; 2. il problema dell'individualismo: la conversione alla fede non può avvenire a prescindere dall'appartenenza alla Chiesa si osservi il gioco di parole tra Vittorino e Simpliciano a

proposito dell'entrare in chiesa (VIII, II, 4).

L'effetto di questo incontro con Simpliciano e della narrazione della conversione di Vittorino è immediato e importante, quantunque, come al solito, non privo di contrasti. Nasce in Agostino un forte desiderio di imitare Vittorino -«bruciai dal desiderio di imitarlo» (VIII, V, 10) - perché gli si apre una nuova prospettiva consistente nella possibilità della conversione dalla parola dell'uomo (la retorica), considerata fonte di gloria, alla Parola di Dio, ossia all'umiltà e alla debolezza di Cristo. In conseguenza di ciò, egli comincia a partecipare alla vita della Chiesa, sebbene senza molto impegno («Frequentavo la tua chiesa non appena me lo consentivano gli affari sotto il cui peso gemevo VIII, VI, 13»); la sua attenzione rimane ancora principalmente rivolta agli "affari": la sua professione di retore e insegnante e la vita di coppia. Così, pur avendo fatto un consistente passo avanti verso la fede, Agostino rimane ancora in preda a un conflitto interiore tra due volontà, quella vecchia e quella nuova (VIII, V, 10), per cui, pur essendo intellettualmente convinto della necessità di aderire al cristianesimo, è moralmente incapace di prendere la decisione che, invece, rinvia continuamente, con un atteggiamento tipico: «tra poco, ecco tra poco, ancora un istante» (VIII, V, 12).

Terzo incontro: Ponticiano (VIII, VI, 13 - VIII, VIII, 19) L'incontro con Ponticiano<sup>7</sup> si presenta subito come il più fortuito dei tre, perché niente affatto previsto da Agostino; anche gli sviluppi di questo incontro sono del tutto casuali per ammissione esplicita dello stesso Agostino: il caso volle che egli notasse un libro (VIII, VI, 14).

Il nucleo centrale di questo episodio è costituito da due racconti: nel primo Ponticiano presenta ad Agostino la figura di Antonio<sup>8</sup> e la sua esperienza monastica, nel secondo egli narra la conversione di due funzionari imperiali di Treviri suscitata appunto dalla lettura di una pagina della *Vita di Antonio*.

Fino a quel momento Agostino non conosceva Antonio ne era informato sulle esperienze di monachesimo presenti in quel momento nella Chiesa, perfino a Milano. Questo forse si spiega con il fatto che l'interesse di Agostino per la vita della Chiesa è al momento molto limitato: per lui è ancora prioritario il problema della verità e della sua situazione personale. Il racconto di Ponticiano permette ad Agostino di riconoscere i mirabilia Dei nella vita della Chiesa (VIII, VI, 14): una scoperta che suscita grande emozione sia in lui che in Alipio che è lì con lui ad ascoltare: «tutti eravamo meravigliati; quello [Ponticiano], infervorato, continuava a parlare, e noi, rapiti, ascoltavamo» (VIII, VI, 15).

Ponticiano inizia a parlare dopo aver visto il libro di san Paolo che Agostino teneva aperto sul tavolo: questo particolare può averlo colpito per l'analogia con la vicenda dei funzionari imperiali di Treviri che narra subito dopo. Inoltre, premettendo la presentazione della vicenda di Antonio, egli può citare anche il momento della "conversione" di questi al monachesimo, avvenuta per effetto di un "incontro decisivo" con un passo delle Scritture<sup>10</sup>, esattamente come avviene per i funzionari quando leggono nella narrazione della conversione di Antonio proprio quell'episodio. Ponticiano potrebbe in questo modo aver avviato un'analogia destinata a completarsi con un terzo momento: una situazione del tutto analoga si trova, infatti, nella "scena del giardino" quando Agostino nel leggere un passo di san Paolo (appunto!) riceve l'impulso per la svolta definitiva verso la fede. In un certo senso è Agostino stesso, attraverso la narrazione delle Confessioni, a favorire questa interpretazione, perché richiama l'episodio di Antonio nella narrazione della scena del giardino. Egli non si dilunga a riferire i particolari della vita di Antonio, anche se Ponticiano lo ha certamente fatto: dopo la conversione e quando scrive le Confessioni, Agostino ha potuto conoscerla molto bene e, siccome essa era assai nota in tutti gli ambienti cristiani motivo per il quale Ponticiano si stupisce che, al contrario, Agostino non la conoscesse ancora - la considera sicuramente conosciuta anche dal suo lettore; in questo modo, chi legge nelle Confessioni prima l'episodio dei funzionari di Treviri e poi la scena del giardino non può fare a meno di scorgere l'analogia.

Agostino rimane colpito, perché avverte una doppia contrapposizione con la sua situazione personale:

- 1. l'immediatezza della decisione presa dai due funzionari si contrappone alla sua indecisione e ai suoi continui rinvii, che non dipendono, forse, solo dal non aver ancora raggiunto la conversione morale, ma anche dal fatto che la sua formazione filosofica lo spingeva a cercare una conciliazione tra ragione e volontà e poteva quindi fargli sembrare insufficiente una posizione di tipo "volontaristico";
- 2. Agostino giudica che i funzionari di Treviri siano persone di levatura culturale molto inferiore alla sua li chiama addirittura *ignoranti* -; nonostante ciò, essi dimostrano una fede piena, che egli riconosce con ammirazione da notare

l'intensità dell'espressione usata: «rapiscono il cielo» (VIII, VIII, 19). Gli risulta bruciante, così, il confronto con il fatto che tutta la cultura che, invece, egli possiede non gli sia d'aiuto per giungere alla decisione per la fede. Viene così richiamata la contrapposizione evangelica tra sapienti e ignoranti<sup>11</sup> e si ripropone qui, ancora una volta, la contrapposizione "classica" tra superbia e umiltà, che è uno dei *leit-motiv* delle *Confessioni*.

#### Considerazioni conclusive

1. Nella successione narrativa delle *Confessioni* i testi che abbiamo letto precedono il momento cruciale della conversione: infatti, la "scena del giardino" è collocata poco dopo la visita di Ponticiano. Come si è visto, tutta la narrazione precedente presenta uno straordinario accumulo di tensione non soltanto sul piano narrativo, ma anche su quello dell'analisi esistenziale: una tensione intellettuale, morale e psicologica che trova in quel punto la sua "catastrofe". Questi tre incontri costituiscono alcune tra le tappe fondamentali di tale accumulo e hanno un significato direttamente collegato alla conversione.

Nella prima tappa, l'incontro con Ambrogio indirizza Agostino all'intelligenza delle Scritture ed esercita una funzione decisiva riguardo alla conversione dell'intelletto perché lo conduce alla scoperta della verità.

Nella seconda tappa, l'incontro con Simpliciano indirizza Agostino alla scoperta dell'umiltà: la *kénosis* di Vittorino lo conduce a scoprire che la professione retorica non è un ostacolo alla conversione.

Nella terza tappa, l'incontro con Ponticiano indirizza Agostino alla scoperta della grazia e gli mostra che la conversione della volontà consiste nell'abbandonare la resistenza che proviene dall'attribuire la precedenza al proprio progetto e sostituirla con la docilità alla Parola di Dio.

2. Tutti e tre questi personaggi svolgono una funzione analoga: quella di concentrare l'attenzione di Agostino non tanto su loro stessi, quanto su qualcos'altro: sono dei testimoni di qualcos'altro piuttosto che della loro stessa fede. Questo vale, fino a questo momento - ossia prima della conversione completa - anche per Ambrogio.

L'interesse che l'Agostino "narrante" ha per questi incontri non è rappresentato da quello che queste persone sono e, forse, nemmeno dalla loro fede personale, che colpisce certamente - almeno nel caso di Ambrogio - l'Agostino "narrato", ma non sembra avere più molta importanza per l'Agostino "narrante"; non è la loro fede individuale a spingere Agostino verso la conversione, ma quello che le loro parole gli hanno indicato. L'attenzione del testo è rivolta, perciò, non alle loro figure ma agli aspetti della dottrina cristiana e della fede della Chiesa che essi hanno potuto illuminare. In altre parole, essi sono presentati come strumenti della Provvidenza divina e del Vangelo. In quest'ottica, ognuno ha un obiettivo preciso e diverso: Ambrogio indica ad Agostino la verità delle Scritture, Simpliciano indica ad Agostino la conversione di un altro retore, Ponticiano indica ad Agostino esempi di conversioni "ricevute" per grazia, piuttosto che "ricercate" (come tendeva a fare Agostino fino a quel momento).

3. I due incontri con Ambrogio e Simpliciano svolgono un ruolo fondamentale per risolvere il problema della conciliazione del cristianesimo con la cultura, che per Agostino fino a quel momento era rimasto ancora aperto. Prima di questi

incontri Agostino considera il cristianesimo una religione adatta solo a persone semplici e prive di cultura, come sua madre, e ritiene che, per chi possiede una cultura letteraria e filosofica di livello superiore, sia impossibile aderirvi completamente.

In Ambrogio, invece, incontra un uomo di altissima cultura, raffinato e proveniente da studi di ottimo livello, di cui fornisce prova proprio nella capacità di svolgere un'esegesi profonda e raffinata delle Scritture. Anche Simpliciano possiede caratteristiche simili; ma ancora più significativo rispetto a questo problema risulta l'esempio di Vittorino. Sono esempi di come la fede possa essere profonda e appassionata come quella di Monica, senza che questo comporti di rinunciare alla cultura e rinnegarne il valore. 4. Attraverso questi incontri Agostino incontra la Chiesa. È significativo che nei primi libri delle Confessioni il termine Chiesa appaia molto raramente; poi, dalla fine del libro V e all'interno del libro VI, il termine ricorre con una certa frequenza; poi di nuovo si dirada e ritorna infine nei passi che descrivono il battesimo nel libro IX. Il rapporto tra Agostino e Dio continua ad essere diretto e personale, ma adesso si arricchisce perché interviene anche la Chiesa, che forma l'ambiente in cui il rapporto d'ora in poi si sviluppa. In questo la dimensione interiore della ricerca di Dio si integra con la dimensione esteriore che passa attraverso le "forme oggettive" della fede e della Chiesa<sup>12</sup>. Però in questo momento della sua vita Agostino non è ancora in grado di cogliere tutti i "luoghi teologici" che costituiscono la dimensione sacramentale della Chiesa; ne vede solo alcuni: la Parola (attraverso le Scritture), il rendimento di grazie a Dio (nelle liturgie domenicali cui partecipa), l'evangelizzazione (attraverso l'incontro con i testimoni della fede), il magistero dottrinale (attraverso l'autorità della Chiesa nell'interpretazione delle Scritture). Egli non è ancora capace di cogliere il valore teologico della dimensione comunitaria della Chiesa, perché non la considera come un "segno" significativo della fede. Anche prima della conversione Agostino conosce bene le caratteristiche e la vita della Chiesa di Milano: è consapevole che si tratta di una moltitudine, anche se mantiene qualche dubbio sulla profondità della fede di tutte queste persone (VIII, I, 2) ed è informato sul suo passato di martirio: la famosa lotta per le basiliche (IX, VII, 15)<sup>13</sup>. Tuttavia non sembra molto impressionato da

questi dati.

Solo durante la catechesi battesimale, dopo la conversione e dopo il soggiorno a Cassiciaco, Agostino incontrerà pienamente la Chiesa anche come comunità, nella catechesi e nella liturgia, in una forma che susciterà la sua commozione. Agostino scoprirà la Chiesa come comunità solo quando vi entrerà a far parte a pieno titolo: allora sarà la rigenerazione, la nuova nascita nel battesimo, che lo condurrà a scoprire la Chiesa come "madre". È significativo che Agostino stesso ammetta - sia pure implicitamente - questa gradualità nello sviluppo del suo senso di appartenenza alla Chiesa, soprattutto se si tiene conto che, nel momento in cui sta narrando, Agostino vi è già da tempo pienamente inserito<sup>14</sup>.

<sup>\*</sup>Testo, rivisto dall'Autore, della lezione tenuta il 21 ottobre 1997 nell'ambito del corso Sant'Agostino e le difficoltà del credere.

I due sono però su opposti versanti politici, perché Simmaco è uno dei leaders di quel partito dei "pagani" che cercava di ribellarsi alla "normalizzazione" cristiana in atto per decisione delle autorità imperiali. È forse un caso di opportunismo poco edificante analogo a quello narrato poco più avanti riguardante il matrimonio di convenienza contratto da Agostino dopo l'allontanamento, anche questo per motivi di convenienza, della madre di Adeodato con cui aveva convissuto per 15 anni (VI, XIII, 23)?

Anche Alipio, discutendo con lui, insiste che è il matrimonio – o almeno, il fatto di essere uniti a una donna – il vero ostacolo che gli impedisce ancora una dedizione totale alla ricerca della verità.

<sup>4</sup>Nel mondo antico solitamente la lettura era fatta a voce alta. Solo più tardi, nel VI secolo d. C., si diffonde la lectio tacita nei monasteri per non turbare il silenzio e il raccoglimento dei monaci (cfr. Regola di San Benedetto, XLVIII); nella stessa epoca viene suggerita anche da Isidoro di Siviglia perché più efficace al fine della comprensione del testo.

La notorietà di questo vescovo manicheo era giunta fino ad Agostino che lo aveva consultato nella speranza di trovare in lui la soluzione ai problemi teorici che le dottrine manichee gli avevano sollevato.

Simpliciano era il padre spirituale del vescovo Ambrogio e questo spiega il motivo per cui Agostino si rivolge a lui.

È un alto funzionario della corte imperiale di Milano, cristiano fervente e molto noto in città.

<sup>8</sup> Il monaco Antonio (251-325 circa) è considerato il padre del monachesimo egiziano; la sua testimonianza e la sua autorità furono presto note anche tra i cristiani in Occidente, soprattutto grazie alla rapida diffusione della Vita scritta da Atanasio di Alessandria, dove si narra il famoso episodio della conversione.

<sup>9</sup> Che Agostino ignori la figura di Antonio forma un chiasmo con il fatto che, invece, conoscesse già Vittorino di cui gli ha parlato Simpliciano.
<sup>10</sup> È l'episodio del vangelo di Matteo (Mt 19, 21) in cui Gesù invita il giovane ricco a dare ai poveri tutti i suoi averi e a seguirlo.

<sup>11</sup> Mt 11, 25; ma è più probabile che Agostino conosca invece il testo di I Cor 1, 18-31.

<sup>12</sup> Mi sembra, dunque, che perfino nelle Confessioni, il percorso verso la fede sia costruito anche attraverso le mediazioni oggettive. Non ci vedo, perciò, quell'assolutizzazione della dimensione esclusivamente interiore dell'itinerario verso Dio che nella vulgata della letteratura agostiniana si attribuisce a quest'opera, forse assumendo in modo un po' ingenuo l'interpretazione protestante - che, peraltro, è assai più problematica anche su questo punto, come è stato chiarito proprio nel precedente ciclo di letture agostiniane dalla relazione del prof. Alfred Schindler (pubblicata sul «Notiziario» n. 2/97).

Fu scatenata dall'imperatrice madre Giustina, che era filoariana, nella quaresima del 386, allo scopo di sottrarre la basilica Porciana ai cattolici per destinarla al culto degli ariani. A Milano la maggioranza era cattolica e si ribellò a questa decisione insieme al vescovo Ambrogio, attuando un'occupazione della basilica per impedire ai soldati di procedere alla confisca.

Per esempio, gli scritti prodotti nell'ambito della polemica contro i manichei (che sono precedenti alla stesura delle Confessioni) sono intrisi del senso della Chiesa. Significativo al riguardo quanto egli afferma sul conto dell'autorità della Chiesa nella trasmissione del depositum fidei: «non crederei al Vangelo se non mi ci inducesse l'autorità della Chiesa cattolica» (Contra epistulam Manichaei quem vocant fundamenti - del 396 - Contra Fuastum Manichaeum - del 397-398).

SAGGI \_



## SAN LORENZO GIUSTINIANI A VICENZA

Bruno Bertoli

Due singolari notizie giungono da Vicenza, meritevoli di commento, anche se prive del colore consueto a quelle che fanno cronaca.

L'una riguarda le modalità di partecipazione del laicato alla vita della Chiesa. I laici attivi nelle comunità ecclesiali si impegnano generalmente nei più diversi settori: dalle opere caritative alla catechesi, dall'animazione liturgica alla pastorale familiare. Non avviene di frequente, tuttavia, che un laico prepari la sua Chiesa ad inserire nel *Proprium* della liturgia diocesana la memoria di un santo, come ha fatto a Vicenza il professor Aristide Dani, che ora ne ha anche sostenuto la realizzazione con ampia e pertinente documentazione. Egli ha avuto il conforto di vederla soppesata, criticata, dibattuta e infine accolta all'unanimità dal Consiglio Presbiterale della sua diocesi nello scorso mese di aprile. Così la Chiesa vicentina ogni anno farà memoria di san Lorenzo Giustiniani.

Il santo è un veneziano, abbastanza largamente conosciuto come primo patriarca della diocesi lagunare. E questa è l'altra singolarità: come mai lo si vuole ricordare a Vicenza? Non certo per un tempestivo adeguamento "politico" a una corrente veneta, di recente emersa e peraltro forse passeggera, nostalgica delle glorie serenissime dell'antica Repubblica, ma per rinsaldare le radici ecclesiali della tradizione, dando voce a una eccezionale stagione di rinnovamento che continua a parlare dalle pietre, dai capolavori della pittura, dai libri. A Vicenza, infatti, il complesso trecentesco dell'abbazia di Sant'Agostino - ora parrocchia - continua a parlare di Lorenzo Giustiniani; nella sacrestia con immagine scultorea del santo in colloquio con il vescovo di Ippona e, negli spazi dell'antico chiostro, con le lapidi dedicate a lui e all'amico suo Gabriele Condulmer.

Era stato quest'ultimo, insieme con il cugino Antonio Correr - ambedue nipoti di Angelo Correr, già vescovo di Castello, allora patriarca di Costantinopoli e futuro papa Gregorio XII - a iniziare un'opera di riforma della Chiesa, senza pubbliche contestazioni, senza ribellioni, consacrandosi invece a un ministero presbiterale, che vollero esercitare in una convivenza comunitaria incentrata nella preghiera, nella lettura delle Scritture, nello studio e nell'attività pastorale. Attirarono altri e li condussero con sé nell'isola lagunare di San Giorgio in Alga. Si era appena chiuso il Trecento, che aveva lasciato in eredità lo scisma d'Occidente e una diffusa decadenza del clero, di religiosi e religiose ma insieme fermenti di radicale rinnovamento che dalla Toscana di Caterina da Siena si erano fatti sentire anche a Venezia. Si raccolsero a San Giorgio in Alga ma non per chiudersi al mondo in un monastero; chiamarono significativamente la loro comunità con il nome di canonici secolari, impegnati, cioè, nel secolo.

Ne fece parte anche Lorenzo Giustiniani che, appena ventiseienne, succedendo al più giovane Gabriele, assumeva nel 1407 a Vicenza il priorato di Sant'Agostino. Grazie al suo impegno pastorale, qui convennero folle sempre più numerose. I fedeli vi sentivano echeggiare la Parola di Dio, che altrove rimaneva muta per l'impreparazione e l'indolenza dei preti, e vi trovavano un'oasi di spiritualità. Mentre Gabriele Condulmer, a ventiquattr'anni, veniva fatto vescovo di Siena dallo zio papa, che ne aveva intuito le doti spirituali e le capacità operative, Lorenzo avrebbe trascorso parecchi anni a Vicenza, pur alternando il suo soggiorno con periodiche presenze a San Giorgio in Alga e altrove: nella città berica i successi pastorali gli procuravano richieste di collaborazione in altre parrocchie, ma insieme gli

suscitarono l'opposizione di molti parroci che, lamentando la rarefazione dei propri fedeli (e delle relative offerte), protestavano vibratamente, costringendo alla fine il vescovo locale a limitare d'autorità l'azione dei cherici secolari. L'opera di Lorenzo si fece sentire, comunque, pure fuori città; più tardi sarà lui a interporre i propri uffici per chiamare al santuario di monte Berico i Servi di Maria. A Vicenza, inoltre, scrisse molte delle sue opere ascetiche e mistiche, destinate a godere di larga diffusione nel tempo, meditate anche da Ignazio di Lojola e da Teresa d'Avila. Lasciò Vicenza nel 1433, chiamato a Venezia dal vecchio amico Gabriele, divenuto nel frattempo papa Eugenio IV, che lo volle vescovo di Castello. Alla nomina episcopale cercarono di obiettare la stessa comunità di Sant' Agostino e il diretto interessato. La prima non voleva perdere il proprio padre e ricordava il proposito comune di non accettare alcuna dignità ecclesiastica; il secondo gli scrisse: "sono invecchiato [contava 52 anni], non ho pratica degli affari, la mia salute è debole [...]; il governo della diocesi

[veneziana] è difficilissimo, il clero non conosce regola, tra i laici i vizi sono innumerevoli, le lotte frequenti, quotidiane le contese fra i potenti". Il papa gli rispose: "non si richiede un corpo robusto ma un animo forte e generoso [...]. Con questa nomina tu non ricevi un regno ma il servizio di Cristo, non un onore ma un peso, non delle ricchezze ma la multiforme grazia di Dio che dovrai dispensare". E ai canonici di Sant' Agostino faceva presente che, con l'accettazione della dignità episcopale, avrebbero fatto dono alla Chiesa di un "vescovo senza oro, povero, alieno da pompe e che non cercherà il suo profitto ma gli interessi di Cristo". Lorenzo Giustiniani sarebbe stato uno dei grandi vescovi della riforma cattolica e come tale è celebrato. Nel 1451, in seguito alla soppressione del patriarcato di Grado, divenne il primo patriarca di Venezia.

Ora, grazie alla decisione della Chiesa vicentina, torna alla luce il suo nome e si fa memoria della sua opera antecedente l'episcopato veneziano, della sua dottrina, del suo carisma contemplativo, del suo impegno pastorale.



**EVENTI** 

# FRA STORIA NAZIONALE E STORIA LOCALE\*

SILVIO TRAMONTIN STORICO DEL MOVIMENTO CATTOLICO IL ITALIA

Giorgio Campanini

#### Premessa

Il percorso intellettuale di Silvio Tramontin (1919-1997)<sup>1</sup> rappresenta un ideale punto di riferimento per l'approccio ad uno dei nodi problematici più interessanti, ed insieme più intricati, della storiografia dell'Italia contemporanea: il complesso e difficile rapporto che, al suo interno, si determina fra generale e particolare, fra storiografia nazionale e storiografia locale.

L'opera di studioso di Tramontin si situa proprio al centro di questo nodo, perché, da un lato, non sono numerosi i tentativi di sintesi generale da lui compiuti<sup>2</sup>, avendo egli preferito la via dell'approfondimento critico di singole tematiche; dall'altro mancano le opere biografiche di vasta mole<sup>3</sup> ed abbondano invece i ritratti e i medaglioni biografici di singoli personaggi, prevalentemente di estrazione veneta. Ne consegue che la parte più consistente di un'abbondantissima produzione storiografica, quale è la sua, è rappresentata da migliaia di pagine riguardanti tematiche apparentemente di storia locale, riferite soprattutto all'area veneta, che Tramontin ha studiato sia sotto il profilo del movimento cooperativo e sindacale, sia per quanto riguarda i rapporti tra Chiesa e fascismo, sia in ordine alla vicenda della Resistenza, per limitarsi a indicare le aree alle quali fanno riferimento i più corposi contributi.

Sennonché - ed emerge appunto da qui l'intreccio fra storia nazionale e storia locale - l'area veneta ha una peculiarità sostanzialmente unica nella vicenda del Movimento cattolico italiano, perché ne rappresenta in qualche modo il luogo fondativo e l'area dalla quale sono sorti ed hanno operato alcuni dei suoi maggiori protagonisti, dal futuro papa Sarto a Paganuzzi, da Sacchetti ai fratelli Scotton, da De Gasperi a Rumor, per citare soltanto alcuni nomi più noti. Da questo punto di vista fare - in Veneto - "storia locale" è in realtà fare "storia nazionale", proprio per la centralità dell'area veneta nella vicenda complessiva del Movimento cattolico italiano, che proprio qui, a Venezia, vide nascere quell'Opera dei Congressi, di cui Tramontin è stato uno dei più attenti e documentati studiosi4. In tal modo, esplorando un materiale documentario apparentemente "locale", lo studioso veneziano contribuiva a scrivere un importante capitolo della storia "nazionale" del Movimento cattolico, spesso contribuendo a reimpostare, se non a riscrivere, pagine di storia talora frettolosamente redatte sulla base di interpretazioni non fondate sullo studio diretto dei documenti.

Grazie a questo attento, minuto, puntuale, a volte pignolo lavoro di ricerca, Tramontin concorreva in modo determinante ad avviare una nuova stagione della storiografia del Movimento cattolico.

## Dalla sintesi all'analisi

Questa storiografia era nata, si può dire, soltanto negli anni Cinquanta del nostro secolo e, un poco paradossalmente, si era proposta inizialmente come tentativo di "sintesi", e di sintesi di ampio respiro. In questo specifico caso - non infrequente nella ricerca storiografica, ma nemmeno usuale - si era cominciato con il tracciare il quadro generale prima che ne fossero noti, ed esplorati, i particolari. Nell'arco di appena un biennio - quello che comprende gli anni 1953 e 1954 - erano usciti, in rapida successione, Il movimento cattolico in Italia (Rinascita, Roma 1953) di Giorgio Candeloro; la Storia politica dell'Azione cattolica in Italia di Gabriele De Rosa (Laterza, Bari 1953), primo di una serie di opere, di sintesi ma anche di analisi, dello stesso studioso; L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98 di Giovanni Spadolini (Le Monnier, Firenze 1954); I cattolici e la società italiana dopo l'Unità (Studium, Roma 1953). Alcuni anni più tardi un ulteriore tentativo di sintesi sarebbe stato condotto da Pietro Scoppola con il suo Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana (Studium, Roma 1957)5.

Se gli anni '50 sono stati quelli dei primi tentativi di sintesi,

gli anni '60 e '70 sono stati quelli dell'analisi, e in un certo senso della verifica (e talora della smentita) di quelle ipotesi, attraverso un immenso lavoro di scavo che si è espresso in una lunga serie di ricerche storiografiche condotte in ambito locale, le quali hanno integrato e talora corretto le impostazioni dominanti delle citate opere di sintesi, molte delle quali sono state riprese, se non addirittura riscritte, alcuni anni più tardi, per tenere conto delle nuove acquisizioni della ricerca. Non pochi contributi di Tramontin sono stati alla base di questa revisione storiografica. A titolo di esempio, e proprio in riferimento agli importanti contributi dello studioso veneziano, possono essere citati i risultati di una ricerca a vasto raggio sul rapporto tra le Chiese venete e il fascismo, alla luce della quale - come affermava lo studioso a conclusione della sua ricognizione - doveva constatare che "troppo frettolosamente la storiografia ufficiale è stata tentata di generalizzare, oppure di considerare solo le posizioni di vertice, trascurando quella di base"6.

Grazie alla particolare natura dell'osservatorio veneto locale ma, come già si è sottolineato, nello stesso tempo nazionale - le ricerche condotte da Tramontin in questo ambito portavano ad esiti di grande rilievo ed importanza anche sotto il profilo della ricostruzione del quadro di insieme del Movimento cattolico italiano.

Siano consentite, al riguardo, tre sole esemplificazioni, fra le tante che si potrebbero ricavare dai numerosi contributi storiografici di Tramontin.

concerne la dimensione primo esempio "internazionalistica" in senso lato dell'Opera dei Congressi. Essa era stata frequentemente accusata di chiusura alle correnti di pensiero di Oltralpe, se non di gretto provincialismo; ma un'accurata ricerca condotta da Tramontin nell'Archivio dell'Opera dei Congressi metteva in evidenza che in realtà i cattolici italiani erano stati tutt'altro che estranei al movimento di pensiero europeo e avevamo seguito da vicino le esperienze condotte in altri paesi, partecipando ai congressi di Malines e poi di Friburgo, e a non poche iniziative in ambito internazionale: le "chiusure" che si imputavano a un cattolicesimo veneto tradizionalista e clericale non potevano certo essere sottovalutate ma nemmeno enfatizzate oltre misura. L'"internazionale cattolica dunque esisteva - concludeva Tramontin sulla base dello studio dei documenti - e gli italiani non si erano isolati, non avevano fatto nessuna scelta od operato rotture. Se mai va studiato anzitutto come essa abbia funzionato e perché sia cessata... Per gli italiani coesistevano i grossi nodi inerenti alla contemporanea formazione di una coscienza nazionale (e si sa quanto l'Opera dei Congressi faticherà a crearla) e di una coscienza internazionalista. E non era certamente un problema di facile soluzione"7.

Un secondo esempio concerne la genesi di una delle più interessanti espressioni del Movimento Cattolico Italiano, quella Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) di cui è stato recentemente celebrato il centenario - fissato, non senza qualche esitazione, al 1996 - ed in ordine alla cui nascita l'osservatorio veneto ha consentito di apportare significativi contributi. La datazione dell'origine della FUCI al 1896 ha trovato conferma nelle ricerche condotte da Tramontin sul Congresso di Fiesole del 1896, sul ruolo in esso svolto da Murri, sul non facile rapporto fra il sacerdote marchigiano e i dirigenti dell'Opera dei Congressi<sup>8</sup>.

Infine - a conferma di questa costante interazione fra storia nazionale e storia locale - vanno prese in considerazione le risultanze delle lunghe ricerche condotte da Tramontin sulla Resistenza (non solo in area veneta, anche se prevalentemente in essa)<sup>9</sup>. Emergeva da queste indagini una serie di elementi in gran parte nuovi, negli orizzonti della storiografia degli anni '70, come il ruolo svolto dal clero, la specificità della presenza femminile nella lotta di liberazione, l'ispirazione etica e religiosa dei resistenti, e così via. Agli studi di Tramontin molto deve la nuova storiografia sulla Resistenza, finalmente liberata dalle sovrastrutture politiche e ideologiche che molto spesso in passato l'avevano caratterizzata. Anche in questo campo viene, dagli studi dello storico veneziano un'importante lezione di metodo.

## Il "Dizionario storico del Movimento cattolico"

L'imponente lavoro storiografico che Tramontin aveva ormai alle sue spalle allorché fu impostato, alla fine degli anni '70, il *Dizionario storico del Movimento cattolico*, fece, sì che egli non solo fosse chiamato a far parte del Comitato scientifico dell'opera, ma che gli fosse affidato il coordinamento dell'area geografica più rilevante e anche storiograficamente più importante, quella riguardante il Triveneto. Accanto a questa funzione di guida e di consulenza scientifica, egli svolse anche opera di autore, con una serie di voci sia monografiche sia biografiche<sup>10</sup>.

Tale collaborazione si rinnovò in occasione della pubblicazione, pochi mesi prima della scomparsa dello studioso, del volume di aggiornamento del predetto *Dizionario*, al quale pure Tramontin dette un contributo di grande rilievo<sup>11</sup>.

Il Dizionario rappresenta in verità soltanto uno degli ambiti (anche se, in complesso si trattò probabilmente del campo principale) in cui Tramontin espresse il suo spirito di collaborazione e la sua attitudine al lavoro collegiale: numerose, infatti, furono le opere collettive alle quali collaborò, realizzando in tal modo una forma di contatto diretto fra studiosi assai utile e feconda, soprattutto in quanto foriera del superamento di ormai vetuste barriere infradisciplinari (soprattutto per quanto riguarda i versanti storia della Chiesa/storia del Movimento cattolico, su entrambi i quali lo studioso veneziano si collocava). Ne derivava, soprattutto per gli studiosi della nuova generazione, un'importante lezione di metodo e, prima ancora, di vita.

## Gli apporti più significativi alla storiografia

I contributi più originali e significativi di Tramontin al rinnovamento della storiografia sul Movimento cattolico possono essere raggruppati attorno a tre grandi nuclei non certo esaustivi della sua vasta produzione, ma rappresentanti altrettanti campi nei quali le sue ricerche sono state più approfondite ed originali.

Il primo ambito è rappresentato dalla messa in evidenza della connessione, già in precedenza ricordata, fra storia nazionale e storia locale. Anche quando analizza la sola realtà veneta, Tramontin non dimentica mai il quadro di insieme e lo sfondo nazionale, tanto sotto il profilo politico quanto sotto quello ecclesiale; viceversa, quando affronta tematiche generali - come avviene nei già citati saggi di ampia prospettiva, Carità o giustizia? e Sinistra cattolica di ieri e di oggi - rimane sullo sfondo il panorama veneto, e ad esponenti veneti si fa riferimento di frequente.

Un secondo contributo, questa volta più propriamente sul

piano metodologico, è provenuto dall'attenzione, e dalla capacità, con le quali Tramontin ha utilizzato e valorizzato non solo i grandi fondi archivistici, a partire da quello dell'Opera dei Congressi, ma anche i piccoli archivi, diocesani e parrocchiali, inaugurando e trasmettendo ad altri ricercatori il gusto per uno stile di lavoro apparentemente sobrio e dimesso, ma in realtà foriero, nei tempi lunghi, di risultati di grande interesse<sup>12</sup>.

Un terzo apporto è infine rappresentato dalla ricorrente tensione, ed a volte dalla dialettica, che nei suoi studi intercorre fra "storia sociale" e "storia religiosa", in una prospettiva caratterizzata da un costante e appassionato amore alla Chiesa, senza che tuttavia questa passione faccia velo ad un sereno giudizio critico: talché non mancano anche gli spunti critici nei confronti dell'azione e delle posizioni di non pochi uomini di Chiesa (13), in un contesto caratterizzato da una franca e schietta ricerca della verità, senza atteggiamenti contestatari e insieme senza tentazioni apologetiche<sup>13</sup>. Si situa, in questo contesto, l'attenzione riservata da Tramontin a personaggi apparentemente "marginali" o troppo spesso condannati all'oblio, con un giudizio storico che lo studioso veneto contribuisce a modificare: è questo il caso della reiterata attenzione accordata a quella "sinistra popolare", legata a uomini come Speranzini e Cappellotto, troppo a lungo dimenticata da una storiografia essenzialmente orientata a studiare da un lato Sturzo e i suoi più stretti amici, dall'altro i "clerico-fascisti".

Viene in tal modo consegnato agli storici delle future generazioni un materiale documentario di grande interesse.

#### Conclusione

Affrontando nel 1991, proprio in terra veneta, a Grado, problemi di storiografia ecclesiastica, Tramontin metteva in evidenza il fatto che - per una serie di felici circostanze, dalla disponibilità di ricco materiale documentario, all'impegno di giovani e meno giovani studiosi - nell'area del Triveneto la ricerca sulla storia della Chiesa e sull'azione sociale dei cattolici risultava assai avanzata e ricca di frutti e concludeva, non senza una punta di legittimo orgoglio, osservando che «il Veneto... ha segnato la strada» 14. È un giudizio che non può non essere condiviso, se si pensa al numero ed alla qualità degli studi sul Movimento cattolico nel Veneto e alla varietà e serietà delle istituzioni che questa storia alimentano e promuovono. Ma Tramontin non avrebbe mai voluto che il Veneto venisse imprigionato in un "localismo" alla fine narcisistico e sterile: di lì, dall'area veneta, occorreva partire per guardare lontano, anche e soprattutto in ordine alla storia del Movimento cattolico. In questa prospettiva - dal punto di vista, cioè, della necessaria reciproca interazione fra storia nazionale e storia locale - si può ben dire che Silvio Tramontin ha "segnato la strada".

Intervento per la commemorazione di Silvio Tramontin organizzato dallo Studium Cattolico Veneziano.

Per un primo bilancio dell'opera storiografica delo studioso veneziano, cfr. Bruno Bertoli, Silvio Tramontin. Necrologia, in "Archivio Veneto", yol. CL (1986), pp. 195-202.

Possono essere ricordati al riguardo i due volumi: Critica o giustizia? Idee ed esperienze dei cattolici italiani dell'ottocento, Marietti, Casale Monferrato 1973; Sinistra cattolica di ieri e di oggi, id., 1974. Entrambi i volumi utilizzano ampia documentazione di area veneta ma affrontano tematiche di ordine generale.

Cfr. S. Tramontin, La figura e l'opera sociale di di Luigi Cerrutti, Aspetti

e momenti del Movimento cattolico nel Veneto, Morcelliana, Brescia 1968. Il volume fornirà poi la base alla voce Cerutti nel "Dizionario storico del Movimento cattolico", su cui si avrà modo di ritornare (cfr. vol. II, pp. 106-

Di decisiva importanza è stato, per la stessa produzione di Tramontin, la ricorrente utilizzazione dei ricchi materiali ??? nell'Archivio dell'Opera dei Congressi, da lui stesso riordinato presso il Seminario patriarcale di Venezia. Di esso egli stesso dava conto nel contributo su L'Archivio dell'Opera dei Congressi altri fondi archivistici del Seminario patriarcale di Venezia riguardanti il Movimento cattolico italiano, in "Bollettino dell'Archivio storico del Movimento cattolico", 1971, pp. 87-104. Era questo il primo di una lunga serie di contributi riguardanti l'opera dei Congressi. Una puntualizzazione degli esiti di questi primi lavori di in ??? in B.M. BELARDINELLI, Per una storia della definizione di Movimento cattolico, in

"Dizionario storico", vol. II, pp. 2-13.
S. Tramontin, La Chiesa veneta e la Conciliazione, in AA.VV., a cura di P. PECORARI, Chiese, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939), pp. 629-80 (citazione da p. 680) . In questa stessa ottica, ulteriori ricerche di Tramontin correggevano, almeno in parte, talune interpretazioni storiografiche relative al presunto immediato cedimento del sindacalismo cattolico a quello fascista: cfr. Il sindacalismo bianco tra guerra, dopoguerra e fascismo, Angeli, Milano, 1982 (ivi S.TRAMONTIN, I vescovi veneti e l'azione sindacale dal dopoguerra al fascismo, pp.497-510.

S. Tramontin, Influenze internazionali sul primo congresso dei cattolici italiani (Venezia, 1874) in AA. VV., Genesi della coscienza internazionalista nei cattolici fra '800 e '900, Gregoriana, Padova, 1983, pp. 35-57 (citazione

dalle pp. 56-57).

G. TRAMONTIN, 1896 - 1996 Cento anni di vita della FUCI: le origini e i primi passi, in "Studium", 1996, pp. 11-42; Id., Altri documenti sull'origine della FUCI, in "Studium", 1997, n.5,pp.723-28. Questo secondo scritto, apparso postumo, è una delle ultime fatiche dello storico veneziano: presentandolo, la rivista lo fa precedere da un brave ma intenso ricordo dello scomparso (art. cit., p.723).

Il più vasto contributo di sintesi offerto da Tramontin in questo campo è il vasto affresco su I cattolici e la Resistenza, in Storia del movimento cattolico in Italia, a cura di F. Malgeri, il Poligono, Roma, 1981, vol.IV, pp.379-507. Più specificamente sulla Resistenza nel Veneto cfr. La lotta partigiana nel Veneto e il contributo dei cattolici, Ediz. della Giunta regionale del Veneto, Venezia 1995. L'importanza del contributo di Tramontin al tema è confermata dalle numerosissime citazioni dei suoi lavori reperibili in AA.VV., a cura di G. De Rosa, Cattolici, Chiesa, Resistenza, Il Mulino, Bologna, 1997,

ad indicem.

Cfr. F.Traniello - G. Campanini (a cura di), Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia (1960 - 1980), in cinque tomi, Marietti, Torino, vol. I 1981, vol. II, 1982; vol. III, 1984. Nel vol. I, I fatti e le idee, furono svolte da Tramontin le voci "Opera dei congressi e dei comitati cattolici in Italia" (una delle voci più importanti), "Unione economico-sociale", "Unione elettorale", "Unione popolare", "Partito cristiano del lavoro". Frequenti e quasi obbligati, in queste voci, i riferimenti all'area veneta (cfr., ad es. i cenni a G. Speranzini e a I. Cappellotto, reiteratamente oggetto dei suoi studi, nella citata voce "Partito cristiano del lavoro"). Fra le voci biografiche a lui affidate (cfr. I protagonisti, in pp. cit., vol. II), figuravano tra i veneti I.C. Cappellotto, L. Cerutti, G.B. Paganuzzi, B. Sandri, S. Schiavon, G. Speransini; fra le personalità nazionali G. Acquaderni, M. Fani, Pio IX, P. Tacchi Venturi.

Cfr. Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia - Aggiornamento

1980 - 1995, a cura di F. Traniello - G. Campanini, Marietti, Genova 1997. In questo volume, unico, numerosi sono i personaggi biografati da Tramontin, e precisamente S. Cecchi, L. Dal Falco, C. Degan, G. Fraccon Farina, G. Gaio, E. Gatto. F. Pasin, P. Pavan, G. Romanato, D. Sartor. Numerosi di questi personaggi avevano formato oggetto di sue precedenti ricerche o di commemorazioni, e talvolta di veri e propri brevi saggi biografici.

La frequenza di queste esplorazioni archivistiche emerge dal repertorio curato dall'Archivio per la storia del Movimento sociale cattolico in Italia e pubblicato con il titolo Mezzo secolo di ricerca storiografica sul Movimento cattolico in Italia dal 1861 al 1945: contributo a una bibliografia, con intr. di A. Canavero e a cura di E. Fumasi, La Scuola, Brescia 1995. Questo repertorio oltretutto incompleto segnala (nn. 2843-2971) 130 scritti dello studioso veneziano essop va integrato

Per fare soltanto due esempi, presentando la vita e l'opera di Luigi Cerutti, e riportando i suoi reiterati appelli al clero affinché esso si impegnasse maggiormente nel sociale, Tramontin parla di parole dure, anche se troppo spesso inascoltate (Carità o giustizia?,) p. cit., p. 98. E, illustrando i rapporti tra episcopato veneto e sindacalismo cattolico (I vescovi veneti e l'azione sindacale, art. cit., p.510) mette in evidenza l'insufficiente attenzione dei vescovi della regione alle nuove problematiche sociali degli anni successivi alla prima guerra mondiale, le cui tumultuose vicende trovarono impreparati non pochi uomini di Chiesa.

S. Tramontin, Storiografia ecclesiastica veneziana e veneta, in AA.VV., Ricerca storica e chiesa locale in Italia, Dehoniane, Roma, 1995, pp. 171-92

(la citazione è tratta da p. 192).



Camillo Bassotto, Io sono il ragazzo del mio Signore, Edizioni Arti Grafiche Venete, Venezia, pp. 169, L. 30.000

Il 1987, il 1989 e ora il '98 segnano le tappe del discorso spirituale che Bassotto presenta nei riguardi di Albino Luciani che, non a caso, viene colto come uomo, prete, vescovo, patriarca, papa.

In quest'ultima, dal titolo confidenziale di *Io sono il ragazzo del mio Signore*, l'autore ci presenta qualche cosa di inedito ma al tempo stesso di atteso. Col suo metodo di immedesimazione nella vita e nell'opera di colui che egli studia e ama, Bassotto ci presenta una raccolta di brevi saggi, alcuni viva voce del sacerdote e vescovo, altri con una mediazione così viva da non aver bisogno di dire chi veramente parla (si vedano i due attacchi di p. 43 "Le umane cose ci rubano il silenzio dell'anima" e "Ho tanto desiderato stare con voi e parlarvi").

Si direbbe che il bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum* qui assuma le caratteristiche di una umiltà che più che essere dottrina cerca la testimonianza vissuta delle tre virtù teologali nell'ambito del quotidiano.

Traspare la personalità del Luciani attento lettore dei classici e dei testi sacri, i quali vivono e rivivono nell'esercizio di una spiritualità dei piccoli che sono grandi di fronte a Dio e nel regno di Dio.

All'inizio si trova il riconoscimento della povertà di una vita di stenti sempre illuminata dall'essere naturaliter christiana; poi un trascorrere tra i temi fondamentali del dolore e della morte, seguiti da quelli della fede, della preghiera e del silenzio. Si esaminano poi i fondamenti dell'essere sacerdote, la presenza della liturgia come azione del popolo di Dio.

L'atto di completa donazione a Dio si risolve in una confidenza che supera le remore umane per accertarne la sua volontà, anche quella che lo fa arrossire perché

convintamente umile, nell'atto di assumere responsabilità pastorali.

Il silenzio umano, religioso e mistico, si pone contro l'esteriorità e il grido dei mezzi di comunicazione, a cui il vescovo dedica attenzione, ma al fine che essi contribuiscano all'espansione dell'anima e non tanto alla volgarità dell'esaltazione delle miserie – pur nello sfarzo della ricchezza materiale - dell'uomo.

Le figure di Agostino, Ambrogio, Teresa dominano la sua spiritualità perché offrono il fondamento della vita della santità. La musica nella liturgia viene vista come splendore del rivolgersi a Dio. L'episcopato quindi, nelle notazioni anche del vivere materialmente da vescovo ed il Concilio Vaticano, segnano una tappa fondamentale nel percorso dell'anima di Luciani. Il quale contempera il ruolo e il significato della donna che trova vertice e punto di riferimento continuo nella figura della Vergine.

L'opera di Bassotto si colloca così nel solco di quelle della (inattuale) spiritualità: discreta, attenta, profonda, senza bisogno di orpelli, a volte secca, altre dilacerante per l'esperienza di non essere seguiti sul piano umano e lungo le vie tortuose dell'inquietudine mondana.

Da ultimo si fa notare, perché vi trascorre sempre, il riconoscimento del ceppo più autentico della gente veneta, forte dell'umiltà della sofferenza illuminata della Grazia, del veronese-veneziano Bassotto e dell'agordino-bellunese Luciani: una circolarità in fede, di convinzione, di affetto che si proiettano dal tempo per andare in cerca e per vivere nell'eterno.

Fiorenzo Viscidi

'Il libro è reperibile presso: Libreria Studium, San Marco 337, Venezia; Libreria Paoline, via Poerio 32, Mestre.



VITA DEL CENTRO

# "ALLA RICERCA DELLE ORIGINI: LE TESTIMONIANZE DELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE"

LETTURA COMMENTATA DELLA DIDACHÈ

Nelle serate dei giorni 3, 10 e 17 novembre si è svolto il ciclo di lettura della *Didachè* con il commento di don Leone Cecchetto (docențe di Patrologia nel Seminario Vescovile di Treviso e nel Seminario Patriarcale di Venezia), organizzato in collaborazione con la parrocchia di Santo Stefano. La *Didachè* è uno scritto del genere catechetico precettistico che, almeno in alcune parti, risale alla fine del I secolo e proviene dall'ambiente antiocheno: la sua antichità rende, perciò, molto interessanti i dati in esso contenuti che forniscono una preziosa testimonianza sulle comunità dell'era immediatamente post-apostolica.

Il testo è stato letto integralmente e il programma ne ha ricalcato la suddivisione redazionale, che si articola in tre parti: la prima contenente una catechesi morale destinata ai battezzandi, la seconda che traccia le liturgie per il battesimo e l'eucaristia, la terza che presenta la struttura e la vita della comunità cristiana.

Il commento di don Cecchetto, molto puntuale, ha evidenziato i richiami alla duplice composizione della comunità cristiana da cui il testo proviene, in cui si stavano integrando cristiani giudaizzanti e di origine pagana: sia le prescrizioni morali sia le formule liturgiche riflettono la tradizione giudaica, ma sono anche elaborate in modo da soddisfare le esigenze culturali ellenistiche.

Quanto alla descrizione della vita comunitaria, la *Didachè* permette, pur nella sua brevità, di ricavarne un quadro abbastanza complesso, in cui figure e ruoli di origine vetero-testamentaria (per esempio i profeti) sopravvivono insieme con i "ministeri" nuovi creati dalla predicazione apostolica. Non mancano cenni a problemi di una certa attualità come, ad esempio, la condanna di quanti pretendono di usare del proprio ministero per assurgere a posizioni

di privilegio o farsi mantenere a spese della comunità. Nell'insieme, però, la comunità della *Didachè* sembra più preoccupata di lasciare spazio alla dinamica autentica dello Spirito piuttosto che di codificare un organigramma.

L'insieme delle tre serate è risultato un percorso di studio breve ma intenso, che avrebbe forse meritato maggiore attenzione da parte dei cristiani della nostra città. La scommessa sulla quale era stato "giocato" questo programma non è stata vinta del tutto: l'incontro con i Padri della Chiesa sembra ancora riscuotere poco interesse, anche tra quanti seguono altri percorsi di studio (Scuola biblica, corsi di teologia, ecc.). Peccato! Ci si priva così della possibilità di conoscere le nostre "origini", preziose per comprendere le cause remote di tradizioni e strutture che fanno parte anche della vita cristiana di oggi.

Marco Da Ponte

NOTIZIE

# IL CEC AD HARARE «VOLGETEVI A DIO, GIOITE NELLA SPERANZA» \_

Harare, Zimbabwe, 3-14 dicembre: VIII Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, un momento significativo nella vita di un organismo sempre più determinante per il movimento ecumenico. Un incontro voluto per festeggiare il "giubileo ecumenico" - cinquant'anni di vita del CEC - e ripensare il cammino delle sette Assemblee precedenti<sup>1</sup>, che si trova però di fronte ad una crisi di ampia portata.

Celebrazione, incontro, ascolto

Eppure l'Assemblea era effettivamente orientata ad una celebrazione per la quale si era persino ipotizzato un ritorno ad Amsterdam, dove nel 1948 era nato il CEC. Significativa, però, anche la scelta dell'Africa e dello Zimbabwe: indicano un'attenzione al futuro, ad un continente caratterizzato da una diffusione vigorosa della fede cristiana e da un proliferare di nuove Chiese. Ma anche al continente che più di altri soffre per le contraddizioni di un sistema mondiale asimmetrico e per la diffusione dell'AIDS (in Zimbabwe il tasso di sieropositività è altissimo). Al continente nel quale assumono un significato particolare i trent'anni di lavoro del programma del CEC contro il razzismo: l'intervento in Assemblea di Nelson Mandela è stato anche un grazie per un'attenzione che è stata determinante per lo stesso cammino del Sudafrica.

Il contesto africano si è fatto sentire con forza nell'Assemblea, a partire dal livello simbolico: una grande croce, sovrapposta alla sagoma del continente africano, situata al centro della tenda della preghiera. La sessione plenaria dedicata all'Africa ha dato spazio al grido d'aiuto ed all'affermazione di identità, come pure alla volontà di trovare una via d'uscita dalla distretta di un sistema economico ingiusto. Un'attenzione specifica anche per il tema del debito estero, per l'Africa ormai capestro insostenibile: il tema biblico del giubileo fa appello ad una gestione diversa, che eviti la distruzione economica di troppe popolazioni.

Su un altro piano, va sottolineato il sostegno delle chiese locali, come pure il contributo dei volontari del luogo; particolarmente caldi gli incontri alla domenica, nelle sei celebrazioni eucaristiche nelle diverse chiese di Harare. Di grande interesse anche la presenza delle "chiese indipendenti africane", espressioni di un protagonismo dei neri e delle culture locali nell'annuncio del Vangelo e nello strutturarsi delle comunità. Sono esperienze spirituali talvolta lontane dalle **espressioni** della fede trinitaria proprie della cristianità greca e latina e caratterizzate piuttosto da un'efficace istanza di inculturazione del vangelo.

Africana era pure l'idea del *Padare*, uno spazio aperto a gruppi e movimenti diversi per il dibattito e la riflessione comune su questioni di particolare interesse. In questo quadro - gestito autonomamente dai promotori, con un controllo limitato da parte del CEC - hanno trovato attenzione temi che spaziano dalla riflessione teologica all'omosessualità nelle chiese, dall'etica economica nel tempo della globalizzazione al dialogo interreligioso. Si trattava di brevi *atelier* di dibattito, che non miravano a raggiungere conclusioni o ad influenzare i *deliberata* dell'Assemblea, ma solo all'informazione ed al confronto tra i partecipanti.

#### Una cittadella ecumenica

In questo contesto vivevano i partecipanti all'Assemblea: più di 900 delegati delle oltre 330 chiese membro, lo staff del CEC, i rappresentanti delle chiese non membro, visitatori, osservatori, giornalisti; oltre 4000 persone. Per 12 giorni il campus dell'Università di Harare è stato una piccola cittadella ecumenica, con un foglio quotidiano che informava sull'Assemblea stessa, con ritmi di lavoro veloci, ma anche con spazi di incontro e momenti di preghiera intensi e partecipati.

Particolarmente toccante il culto di apertura, teso a rileggere in chiave dossologica e meditativa i temi delle sette assemblee precedenti: la cristologia, il disegno di Dio, la luce, la vita.... Ancor più coinvolgente la serata multimediale: testimonianze, suoni, immagini per fare attenta memoria delle tappe di un cammino. Meditare su questa volontà di stare assieme - espressa ad Amsterdam, riconfermata negli anni successivi, fatta propria da una comunità di chiese sempre più estesa - è stato fondamentale per i lavori dell'Assemblea. Ha aiutato a riscoprire l'importanza di una comunità fraterna di chiese in cerca dell'unità visibile, il valore dell'esperienza di conoscenza, di stimolo di fronte all'Evangelo, di reciproca responsabilità vissuta in questi anni. K. Raiser, segretario generale del Consiglio, sottolineava che "oggi, più che mai, abbiamo bisogno di un CEC che sia spazio ecumenico aperto, preso tutto intero dalla sua fedeltà a Dio e protetto dal legame di pace, spazio di accettazione e di mutua comprensione, ma anche di interpellazione e di correzione reciproca".

Del resto, anche i sette anni che hanno seguito Canberra, pur in mezzo a gravi problemi finanziari, hanno visto un procedere della ricerca, con contributi di notevole spessore<sup>2</sup>. Solo per citare l'essenziale, va ricordato il lavoro della Commissione teologica "Fede e Costituzione" sulla natura e la missione della Chiesa; va citata l'attenzione per "Giustizia, pace e salvaguardia del creato"- in particolare per i mutamenti climatici; va sottolineato il decennio di solidarietà con le donne, di cui l'Assemblea ha recepito le conclu-

sioni. Né si può trascurare l'approfondimento dell'autocomprensione del CEC, oggi caratterizzata dalla visione di una comunità di chiese che si interpellano a vicenda sul cammino verso la piena koinonia<sup>3</sup>.

## Il disagio e la ricerca

E tuttavia la preparazione di Harare è stata caratterizzata anche da gravi preoccupazioni: vi sono difficoltà che sono dell'intero movimento ecumenico, ma anche elementi specificamente legati al CEC. Fin dal 1991 (Assemblea di Canberra), era, infatti, evidente un disagio della componente ortodossa, in difficoltà di fronte ad uno stile di dibattito e di riflessione in cui sempre più pesavano le giovani chiese del Terzo Mondo ed il mondo protestante. Lo stesso meccanismo di designazione dei membri del Comitato Centrale, nel garantire la piena visibilità delle diverse articolazioni regionali e confessionali, conferisce di fatto un peso maggiore alle varie espressioni del mondo protestante - in numero sempre crescente - rispetto all'Ortodossia. Il 25% ad essa riservato può sembrare molto, per poche decine di Chiese ortodosse, ma assegna di fatto un ruolo di minoranza nella definizione dei temi di lavoro ad una delle due grandi realtà confessionali presenti nel CEC. Una situazione considerata insostenibile dalle consultazioni interortodosse svoltesi in preparazione ad Harare: in assenza di cambiamenti di rotta, altre chiese ortodosse - dopo quelle di Georgia e Bulgaria - avrebbero presto abbandonato il CEC4. Anche in Assemblea gli ortodossi hanno criticato un'agenda dei lavori troppo frammentata, più attenta alle tematiche sociali che all'approfondimento della dimensione trinitaria o della cristologia. Ma pesavano anche i problemi di procedura: il metodo di decisione democratico-assembleare, centrale nella pratica del CEC, è sempre adeguato per una comunità fraterna di Chiese? Non occorrerebbe una maggior ricerca del consenso, almeno sulle questioni etiche e di fede? Nelle prime fasi dei lavori dell'Assemblea si sono ascoltate parole pesanti e preoccupate, espressive dell'importanza critica che gli ortodossi attribuiscono al proprio impegno ecumenico.

E l'Assemblea ha mostrato di comprenderne le ragioni: una commissione "ortodossi-CEC" ha ricevuto il compito di ridisegnare la struttura del Consiglio, in modo da favorire l'attenzione alle grandi famiglie confessionali, assegnando uno spazio più adeguato per le istanze dell'ortodossia. Certo, i risultati si potranno vedere solo tra qualche anno, ma il segnale è indicativo della volontà di superare le difficoltà, cercando nuove forme di comunione ecumenica, non nello scontro. Nella stessa direzione va anche la rielezione a presidente del CEC di sua santità Aram I Keshishian, catholicos della Chiesa ortodossa armena, figura di grande esperienza, che resta così a fianco del segretario generale K.Raiser a formare quel team affiatato che ha orientato il Consiglio in questo difficile settennio.

La stessa volontà di dialogo si esprime nella proposta di un "Forum di Chiese cristiane": non solo le grandi realtà confessionali già attive nel CEC, ma anche le espressioni del mondo pentecostale, di quello evangelical e della Chiesa cattolica. Il Consiglio Ecumenico, infatti, è certo un punto di riferimento importante per l'ecumenismo ma è consapevole di rappresentare solo una parte (circa il 25%)

di una cristianità ben più ampia: nuovi spazi di dialogo e confronto ecumenico sono oggi necessari. Non si tratta certo di abbandonare quell'esperienza forte di *fellowship* interecclesiale che caratterizza il CEC - magari relativizzandola a favore di legami necessariamente meno vincolanti - ma di coinvolgere nuovi interlocutori, ampliando lo spazio ecumenico. È questa, forse, la proposta più innovativa di un'Assemblea, che non sarà invece ricordata per la produzione teologica: al messaggio finale - intenzionalmente poco teologico - si affiancano soprattutto prese di posizione su temi di attualità.

In questo contesto va collocato anche il ruolo della Chiesa cattolica, che non è membro del CEC, ma ha inviato ad Harare una dinamica delegazione di ben 25 "osservatori fraterni". Anche la composizione rivelava l'intenzione di essere presente ad alto livello: tre vescovi, teologi del calibro di p. Tillard e p. Stransky, ma anche donne, come l'italiana T. Rossi, giovane docente dell'Angelicum (e socia del SAE). Una presenza attiva, apprezzata dall'Assemblea: i Padare sull'azione ecumenica della Chiesa cattolica hanno riscosso interesse, mentre resta fondamentale il ruolo di Tillard, vice presidente di Fede e Costituzione, determinante nei suoi contributi all'elaborazione del testo sulla chiesa. Anche il vescovo M. Conti di Aberdeen, capo-delegazione, ha riscosso applausi quando ha riaffermato la volontà di proseguire ad approfondire la collaborazione cattolici-CEC5, pur non intendendo giungere ad una partecipazione piena.

#### Restare assieme

Forse, più che in particolari idea forza, il cuore dell'evento-Harare sta soprattutto nella conferma del "restare assieme", nonostante tutto; nella volontà di proseguire ed allargare quella ricerca di comunione che si esprime nel dialogo teologico, nella ricerca spirituale, nella testimonianza comune, nel servizio al mondo. Dopo cinquant'anni, il CEC appare sempre più strumento insostituibile del cammino ecumenico, fulcro essenziale per la ricerca di unità tra le chiese.

Simone Morandini

Amsterdam 1948: "Disordine dell'uomo e disegno di Dio"; Evanston 1954: "Cristo, speranza del mondo"; Nuova Dehli 1961: "Gesù Cristo, luce del mondo"; Uppsala 1968: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose"; Nairobi 1975: "Gesù Cristo libera e unisce"; Vancouver 1983: "Gesù Cristo, vita del mondo"; Canberra 1991: "Vieni, Spirito Santo, rinnova l'intera creazione".

<sup>2</sup> Un'ampia presentazione in M.VANELDEREN (a cura), De Canberra à Harare. Compte rendu illustré des activités du Conseil œcumenique des Eglises 1991-1998, WCC, Ginevra 1998.

La costituzione è stata emendata, secondo le indicazioni del documento "Verso una visione comune del CEC (RegnoDoc. 43 (1998), 309-316): il Consiglio si definisce ora come "uno spazio dove esse [le chiese] possano chiamarsi a vicenda all'unità visibile in una sola fede ed una sola comunione eucaristica, espressa nel culto e nella vita comune, attraverso la testimonianza ed il servizio al mondo, e di progredire insieme verso tale unità affinché esso creda".

<sup>4</sup> T. Fitzgerald - P. Bouteneff (a cura), Turn to God. Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare, WCC, Ginevra 1998.

Su cui si veda: Groupe Mixte de Travail de l'Église Catholique Romaine et du Conseil Oecuménique des Églises, Septième rapport, WCC, Ginevra 1998.



Anno XII, n. 1 - gennaio-marzo 1999 - Pubblicazione trimestrale

# **SOMMARIO**

A 3		
多個	pag. I	pag. 10
	"DA LUI PROCEDE OGNI PATERNITÀ IN CIELO E IN TERRA"	FRA STORIA NAZIONALE E STORIA LOCALE  Giorgio Campanini
	Romeo Cavedo	olorgio cumpunum
		pag.13
B.	pag. 5	DALLA BIBLIOTECA
	L'INCONTRO DI AGOSTINO CON I TESTIMONI DELLA FEDE: AMBROGIO, SIMPLICIANO,	pag. 13
	PONTICIANO (LIBRI V, VI, VIII PASSIM)	VITA DEL CENTRO
	Marco Da Ponte	LETTURA COMMENTATA DELLA DIDACHÈ
B	pag. 9	pag. 14
	SAN LORENZO GIUSTINIANI A VICENZA	NOTIZIE
	Rruno Rertali	It CEC AD HARARE

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli Amici. Per i versamenti può essere utilizzato il CCP 12048302 intestato a: Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760 - 30124 Venezia.



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 Direttore responsabile Leopoldo Pietragnoli

Redazione Bruno Bertoli, Paolo Inguanotto, Maria Leonardi, Paola Mangini, Nicola Penzo, Paolo Emilio Rossi

Segreteria Caterina Novello

Progetto grafico Alberto Prandi Capo redattore Maria Angela Gatti

Redazione San Marco 2760 30124 Venezia Tel. e Fax 041.52.38.673

Impaginazione & stampa: Tipografia L'Artigiana & C. snc Cannaregio 5104/b - Venezia Tel. e Fax 041.52.85.667