

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XVI - n. 1 - Gennaio-Marzo 2003 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



LA TEOLOGIA DEL LAICATO NELLA STAGIONE DEL CONCILIO VATICANO II*

Antonio Acerbi

Al tema della teologia del laicato si deve, a mio avviso, dedicare una riflessione di lungo periodo, se si vuol capire ciò che via via è stato detto in proposito, confrontandolo con quanto si sarebbe potuto dire qualora certe opzioni fossero state accolte nei decenni e nei secoli precedenti. Si tratta, cioè, di considerare in maniera critica le condizioni che fungono da premesse al discorso del Concilio e che, essendo delle premesse, non vengono espressamente discusse dal Concilio stesso.

Ricordo un'espressione bonariamente maliziosa di un vecchio parroco, che disquisendo in latino e parafrasando un testo famoso, diceva: *historia laicorum, historia dolorum*. Non solo perché i laici erano in seconda fila, subito dopo le suore, nel creare problemi all'interno della sua parrocchia, ma anche perché riconosceva che il problema del laicato aveva storicamente radici in situazioni difficili e dolorose. La sua origine stava nella situazione nuova creata dalle rivoluzioni, prima quella francese e poi quelle della prima metà dell'Ottocento, che avevano portato all'avvento di regimi laici e liberali, i cui effetti si sarebbero mostrati fino al Vaticano II e oltre.

Nelle società liberali dell'Ottocento

Le rivoluzioni ponevano due tipi di problemi alla Chiesa. Il primo era quello di un nuovo rapporto tra i fedeli e i vescovi, poiché cessava la figura del vescovo *d'ancien régime*, la cui autorità era pubblica e quindi era garantita dallo Stato. Con l'avvento dei regimi laici e liberali, il vescovo è una figura solo religiosa, che conta solo all'interno della comunità cristiana. La sua autorità non ha più alcuna garanzia da parte dell'ordinamento civile e quindi vale nella misura in cui viene accettata dai fedeli e dal clero. Ma che cosa poteva assicurare l'obbedienza dei fedeli?

È in questo contesto che i laici avrebbero potuto assumere una nuova rilevanza: si apre, cioè, ma si chiude subito, negli anni quaranta del XIX secolo, tra la fine del pontificato di Gregorio XVI e l'inizio di quello di Pio IX, la prospettiva di una loro integrazione nel governo della Chiesa. Nelle regioni cattoliche della Germania, si fa largo il cosiddetto movimento sinodale. Esso proponeva che le Chiese fossero governate attraverso i sinodi, cioè attraverso le riunioni del clero diocesano, a cui però avrebbero partecipato anche due padri di famiglia per ciascuna parrocchia. In questi sinodi si sarebbero prese in modo collegiale le decisioni, riguardanti anche problemi gravi che cominciavano ad affacciarsi in quegli anni, come, per esempio, quello dei matrimoni misti, che toccavano sensibilità e interessi molto rilevanti. Il problema non era, dunque, solo quello di prendere delle decisioni, ma anche di farle applicare. Se queste fossero state prese in modo sinodale, sarebbero stati poi il parroco e i due rappresentanti laici, che, tornati in parrocchia, si sarebbero preoccupati di farle accettare e osservare. In questo modo i laici sarebbero diventati parte di una struttura di governo della Chiesa di tipo sinodale. Questa proposta venne subito rifiutata da Roma. "Si facciano i sinodi, ma siano affari di vescovi": questa fu la direttiva data da Pio IX. Di fatto si aprì, attorno alla metà del secolo, una stagione di sinodi, che erano però solo sinodi clericali. Il governo della Chiesa rimase un affare del clero. La storia sarebbe andata molto diversamente se quella proposta, fatta nel 1848 in Germania, di un governo sinodale misto delle chiese fosse stata accettata e universalizzata; noi saremmo qui ora a parlare di un'altra teologia del laicato.

La soluzione del problema, di come cioè i fedeli avrebbero accettato l'autorità dei vescovi, fu cercata, invece, attraverso una forte interiorizzazione del senso

dell'autorità. L'autorità fu calata al fondo della coscienza del fedele: essa è, infatti, la catena d'oro che lega la terra al cielo. La religione cristiana - si sostenne - è una religione d'autorità, non di discussione. Tutto questo venne impresso nelle coscienze attraverso un'efficace e capillare opera di educazione. Così la coscienza del cattolico tipico dell'Ottocento ricevette un'impronta caratteristica proprio dal senso fortissimo dell'autorità, che surrogava la prospettiva della partecipazione.

Sulle frontiere della Chiesa

Ai laici, esclusi dal governo della comunità cristiana, allora, che cosa si chiedeva? Che spostassero la propria azione verso le frontiere esterne. L'avvento dei regimi liberali aveva portato, infatti, a un nuovo rapporto fra la Chiesa e la società generale. Esso non passava più attraverso la figura del "principe cristiano" e non aveva più la forma della Chiesa "nazionale" o di Stato, come si era costruita nell'età moderna. Questo faceva nascere il secondo dei due problemi a cui ho accennato all'inizio. Bisognava trovare chi, in certo senso, sostituisse il "principe cristiano", protettore della Chiesa e garante del suo ruolo sociale, e alla fine si pensò che in qualche modo ciò potesse essere offerto dall'organizzazione dei laici. Questi dovevano essere fortemente attivi, impegnati nella difesa della religione e della Chiesa contro l'ostilità della società politica. In Germania, di conseguenza, al posto dei sinodi misti si crea il "*Katholikentag*", cioè il congresso degli attivisti laici, guidati da vescovi e sacerdoti, per discutere e cercare di risolvere i problemi posti dalle novità politiche e culturali. Così nasce il movimento cattolico, in cui i laici hanno una grande parte, ma in una situazione di indistinzione dei ruoli. È importante sottolineare questa caratteristica: i sacerdoti si impegnavano allo stesso modo dei laici. In altri termini, non c'era l'idea di una competenza laicale. In Italia un partito, che è una tipica struttura secolare, è fondato da don Sturzo; un'università è promossa da un religioso, padre Gemelli. E gli esempi si potrebbero moltiplicare. Questo perché si pensava che il campo del confronto con la società civile, e non quello della missione evangelizzatrice o della formazione di una autentica religiosità di coscienza, fosse il campo in cui si decideva il destino della Chiesa. Accanto alla indifferenziazione dei ruoli si poneva la subordinazione gerarchica. I laici avevano, di fatto, spazi di attività autonoma, ma il loro rapporto con il clero era regolato dal puro principio di autorità. I sacerdoti che si dedicavano al "movimento cattolico", il cosiddetto clero delle "opere", erano in genere persone degne e di buon livello. Rispetto ad essi i laici erano (e dovevano essere) in un atteggiamento di obbedienza, di stima e di fiducia. In breve, il ruolo di guida esercitato dal sacerdote non aveva alcun contrappeso in un principio complementare, che giustificasse una certa autonomia laicale. Questo era il quadro che ha condizionato tutti gli sviluppi successivi, sia i tentativi di uscirne (che sono ancora in corso), sia le ricadute.

L'elemento originale in questa situazione è la creazione di una nuova figura: il laico "militante". E' noto che il laicato è stato a lungo definito per negazione: i laici sono i fedeli che non sono né sacerdoti né religiosi. Ma che cosa sono positivamente? Qui la situazione si complica. Per primi ci sono i fedeli "comuni", tra i quali si collocano i devoti, coloro per i quali nel Seicento e nel Settecento era stata elaborata una spiritualità laicale sulla linea tracciata da san Francesco di Sales. Ai fedeli "comuni", che annoverano nel loro seno le donne, compete normalmente un compito molto importante, cioè la trasmissione, nella famiglia e nella parrocchia, della tradizione cristiana, e l'educazione delle giovani generazioni. Accanto a loro ci sono poi i notabili, attivi nella Chiesa a vario titolo: ricordiamo i fabbricieri (ora sostituiti nelle parrocchie dal consiglio degli affari economici). In fondo la proposta tedesca si basava proprio sul notabilato: due padri di famiglia per ogni parrocchia sarebbero andati al Sinodo. E, infine, abbiamo i laici "militanti", cioè i laici impegnati nel movimento cattolico, nelle "opere" accanto al clero. Sarà a partire da questi che comincerà a elaborarsi una riflessione, che nel XX secolo assumerà la figura di una "teologia del laicato". Essi, pur essendo una minoranza, occupano tutto l'orizzonte, divenendo la figura di riferimento: tutto è pensato come se il laico fosse solo il laico "militante" e non ci fossero anche i laici "comuni", come, ad esempio, i padri e le madri di famiglia, che educano i figli alla tradizione cristiana. La figura ideologicamente dominante era quella del laico "militante". Vi fu, cioè, una certa sopravvalutazione ideale, giustificata dal ruolo che era loro assegnato nella questione, sentita come cruciale, del rapporto con la società. E' naturale perciò che i fattori determinanti per la costruzione di una teologia del laicato fossero quelli che venivano espressi da questa nuova figura. Non si fa una teologia del laicato sui notabili o sui cristiani "comuni"; si fa una teologia del laicato prendendo come base i cristiani "militanti".

L'impegno nella politica

Lo statuto, se non teorico almeno pratico, dei cristiani "militanti" che, abbiamo visto, era dominato dal principio di subordinazione gerarchica, fu modificato da un elemento nuovo, che si presentò, a cavallo fra l'Ottocento e il Novecento, nella prassi dei cattolici: era l'intervento diretto nel campo politico. Si trattava di un campo in cui vigevano i principi politici liberali e che esigeva perciò l'assunzione, in prima persona, delle responsabilità politiche. L'uomo politico cattolico non poteva essere la *longa manus* del clero, altrimenti sarebbe stato completamente squalificato. Se non accettava le regole del sistema, non poteva entrarci; ma se vi entrava, doveva accettare la logica dell'autonomia, della responsabilità verso gli elettori e verso la nazione. Tutto ciò poneva chiaramente un problema per il movimento cattolico di fine Ottocento, i cui assetti ideali e pratici furono profondamente modificati. Nel Partito Popolare Italiano di Sturzo cattolici impegnati assunsero come propri i fini politici generali

della società. Non si trattava più di difendere, come un partito clericale, gli interessi della Chiesa, ma di assumere come proprio compito il bene comune della intera società, mediante un programma politico, attraverso il quale potevano essere difesi, ma solo mediatamente, i principi religiosi.

Ciò significò la nascita di un laicato, che conservava una forte coscienza cattolica, ma che pretendeva un'autonomia nella propria azione politica, che rispondeva agli organi di un partito, e che si comportava secondo un programma politico fissato dai responsabili del partito. Il che era tutt'altra cosa dal laico del "movimento cattolico", la cui attività si aggirava all'interno della Chiesa e di una controsocietà parallela, dove i cattolici avevano le loro cooperative, le loro mutue, le loro banche, le loro scuole, i loro giornali, i loro ricreatori, così che, volendo, potevano, fino a un certo punto, ignorare le corrispondenti istituzioni della società generale. La nascita del PPI naturalmente non eliminò il "mondo cattolico"; al contrario, il partito apparve come uno dei vertici della presenza organizzata dei cattolici nella vita pubblica (l'altro vertice essendo l'Università Cattolica). Però il PPI introduceva un elemento strutturale nuovo, destinato ad esercitare un influsso al di là della stessa esistenza del partito.

Il fascismo avrebbe spazzato via non solo il Partito Popolare, ma anche tutte le strutture del mondo cattolico (salvo l'Università). I cattolici sarebbero stati costretti, perciò, ad entrare nelle strutture dello Stato, e sarebbe stato proprio negli organismi economico-politici del regime fascista (pensiamo all'Iri o all'Isveimer), che una nuova generazione cattolica – cito uno per tutti, Saraceno – sarebbe stata abituata a pensare il proprio ruolo di cattolici in termini di laicità, cioè di presenza nella società generale senza la mediazione del "mondo cattolico". E questo alla fine sfocerà nella Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra, in cui avverrà l'incontro fra la tradizione del Partito Popolare e la mentalità nuova, nata dalla presenza dei cattolici all'interno degli organismi economico-politici del regime fascista. Ma tutto ciò è la conseguenza di una decisione presa all'inizio del secolo, quella di entrare in politica come cittadini. Si trattò, dunque, di un evento non episodico, ma destinato a esercitare un influsso di lungo periodo.

L'Azione Cattolica di Pio XI

Nella situazione creata prima dal PPI e, poi, dal fascismo, quasi per contraccollo nasce un'altra struttura: la nuova Azione Cattolica di Pio XI. Essa non è più il vecchio "movimento cattolico", con un compito indiscriminato di difesa degli interessi cristiani, ma è la forma organizzata della cooperazione dei laici all'apostolato gerarchico. Formula molto usata da Pio XI e significativa, perché indica come vi sia una perfetta identità tra lo scopo dell'Azione Cattolica e quello della Chiesa. L'ambito dell'Azione Cattolica non è una parte, magari specialistica, di quello universale della Chiesa, ma è il medesimo. E quindi se la Chiesa dal punto di vista religioso guarda a tutte le realtà, altrettanto deve

fare l'A.C.; niente è escluso, perché il fine è religioso e morale.

Questo già porta ad una soluzione alternativa rispetto a quella data dalla figura del "politico" di ispirazione cattolica, perché l'A.C. fa attività religiosa, ma può anche fare politica. Non di norma, certo, ma solo quando la politica tocca l'altare, diceva Pio XI, lasciando però nel vago chi fosse a stabilire il quando e il come; il che voleva dire: in totale dipendenza dai vescovi.

Inoltre, l'A.C. era una iniziativa della gerarchia: non era nata dal basso, come il vecchio "movimento cattolico"; la stretta subordinazione ai vescovi si esprimeva nel fatto che i dirigenti erano nominati e non eletti, e gli assistenti ecclesiastici avevano il ruolo specifico di fare da legame tra la gerarchia e i laici, allo scopo principale di garantire l'ortodossia o, meglio, oggi diremmo, l'ortoprassi.

Tutto ciò condurrà alla formazione di due tipi di laici, con psicologie, atteggiamenti culturali e spiritualità diverse. Il laico di A.C. ha il suo baricentro nella Chiesa; in lui è prevalente l'interesse religioso e la cura della vita interna della Chiesa. Non dimentichiamo che l'A.C. è stata non solo una grande scuola di vita cristiana all'interno delle chiese locali, ma è stata anche il tramite di novità pastorali, come quelle introdotte nella catechesi, quando attraverso di essa nascono e si diffondono i catechismi nazionali. Si può dire che con l'A.C. appare per la prima volta un piano di pastorale nazionale. Mancando allora una Conferenza Episcopale Italiana, l'A.C. era l'unico elemento di collegamento fra tutte le diocesi. Il che creava talora delle frizioni con i vescovi, che si sentivano quasi esautorati, ma apriva anche la prospettiva di una unificazione pastorale della chiesa italiana. È da notare che i laici di A.C. non erano specializzati in singoli settori della pastorale, come ad esempio la catechesi, la Bibbia, la liturgia o la carità attiva, ma con il loro impegno sostenevano l'animazione della parrocchia in tutte le sue dimensioni, compresa in prospettiva anche l'azione politica. Pur trattandosi di un'eccezione, l'atteggiamento di un Gedda, che nel 1948 promuoverà i Comitati civici, fu del tutto coerente con l'idea dell'A.C. di Pio XI, perché nei momenti determinanti l'A.C. doveva far sentire il suo peso anche nelle vicende politiche.

Accanto al laico di A.C., con la sua forte spiritualità ecclesiale e il deciso impegno pastorale globale, si poneva il laico impegnato nella politica, che aveva il suo baricentro nella società civile e che rivendicava la propria autonomia. L'autonomia del giudizio politico non è l'autonomia dalla morale: i laici rivendicano un proprio spazio, in cui è decisiva la coscienza personale, che è però una coscienza cristiana. Nasceva, tra le due Guerre, con una punta di polemica, il tema della maturità del laicato. Si tratta di una terminologia molto significativa, perché vuol dire un laicato indipendente, non più minorenni, capace di coerenza personale. Coerenza cristiana, certo, ma personale. Questo era il risvolto teologico di una prassi politica basata sulla laicità dello Stato. Ora, di fronte a questa rivendicazione, parlare per il periodo fra le due Guerre

e anche dopo, di una riluttanza della gerarchia è dire poco. Nessun atto umano, questo era il principio dei vescovi, può essere svincolato dal giudizio morale, la cui ultima responsabilità compete alla gerarchia. Altrimenti la distinzione tra ambito religioso e ambito politico avrebbe aperto la via al laicismo, oppure al laicalismo, che era la forma cattolica del laicismo.

Il raccordo tra l'ambito religioso e l'ambito politico-sociale fu, quindi, il terreno su cui si crearono tensioni permanenti in seno alla Chiesa. Si pensi al tema della aconfessionalità del Partito Popolare di Sturzo, che in Vaticano non era affatto accettato. Ma si ricordino anche le ricorrenti crisi dell'A.C. d'ambiente in Francia. Una A.C. non parrocchiale, ma di ambiente, quindi impegnata nel mondo del lavoro e dello studio, deve fare le sue scelte all'interno delle situazioni sociali. Ma allora, si diceva, l'A.C. si schiera politicamente, e invece essa deve essere un momento di unità dei cattolici. Se si fa politica non si è più Chiesa e quindi se si vuole essere A.C. non si può più agire nell'ambiente. Questo era il grande dilemma dell'A.C. d'ambiente degli anni '40 e '50. Si pensi anche, per l'Italia, alle tensioni tra De Gasperi e Pio XII, e negli anni '60, alla questione dell'"apertura a sinistra", che si realizzò perché i vescovi, quasi per estenuazione, rinunciarono a far valere il loro veto. Problematica era anche la situazione delle Acli, a metà strada tra l'impegno religioso e quello sociale e politico: una situazione difficile, perché esse erano sia l'avanguardia della Chiesa nel mondo operaio sia l'ala cristiana del movimento operaio.

Per l'insieme di tutte queste situazioni il punto critico stava nell'esistenza di due piani senza raccordo tra di loro: da un lato, quello dell'impegno dei laici nella società, che comportava l'esigenza di una certa autonomia; dall'altro, quello teologico, in cui l'unico principio risolutivo era, ultimamente, quello gerarchico. Il problema, al fondo, era, dunque, quello di una riflessione teorica adeguata.

Una teologia del laicato

Difatti è all'interno di questa tensione, e delle crisi che essa comporta, che prendono forma fra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, soprattutto in ambito francese, i tentativi di una teologia del laicato, la quale nasce come uno strumento di battaglia, come un mezzo di giustificazione, e anche di autoaffermazione.

Ricordo la formula ben nota di Maritain: agire *da cristiani* (questo lo dobbiamo fare sempre e tutti, impegnando però solo noi stessi, e la nostra coscienza), e agire *in quanto cristiani* (questo lo devono fare in certi momenti e in certi casi alcune persone, impegnando la Chiesa). Questa era una distinzione che voleva dare spazio all'autonomia politica dei cattolici in seno a un regime liberal-democratico. I cattolici impegnati nel sociale-politico normalmente sono chiamati ad agire da cristiani; solo in qualche raro caso, in quanto cristiani, e allora superando le divisioni e sotto la guida della gerarchia.

Un'altra formula teologica era quella proposta da

Congar, un grande maestro, che ha formato generazioni intere di laici e anche di vescovi francesi. Essa era basata sulla distinzione fra evangelizzazione e civilizzazione. La prima è compito della gerarchia e in essa i laici non hanno parte, o hanno parte del tutto subordinata. La seconda, la civilizzazione, è un evento morale e spirituale, che è compito del laicato e in cui la gerarchia ha soltanto una funzione di indirizzo, quella cioè, di fornire i principi secondo cui dev'essere formata la coscienza cristiana. Ciò a cui si mirava era di offrire ai laici uno spazio di loro competenza propria, nonché la possibilità di tracciare un confine, oltre il quale poter dire: questo spetta a noi, perché questa è civilizzazione; uno spazio di competenza in cui potessero riconoscersi sia i laici dell'A.C. d'ambiente, sia i laici impegnati direttamente in politica.

Con questa teologia si superava tendenzialmente il dualismo tra le due forme laicali che abbiamo visto addietro, ma si sanciva teologicamente il dualismo tra gerarchia e laicato, introducendo come elemento strutturale la distinzione fra evangelizzazione-gerarchia da una parte, e civilizzazione-laicato dall'altra. La teologia del laicato rimaneva prigioniera di questo dualismo, di ben difficile composizione, perché al fondo di esso sta il dualismo fra creazione e redenzione.

Oggi si può meglio capire come questo tipo di teologia sia stata condizionata da una situazione storica, cioè dal fatto che l'esperienza del laicato si era sviluppata in una certa direzione e vi fosse necessità di creare degli spazi di autonomia per i laici "militanti". In fondo era anch'essa una teologia militante.

L'unità del Popolo di Dio

Ma i cristiani "comuni", così poco considerati nella "teologia del laicato", eppure così importanti perché sono la base della chiesa locale, non trovavano proprio nessuno spazio? In realtà, anch'essi entravano in conto all'interno di un'altra tendenza, che considerava i fedeli in una prospettiva di *unità*: tutti i laici assieme con il clero. Questo avviene, soprattutto in Germania, con il *movimento liturgico*, in cui diventa centrale l'unità del sacerdote e dei fedeli nell'atto del culto. Certamente non c'è Messa senza il prete, ma non c'è Messa neanche senza i fedeli, perché essa è l'atto dell'intera comunità. Qui cominciava ad emergere la categoria di *popolo di Dio*, che all'inizio aveva un pesante condizionamento giuridico-canonico, ma che poi ha acquistato sempre più valenza teologica, quando si è sottolineato con forza il "di Dio". Non è una categoria sociologica, dunque, perché si tratta del popolo *di Dio*, scelto da lui, radunato da Lui, frutto delle sue elezioni. Ma ciò non diminuisce l'unità di fondo, cioè l'essere un popolo in cui si realizza il "sacerdozio universale" dei fedeli. Si noti bene: dei fedeli (e non dei laici), perché ciascuno, anche il Papa, esercita il sacerdozio universale (che è uno nella Chiesa), pur alla sua maniera, secondo il principio per cui tutti fanno tutto, ma ciascuno a proprio modo. Non esiste un'attività che sia esclusiva di una parte della Chiesa; specifica è soltanto la determinazione del carisma (con potestà o senza potestà). Per questa via la

Lumen Gentium arriverà a dire che i laici sono profeti, sacerdoti e re come lo sono i vescovi.

Ma in Francia, durante la seconda guerra mondiale, comparve e si sviluppò anche un'altra prospettiva, quella della *teologia delle realtà terrene*. Essa si differenzia dalla teologia del laicato perché al suo centro sta l'uomo nella sua condizione temporale e nel suo contesto sociale e cosmico. Si tratta, dunque, di una teologia che interessa i laici, ma non è solo per i laici, perché le realtà terrene esistono anche per i sacerdoti, e l'esistenza cristiana precede la distinzione fra clero e laici. In questa teologia si recupera il valore della creazione, che è l'atto spesso dimenticato ma fondamentale dell'amore di Dio. Si diceva un tempo che lo Spirito Santo fosse la persona della Trinità meno considerata. Oggi ci rendiamo conto che forse ciò è più vero per il Padre. In realtà Egli è il collegamento non solo fra tutti i credenti, ma anche con tutti gli uomini e con la realtà del mondo, perché è il Creatore, Colui in cui acquista senso religioso tutta una serie di valori, di rapporti, di relazioni, che vanno al di là dei confini ecclesiastici. Anche la redenzione - questo è l'insegnamento permanente della teologia delle realtà terrene - non può essere intesa e valutata fuori del nesso con la creazione. Il che significa un tendenziale superamento delle spaccature, della dicotomia corpo-spirito, interno-esterno, ma anche della dicotomia Chiesa-mondo, perché la Chiesa non è altro che il mondo riconciliato. Che resta mondo, con tutte le contraddizioni del mondo, portando con sé ancora il peccato, come si vede chiaramente dalla storia della Chiesa, ma anche tutte le ricchezze della creazione.

In una situazione intermedia in quegli anni si ponevano le ricerche, allora molto vive, sulla spiritualità sponsale o familiare. Esse erano un momento significativo, che presentava due volti. Il primo era quello di una spiritualità basata sul sacramento del matrimonio, che era visto come proprio dei laici ed era messo in parallelo con l'ordinazione sacerdotale: ci sono due sacramenti, con due stati di vita. Il secondo era quello di una spiritualità basata sulla relazione di coppia, che è un dato della creazione e non fa entrare in gioco il dualismo laici-clero, ma quello uomo-donna. Quindi, vi era una doppia anima, una spiritualità in fondo ecclesiastica da una parte, e dall'altra una spiritualità derivante dalla teologia delle realtà terrene. La teologia e la spiritualità familiare-sponsale di quegli anni era come tirata tra questi due poli.

La situazione era, insomma, abbastanza complicata. Si deve tener conto del fatto che Roma non accettava affatto, o perlomeno guardava con diffidenza a questi tentativi, insistendo dal canto suo su due punti. Il primo era quello della competenza universale della gerarchia, in ragione della sua missione religiosa, per cui non si accettavano i criteri per la distribuzione di competenze, propri della teologia del laicato. Il secondo era quello che lo Stato, se non poteva dirsi cristiano, doveva almeno essere confessionale, nel senso di dare uno spazio pubblico alla religione; opposizione, quindi, alla libertà religiosa, come era riconosciuta in alcune

costituzioni scritte anche da cattolici, per esempio in Italia. Questo, della libertà religiosa, è uno dei punti discriminanti per l'azione politica dei cattolici in un regime liberale e democratico, ma era anche uno dei punti di maggiore scontro, perché qui si giocavano due visioni del laicato impegnato nella vita pubblica.

In questo panorama, già abbastanza complicato, si inserisce un ulteriore elemento: gli istituti secolari, riconosciuti da Pio XII nel 1947. I loro membri emettono i tre voti classici dei religiosi, ma rivendicano la loro piena condizione di laici. Laici con i voti: può sembrare contraddittorio, ma essi alla fine otterranno di veder riconosciuta la loro condizione pienamente laicale nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Allora chi è il laico, se non può essere opposto al religioso perché entrambi vivono secondo i voti e questi, dunque, possono essere integrati nella condizione laicale? La condizione "religiosa" è segnata dalla separazione dal mondo. Ci si santifica separandosi e, per questo i voti sono vissuti secondo la regola della "clausura". Il laico invece è "nel" mondo, e vive i voti e si santifica nella condizione comune di chi vive nel mondo. Quindi la secolarità, come essere nel mondo tipico del laico, riacquista slancio: non è più solo la teologia del laicato che la propone, ma è anche la teologia della consacrazione del mondo. Si possono facilmente capire gli interrogativi e le incertezze sulla propria identità da cui sono stati colti certi religiosi e sacerdoti, soprattutto dopo il Concilio.

Le scelte del Concilio Vaticano II

Nella teologia del laicato alla soglia del Concilio erano presenti due piani. Quello teologico del rapporto fra creazione e redenzione, che non si poteva ridurre a una semplice distribuzione, lasciando la creazione solo ai laici, e affidando la redenzione solo ai sacerdoti che evangelizzano e danno i sacramenti. E poi, sempre sul piano teologico, quello del rapporto fra natura e soprannatura, quindi fra Chiesa e mondo, fra evangelizzazione e promozione umana: tutti temi di grandi dibattiti, che vertevano su quella congiunzione "e".

Un secondo piano era quello ecclesiale-giuridico su cui si collocavano i rapporti fra molteplici realtà: rapporto gerarchia e fedeli, Chiesa e società civile (che è diverso da quello tra Chiesa e mondo), credenti e non credenti, A.C. e partiti di ispirazione cristiana. I due piani non erano separati, ma ognuno di essi aveva le sue caratteristiche e la sua metodologia. E dare una risposta unitaria non era certamente facile.

In questa situazione che cosa ha fatto il Concilio? In primo luogo, dato molto importante, esso *ha legittimato*. Quel che era stato colpito da sanzioni, oppure fino ad allora era stato visto con sospetto, diventa legittimo. Questa è stata un'apertura di orizzonti, un atto di fiducia, una scommessa sul futuro; è quello che in pratica ha impressionato di più e ha fatto la fortuna del Concilio tra il vasto pubblico.

In secondo luogo, ha legittimato *tutto*. Se potessimo scorrere ora i testi del Concilio, non sarebbe difficile dimostrarlo. Nel Concilio c'è dentro tutto, ed era im-

possibile che non fosse così. C'è, in primo luogo, il principio dell'unità, fortemente affermato e motivato: la teologia del popolo di Dio, con i tre compiti, sacerdotale, profetico, regale, che sono propri della gerarchia ma sono anche del laicato; la centralità della liturgia, cioè la grande azione che ha per soggetto secondario (quello primario è Gesù Cristo) la comunità formata dal vescovo circondato dai presbiteri e da tutti i fedeli; la responsabilità comune nella missione della Chiesa.

Ma il Concilio ha valorizzato anche la secolarità, e quindi la ripartizione di competenze, che si collocava in una prospettiva dualistica: il laico è colui che cerca il Regno di Dio trattando le cose del mondo. Per altro verso ha enfatizzato l'unità del disegno salvifico, e quindi l'unità fondamentale fra tutti i piani dell'esistenza cristiana, compresa quella, ultima, fra creazione e redenzione. Infine, ha affermato inequivocabilmente la libertà religiosa e, quindi, l'autonomia del politico, ridisegnando con ciò tutti i rapporti fra religione e politica.

Non vi è contraddizione nel fatto che sia stato legittimato tutto: le diverse affermazioni si pongono su piani diversi; ma tra le diverse affermazioni non vi è neanche unità esplicita. Il Concilio non ha, in certo senso, affrontato i problemi teologici di fondo, così che su di essi non si è creato un vero consenso. L'operazione è consistita piuttosto nel raccogliere tutti i punti di vista e nel legittimarli. Come ho già detto, questo è un fatto grande, perché ha dato spazio alla libertà di discussione e di sperimentazione, per cui nessuno può più venire considerato un "caso" solo perché ha una particolare posizione teologica. Ma ciò ha prodotto un *collage* di posizioni, che non sono formalmente contraddittorie tra di loro, ma sono legate in modo un po' estrinseco, cosicché i problemi di fondo riemergono quando si debbono affrontare le nuove situazioni che emergono nella storia.

Dopo il Concilio

Ciò non vuol dire che tutti i punti di vista legittimati dal Concilio abbiano avuto poi la stessa sorte nel postconcilio, cioè che la legittimazione abbia avuto lo stesso peso. È pacifica, oggi, l'autonomia del politico (anche perché i politici cattolici in quanto tali sono pressoché spariti!). L'autonomia delle scelte politiche non è sostanzialmente oggetto di discussione e i vescovi si limitano a ricordare alla coscienza cristiana che certe soluzioni sono inaccettabili, e che certi principi morali sono vincolanti anche nella vita pubblica. Più difficile, invece, è stata la traduzione dal piano teologico a quello pastorale della prospettiva unitaria nella responsabilità di guida nella Chiesa. Mi piace ricordare a questo proposito la riforma dell'A.C., voluta da Paolo VI, che ha introdotto il principio dell'eleggibilità dei dirigenti. Essi ora devono essere graditi sia alla base associativa che ai vescovi, e non sono più soltanto la proiezione della volontà episcopale. Questo vuol dire che, essendo l'A.C. uno strumento pastorale, i laici hanno una certa voce in capitolo nella pastorale della Chiesa. Non va

sottovalutata l'importanza di principio, anche se sappiamo che l'A.C. non ha certo il peso che poteva avere prima del Concilio, e tra i responsabili ecclesiastici prevale talora la ricerca della omogeneità, a scapito della inventiva e della sperimentazione. Rimane, comunque, difficile tradurre pastoralmente il modello della Chiesa come "popolo di Dio", pur essendo stata affermata la corresponsabilità di tutti i suoi membri e il dovere di tutti nella missione. Trarre le conseguenze pratiche è difficile, a mio avviso, per due motivi. Il primo è la permanenza di una coscienza gerarcologica. Congar diceva che l'ecclesiologia cattolica dell'Ottocento era una gerarcologia; ora a questa si sono solo accostati gli elementi teologici che riflettono una diversa prospettiva, quella dell'unità del popolo di Dio. Ma su questo non insisto. Desidero soffermarmi di più sul fenomeno della frantumazione delle competenze laicali. A parer mio, oggi, il panorama pastorale è dominato da una certa tendenza alla specializzazione: vi sono i laici che si interessano, ad esempio, del catechismo, o della liturgia, o della Bibbia. Ciascuno ha il suo campo, ma nessuno si interessa dell'insieme, il che fa sì che sia il prete a occuparsi del tutto. La specializzazione è un'ottima cosa, ma rivela i suoi limiti quando diventa settorialità. Un tempo i laici di A.C., avevano coscienza della globalità. Pur non eccellendo in nessun campo, sapevano di avere la responsabilità di tutta la vita della comunità e non di qualche settore, certamente in una posizione subordinata rispetto al clero, ma non supina e rinunciataria. In parrocchia e anche in diocesi il presidente di giunta dell'A.C. era una persona di cui il parroco e il vescovo dovevano tenere conto. L'attuale processo di specializzazione porta con sé molti vantaggi certamente, ma riduce nel laico la coscienza di essere portatore di una responsabilità globale, offrendo così una possibilità di rilancio al sempre latente clericalismo.

È possibile trarre qualche modesta osservazione conclusiva da questo rapido, troppo rapido, schizzo storico? Forse una è che non possiamo limitarci ad una esegesi letterale dei documenti del Concilio. Esso è stato una grazia di Dio, e lo è anche per il nostro tempo, ma, come ogni impresa umana, va letto con la consapevolezza della sua temporalità, e va, dunque, collocato all'interno di un lungo processo, che non si è ancora concluso. Un'altra osservazione potrebbe essere che, mentre la fede è una, le teologie variano e che le sistemazioni teologiche devono servire all'impegno cristiano e non essere delle catene. In altre parole, la teologia non è una grandezza assoluta, bensì relativa. Il che non ci dovrebbe scoraggiare; al contrario, dovrebbe stimolarci a continuare la riflessione, perché la verità di Cristo si riveli come vitale e feconda per ogni tempo, anche il nostro di questi giorni, finché passi la figura di questo mondo (in cui sono comprese le teologie), e la Verità si manifesti come la luce che non conosce tramonto.

* Testo, rivisto dall'autore, della conferenza tenuta a Venezia il 12/10/2000 nell'ambito del ciclo *Il laicato nella Chiesa*.



SAN TOMMASO D'AQUINO PERSONAGGIO DELLA *COMMEDIA* DI DANTE

Ylenia Venzo

1. San Tommaso d'Aquino protagonista del cielo del Sole

"Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u' ben s'impingua se non si vaneggia.

Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna e io Thomas d'Aquino".

(*Paradiso* X 94-99)

Sono queste le parole con le quali san Tommaso d'Aquino viene introdotto da Dante in qualità di personaggio della *Divina Commedia*. Ci troviamo nel cielo del Sole, il quarto nel sistema cosmologico del paradiso dantesco; il cielo nel quale Dante ha l'occasione di incontrare gli spiriti dei beati che nel corso della loro vita terrena si dedicarono all'acquisizione e all'amore della Sapienza. Il cielo del Sole, nell'impianto strutturale del *Paradiso*, occupa i canti dal X al XIV che costituiscono un blocco narrativo unico e sono caratterizzati dall'esaltazione della sapienza umana come riflesso della Sapienza divina, intesa come manifestazione della santissima Trinità che si attua nella creazione, come proclamano i versi di apertura del Canto X:

"Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro etternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore

quanto per mente e per loco si gira
con tant'ordine fé, ch'esser non puote
senza gustar di lui chi ciò rimira".

(*Paradiso* X 1-6)

Questi canti, costruiti su immagini e toni melodiosi che intendono celebrare l'armonia dell'universo creato da Dio, sono conosciuti soprattutto per il vero e proprio dittico che con perfetta simmetria accosta, nei canti XI e XII, le figure di san Francesco e di san Domenico. Ma l'autentico protagonista di questo cielo, per la lunghezza e, soprattutto, per l'importanza dei suoi interventi è "la gloriosa vita di Tommaso": infatti, nel canto X egli presenta se stesso e i suoi compagni della prima corona di "spiriti sapienti" (vv. 82-138); nell'XI, tesse l'elogio di san Francesco (vv. 28-117) e biasima la corruzione dell'ordine domenicano, nelle fila del quale aveva militato nel corso della sua vita terrena (vv. 118-132); mentre nel XIII canto a lui è affidato il discorso sulla sapienza di Salomone (vv. 37-111) e l'invettiva contro chi dà giudizi affrettati (vv. 112-142). Il *doctor angelicus*, in definitiva, è il beato che nel *Paradiso* compare per il maggior numero di canti e parla per il maggior numero di versi.

2. La difficile affermazione del pensiero tomistico 1274-1323

Ma se a noi può apparire scontata la scelta del santo di Aquino, al quale affidare un ruolo così rilevante in quanto massima autorità teologica della Chiesa, non dobbiamo dimenticare che, ai tempi di Dante, la sua autorità non era così universalmente riconosciuta e la sua dottrina, al centro di aspre polemiche, non era accettata da ampie frange della Chiesa. Ed è a queste polemiche che dobbiamo far riferimento, se vogliamo comprendere, in tutte le sue sfumature, il personaggio di Tommaso dipinto da Dante: anch'egli, infatti, come altri dei suoi compagni della "ghirlanda" di beati che privilegiarono l'attività speculativa, si presenta innanzitutto come un pensatore che ha dovuto difendere le sue idee e le sue Verità dall'"invidia" e dalla mala fede dei suoi avversari, i quali hanno continuato ad accanirsi contro anche dopo la sua morte. Il sistema filosofico tomista, infatti, nel suo primo mezzo secolo di vita, che va dalla morte di Tommaso (1274) alla sua canonizzazione (1323) e che coincide grossomodo con la vita di Dante, aveva suscitato numerose controversie e opposizioni, soprattutto su iniziativa di membri dell'ordine francescano. L'opposizione al tomismo si inseriva nel quadro più generale della resistenza opposta dai conservatori, ancora legati a posizioni filosofiche neoplatoniche e che si richiamavano direttamente all'autorità di sant'Agostino, ad accogliere all'interno del sistema filosofico cristiano elementi aristotelici. Ciò accadeva anche nel caso del tomismo, che pure inseriva questi elementi in una visione cristiana. Una delle dirette conseguenze di questo scontro, filosofico prima che dottrinale, fu l'inserimento di una ventina di tesi tomiste nella celebre condanna pronunciata dal vescovo di Parigi S. Tempier nel 1277. In questa condanna, pronunciata tre anni dopo la morte di Tommaso, il tomismo di fatto veniva apparentato all'aristotelismo di Sigieri e degli "averroisti", che il santo di Aquino in vita aveva così energicamente combattuto. Ma non fu questo l'atto più importante che colpì il tomismo qualche anno dopo la morte del suo geniale "fondatore": il 18 marzo dello stesso anno, infatti, l'arcivescovo di Canterbury, Kilwardby, attaccò il neoaristotelismo di Oxford, puntando a colpire soprattutto la tesi tomistica dell'unità della forma sostanziale dell'uomo, secondo la quale quest'ultimo viene definito tanto dalla forma (anima razionale) quanto dalla materia (corpo), perché la dimensione fisica è parte integrante della sua natura. Negli anni successivi, il nuovo arcivescovo, il francescano G. Pecham, si fissò su posizioni ancora più accesamente antitomiste, tanto che nel 1282 il capitolo generale francescano adottò come punto di vista ufficiale dell'ordine sul tomismo il *Correctorium*

di Guglielmo de La Mare, una sistematica correzione della dottrina tomistica su base di quella agostiniana e bonaventuriana. La reazione dei Domenicani non si fece aspettare: essi, indicando con il titolo di *Corruptorium* il lavoro del La Mare, compilarono un *Correctorium corruptorii* e adottarono la dottrina di “frater Thomas” come ufficiale dell’ordine: “*cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior reputetur et eam Ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte*”. La controversia proseguì ancora per alcuni anni, per avviarsi a una soluzione solo all’inizio del XIV secolo, quando il concilio di Vienne, nel 1312, dichiarava l’anima razionale “*per se et essentialiter humani corporis forma*”. Quest’affermazione, che segnò la prima adozione ufficiale di una tesi specificamente tomista da parte della Chiesa, rappresentò una sconfitta per i Francescani più accesamente antitomisti e preparò la strada alla canonizzazione di Tommaso nel 1323, che avrebbe dovuto sancire, almeno in materia dottrinale, la conciliazione tra i due grandi ordini mendicanti.

Questo lungo *excursus* sulle difficoltà incontrate dal sistema filosofico e teologico di Tommaso nell’affermarsi come dottrina ufficiale della Chiesa ed a essere quindi accettato da tutti, può aiutarci a focalizzare meglio il significato che Dante volle dare alla sua celebrazione della sapienza umana nei canti del cielo del Sole, nei quali il motivo conduttore è proprio l’armonia tra le posizioni filosofiche più diverse e tra i due grandi ordini mendicanti. Sulla scorta di queste considerazioni ci converrà, allora, analizzare la figura poetica del protagonista di questi canti, il “buono frate Tommaso d’Aquino”, come lo aveva chiamato Dante stesso nel *Convivio*.

3. La Sapienza di san Tommaso

Nell’esaltazione di Tommaso che Dante ha inteso fare affidando un ruolo così di rilievo al teologo domenicano all’interno del poema, un posto assolutamente preminente spetta al motivo “sapienziale”. Egli, infatti, si presenta come il personaggio centrale della celebrazione della sapienza che Dante compie in questo cielo, non solo per la sua preminenza di personaggio su tutti gli altri, ma anche perché alcuni dei motivi che Dante sembra considerare essenziali all’idea di “sapienza” paiono derivare dalla sua opera e vengono celebrati soprattutto per mezzo del suo personaggio. Egli, in particolare, nei suoi discorsi è portatore di un ripetuto richiamo alla necessità e alla bellezza del discernimento, della misura e della sobrietà razionali; insomma di quella discrezione che verrà sottolineata dalle parole di san Bonaventura, nel canto XIII, quando ne elogerà “il discreto latino”. La sua figurazione, quindi, raggiungerà il suo vertice poetico e rappresentativo alla fine del canto XIII, quando Dante gli affiderà il monito alla “discrezione”, intesa proprio come moderazione nei giudizi e, in ultima analisi, nell’uso delle capacità razionali. Ed è qui che la grande lezione storica di Tommaso che promuoveva un accordo tra le conquiste della facoltà razionale dell’uomo e la

Verità rivelata da Dio troverà la sua migliore figurazione poetica: nell’invito, urgente ed esplicito, a non cadere nel peccato di superbia intellettuale, pensando di poter discernere razionalmente quello che si può soltanto accettare per fede:

“Non sieno le genti ancor troppo sicure
a giudicar, sì come quei che stima
le biade in campo pria che sien mature:

ch’i’ho veduto tutto ‘l verno prima
lo prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia portar la rosa in su la cima;
e legno vidi già dritto e veloce
correr lo mar per tutto suo cammino,
perire al fine a l’intrar de la foce.

Non creda donna Berta e ser Martino
per vedere un furare, altro offerere,
vederli dentro al consiglio divino;
che quel può surgere, e quel può cadere”.

(*Paradiso* XIII 130-142)

Questa decisa presa di posizione che Dante fa compiere a Tommaso contro chi crede di spingere la propria mente fino a conoscere l’imperscrutabile pensiero di Dio, ci collega a uno dei tratti più discussi del Tommaso dantesco: la sua vicinanza nella corona a Sigieri di Brabante e le parole di stima con le quali introduce l’antico avversario in campo filosofico. Rimandando ad altra sede un tentativo di ricostruire i rapporti fra Tommaso e Sigieri e le cause dell’esaltazione del maestro brabantino che Dante compie per bocca di Tommaso, qui ci limitiamo soltanto a rilevare come il personaggio di Sigieri, che aveva “pescato per lo vero” sillogismi che gli avevano procurato inimicizie e sospetti di eresia (vv. 133-138 di *Paradiso* X), sembri essere echeggiato nei versi di *Paradiso* XIII sopra ricordati, come colui già “dannato” dal giudizio degli uomini eppure salvato e trionfante nella gloria del Paradiso per i suoi meriti di fronte a Dio. E ciò forse non è senza riferimento a una delle espressioni più usate da Sigieri stesso nei suoi scritti, proprio laddove il procedimento razionale sembrava entrare in conflitto con le verità di fede: “*fidei adhaerendum est*”.

4. San Tommaso maestro di “fede” nella *Commedia*

Un’altra precipua caratteristica del Tommaso dantesco che affonda le sue radici nella verità storica, è la capacità espositiva, che lo rende adatto ad occuparsi delle materie più diverse nei tre grandi discorsi che il poeta gli affida. Infatti, nonostante la varietà di argomenti (la presentazione dei suoi compagni di beatitudine, nel canto X; l’esaltazione della vita di san Francesco e la rampogna verso i propri confratelli che non seguono la regola di san Domenico, nel canto XI; la “lezione teologica” sulla natura della sapienza di Salomone e l’esortazione a non giudicare affrettatamente sulla salvezza delle anime, nel canto XIII) che è chiamato ad affrontare, il personaggio di Tommaso mantiene una solida unità espressiva in tutti i suoi tre discorsi. In tutti si ritrova lo stesso andamento sintattico lento e ragionato, che a qualcuno ha ricordato il

periodare della prosa tomistica stessa, la stessa solennità lessicale e nell'elaborazione retorica, lo stesso procedere argomentativo tipicamente "scolastico". I suoi discorsi, quindi, si propongono come delle vere e proprie lezioni, svolte perché Dante, e attraverso di lui il lettore, possa venire illuminato dalla sapienza del grande teologo su alcuni punti essenziali della dottrina cristiana. Particolare attenzione meritano, in quest'ottica, le espressioni tipicamente "di scuola" che Dante mette in bocca al dottore d'Aquino stesso, quali:

"e qui è uopo che ben si distingua".

"Ma perché io non proceda troppo chiuso"

"Or se le mie parole non son fioche
e se la tua audienza è stata attenta,
se ciò ch'è detto a la mente revoche..."

"Or apri li occhi a quel ch'io ti rispondo,
e vedrai il tuo credere e 'l mio dire
nel vero farsi come centro in tondo."

"Or s'i' non procedesse avanti più..."¹

Esse non hanno soltanto la funzione di rendere più chiare e pregnanti le spiegazioni di Tommaso, cercando di coinvolgere il suo ascoltatore, ma contribuiscono anche a definire il personaggio che sta parlando, connotandolo con i caratteri della generosità intellettuale e della disponibilità a dispensare "sapienza", della cortesia che dimostra nel farlo e della chiarezza caratteristica del suo argomentare. In particolare, la "cortesia" come elemento distintivo del personaggio di Tommaso viene sottolineata da san Bonaventura per ben due volte nel corso del suo lungo discorso nel canto XII:

"ben ti dovrebbe assai esser palese
l'eccellenza de l'altra, di cui Tomma
dinanzi al mio venir fu sì cortese".

"Ad invecchiare cotanto paladino
mi mosse l'infiammata cortesia
di fra Tommaso e 'l discreto latino"

(vv. 109-111 e 142-144)

Ma la cortesia, come nota caratteristica del personaggio dantesco, non si esaurisce nelle modalità della sua esposizione e nell'esaltazione del fondatore dell'Ordine, dal quale gli vennero mosse le maggiori critiche e che si configurava come "antagonista" a quello domenicano a cui egli apparteneva. Essa, infatti, si esprime anche nella delicatezza con la quale Tommaso fa precedere al proprio nome quello del suo maestro, Alberto di Colonia, in sede di presentazione (*Paradiso* X vv. 97-99); nell'offerta gratuita di rispondere alle richieste di Dante (*Paradiso* X vv. 82-91); e, probabilmente, anche nei versi di commosso elogio con i quali introduce il suo "avversario" terreno Sigieri di Brabante.

Tommaso, nel *Paradiso* dantesco, quindi, si presenta come un *exemplum* non soltanto di sapienza, ma anche di generosità intellettuale e, soprattutto, di vita religiosa. Infatti, la rampogna che egli rivolge al proprio ordine riceve vigore proprio dal fatto che egli si guardò bene dal volgersi a "nova vivanda", abbandonando la regola di san Domenico e gli studi teologici da essa raccomandati. A ciò si accompagna l'insistenza nei suoi discorsi sul motivo "domenicano" che compare sia nella celebrazione del suo confratello Alberto, sia, soprattutto, nell'esaltazione di san Francesco in quanto "compagno" di san Domenico nel rinnovamento della Chiesa.

Un umile frate, un sapiente consapevole dei suoi limiti umani e un cortese e generoso maestro: questi abbiamo visto essere le diverse sfaccettature del personaggio di Tommaso d'Aquino quale compare nel *Paradiso*, ma vi è un altro luogo del poema in cui egli appare, accompagnato da una nuova connotazione. Si tratta dei versi ferocemente sarcastici di *Purgatorio* XX 67-69, che Dante immagina pronunciati da Ugo Capeto nel discorso di biasimo per le malefatte dei suoi successori sul trono di Francia:

"Carlo venne in Italia e, per ammenda,
vittima fé di Curradino; e poi
ripinse al ciel Tommaso, per ammenda".

In questi pochissimi versi sono già contenuti alcuni dei tratti che saranno essenziali nella rappresentazione poetica di Tommaso nel *Paradiso*: innanzitutto la sicurezza della santità del teologo domenicano, la morte del quale è rappresentata dall'immagine del ritorno al cielo, e la mansuetudine del santo vittima dell'ingiustizia, che paga con la propria vita il coraggio di alcune posizioni dottrinali. La verità storica del fatto che dietro la morte di Tommaso ci sarebbe stato Carlo d'Angiò, in realtà, pare essere infondata; il santo morì nell'abbazia di Fossanova nel 1274 mentre si stava recando al concilio di Lione ed evidentemente la voce che fosse stato avvelenato per ordine di Carlo si diffuse e fu creduta da molti.

"La gloriosa vita di Tommaso", quindi, che appare come vittima di un'ingiustizia politica nella sua prima apparizione nel poema, dove l'assassinio sarcasticamente si tramuta in un favore fatto al santo che ha potuto raggiungere più velocemente il premio eterno della beatitudine, trionfa, invece, nel *Paradiso*, laddove, maestro di sapienza e di santità, riflette la luce di Sapienza di Dio, illuminando con la carità la mente di Dante, *viator* utramondano e, indirettamente, la nostra di lettori della *Commedia*.

¹ Si tratta rispettivamente dei versi: *Paradiso* XI 27; XI 73; XI 133-135; XIII 49-51; XIII 88.



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

OMELIA DEL PATRIARCA ANGELO SCOLA*

1. "Noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito" (Mc 10,28). Queste parole non sono altro che la descrizione, piena di gratitudine e di umiltà, del nostro essere cristiani. Per la misericordia di Dio, incontrando il Risorto lo abbiamo seguito. Questa sera, qui convenuti in preghiera, rinnoviamo questa disposizione del cuore: lasciare tutto per seguire il Signore.

E lo facciamo "a causa (di Gesù) e a causa del vangelo" (Mc 10,29), ben consapevoli che questa nostra decisione non è stata il frutto delle nostre forze o delle nostre capacità. Infatti noi "insieme confessiamo che l'uomo dipende interamente per la sua salvezza dalla grazia salvifica di Dio" (*Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica Romana* 19).

In questa grazia salvifica si trova la sorgente perenne dell'unità tra i cristiani. Questa grazia è Gesù Cristo vivo. Con la povertà di spirito, rinnovata dal mistero del Santo Natale, questa sera ci volgiamo insieme a lui. Addolorati per quanto ancora ci divide, ma tesi a riconoscerlo come principio dinamico di unità tra di noi: "un tesoro come in vasi di terra" (2Cor 4, 7). Siamo vasi di terra, ma riconosciamo in lui il nostro tesoro.

2. Anche noi con Pietro poniamo, davanti al Signore, l'interrogativo che scaturisce dall'esperienza di ogni discepolo. Gesù - nota l'evangelista Marco - recependo la questione impellente e decisiva contenuta nelle parole di Pietro "rispose" (Mc 10,29). Di che domanda si tratta? Dell'interrogativo circa la corrispondenza al cuore dell'uomo, circa la *cum-venientia* umana dell'essere cristiani. In questa domanda ci riconosciamo tutti e la risposta ad essa costituisce la molla della nostra adesione al Signore Gesù. Così ogni cristiano, a qualunque Chiesa o confessione appartenga, non può non provare un sussulto di speranza quando sente la risposta di Gesù a Pietro: "In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna" (Mc 10,30). È una risposta netta e dettagliata, che entra nel merito delle due dimensioni fondamentali dell'esperienza umana, gli affetti ("casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli") e il lavoro ("campi"), per assicurarne la piena realizzazione. Quindi a ben vedere il cristiano, che è chiamato a lasciare tutto per seguirlo, in realtà lo lascia solo per riceverlo centuplicato. E non in un futuro lontano ed indefinito, in una sorta di eternità utopica, ma "già nel presente", come reale anticipo dell'eterno vivere nel seno della Trinità. La vita nuova in Cristo rende evidente, anche ai nostri occhi di uomini di questo mondo affascinante

ed affaticato, la liberante verità dell'annuncio cristiano. Quanto più passa il tempo, tanto più ne facciamo esperienza. E questa evidenza ha veramente la forza di una caparra.

3. Certo questo centuplo quaggiù non è un possesso naturalistico alla mercé delle nostre buone intenzioni. Gesù parla anche di *persecuzioni* nel tempo presente. E non soltanto perché nessuno meglio di lui conosce l'abisso che si nasconde nel cuore dell'uomo. Ma le sue parole vogliono mettere in risalto che non si dà vero possesso se non nel distacco: "Noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito". Tutto è nostro se noi siamo di Cristo, se offriamo a lui, e in lui ai fratelli, tutto di noi stessi. Si rivela qui il misterioso ed affascinante rapporto tra la grazia e la libertà. Nel contempo si manifesta la natura testimoniale della sequela cristiana. Infatti, chi ha incontrato e seguito il Risorto è chiamato ad auto-esporsi incessantemente, a *pagare di persona*. Questa logica di libertà prorompe visivamente dal nostro incontro e dalla nostra preghiera questa sera. E noi cristiani, anche se fragili vasi di terra, osiamo innalzare coralmente la nostra voce come un canto di lode alla Trinità.

"Unitate, unitate... Unità, unità", implorò il popolo rumeno a Bucarest nel 1999¹. Quel grido si fa questa sera preghiera. E la preghiera rinnovato impegno per l'educazione e l'azione in favore dell'unità. *Ut unum sint*: la supplica di Gesù diviene oggetto della nostra mendicanza al Padre. Mendichiamo Cristo, la nostra pace.

L'opera al servizio della pace che le Chiese e le confessioni cristiane non cessano di perseguire, soprattutto in questo tragico frangente storico, costituisce un ambito concreto di comune testimonianza nel nostro mondo.

Il Beato Patriarca Roncalli, divenuto Vescovo di Roma, ricordava nella *Pacem in terris*: "Cristo lascia la pace, egli porta la pace: '*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat ego do vobis*'" (Gv 14,27). Questa è la pace che chiediamo a Lui con l'ardente sospiro della nostra preghiera" (n. 90). Questa stessa strada ha indicato Giovanni Paolo II a tutti gli uomini di buona volontà quest'anno, 40° anniversario della *Pacem in terris*. "I gesti di pace - egli ha scritto - nascono dalla vita di persone che coltivano nel proprio animo costanti atteggiamenti di pace. Sono frutto della mente e del cuore di "operatori di pace" (Mt 5,9). Gesti di pace sono possibili quando la gente apprezza pienamente la dimensione comunitaria della vita, così da percepire il significato e le conseguenze che certi eventi hanno sulla propria comunità e sul mondo nel suo insieme. Gesti di pace creano una tradizione e una cultura di pace" (*Messaggio per la Celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1 gennaio 2003*, n. 9). Il gesto di preghiera che stiamo compiendo in questa preziosa Basilica testimonia un passo concreto di unità

e di pace, percorribile da tutti e capace di coinvolgere tutti e ciascuno.

Esso esprime, ancora una volta, l'universale vocazione di questa nostra Venezia. Il comune impegno ad approfondire la dimensione ecumenica intrinseca alla fede cristiana esalta questa singolare missione della nostra città. Questa missione di Venezia, personale e comunitaria, ecclesiale e civile, nella logica della *sequela Christi* richiamata dal Vangelo di Marco, è in favore di tutti gli uomini e della loro salvezza. Amen.

* Testo dell'omelia pronunciata nel corso della celebrazione ecumenica tenutasi nella Basilica di San Marco il 24 gennaio 2003.

Per ragioni tecniche – l'indisponibilità del testo al momento di andare in tipografia – non ci è possibile pubblicare, come avremmo desiderato, il testo del sermone del pastore Kleemann. Su suo diretto suggerimento, invitiamo quanti desiderassero averne sintetici ragguagli a consultare *Gente Veneta* (n° 5, 1 febbraio 2003, p. 8).

¹ "Notre rencontre se place dans la ligne du baiser que nous avons échangé à Bucarest au mois de mai 1999, tandis que résonne encore dans notre cœur l'appel émouvant: 'Unitate, unitate! Unité, unité!', qu'une grande foule de fidèles a fait monter spontanément devant nous en cette occasion. Cet appel se faisait l'écho de la prière de notre Seigneur pour "que tous soient un" (Jn 17, 21)", *Dichiarazione comune di Sua Santità il Papa Giovanni Paolo II e di Sua Beatitudine il Patriarca Teoctist 12 ottobre 2002*, in "L'Osservatore Romano" 13 ottobre 2002, 1.

EVENTI



GLI "AMICI DEI MUSEI" RICORDANO DON GERMANO

Marco Da Ponte

L'associazione "Amici dei musei e monumenti veneziani" ha voluto ricordare la figura e l'opera di don Germano Pattaro, nell'ambito di un'iniziativa che intende commemorare alcuni concittadini scomparsi, segnalati per il prezioso contributo apportato alla vita della città. Giovedì 30 gennaio scorso nella chiesa di San Vidal, don Bruno Bertoli, Giandomenico Romanelli e Massimo Cacciari hanno ripercorso alcuni aspetti della personalità, della spiritualità e dell'attività intellettuale di don Germano.

Don Bertoli ha messo in luce la profondità della vita spirituale di don Germano, segnata dalla meditazione su Gesù Cristo morto e risorto, che lo ha condotto a spendere la sua vita "in mezzo alla città", e dall'immagine biblica della "pietra scartata", alla luce della quale egli ha vissuto la sua esistenza e la sua vocazione, marcate entrambe da difficoltà e sofferenze, passate attraverso l'esperienza del "silenzio di Dio", ma approdate infine alla pace dell'incontro definitivo con il Padre.

Nel ricordo di Romanelli, don Germano ha rappresentato per molti giovani di allora una straordinaria figura d'educatore, che emergeva dal suo contesto per caratura culturale, sensibilità e profonda umanità; in un'epoca nella quale la Chiesa stava attraversando

tensioni anche laceranti, con la sua capacità d'analisi e di dialogo a tutto campo, egli ha rappresentato a Venezia "l'incarnazione" della stagione conciliare. Romanelli ne ha evidenziato anche i meriti di operatore culturale, soprattutto in qualità di Presidente della Fondazione Querini Stampalia.

Infine, Cacciari, dopo aver ricordato la libertà con la quale don Germano parlava - anzi, "gridava" - contro ogni arroccamento della Chiesa in se stessa, ne ha posto in luce il pensiero teologico, che si può evincere dal libro da lui dedicato alla svolta antropologica in teologia: un pensiero radicale, che sapeva intravedere gli aspetti più drammatici del cristianesimo, alla scuola dei grandi teologi dell'Ottocento e del Novecento come Kierkegaard o Moltmann, e percepiva nettamente le contraddizioni di una fede sempre soggetta alla tentazione di ridursi a "religione".

Il calore con cui il folto pubblico ha partecipato alla commemorazione testimonia che il ricordo di don Germano è ancora molto vivo in città.

All'ingegner Chiari, Presidente dell'associazione "Amici dei musei e monumenti veneziani", va quindi l'affettuosa riconoscenza del Consiglio direttivo del Centro Pattaro, del Comitato di redazione e dei lettori di "Appunti di teologia".

VITA DEL CENTRO



CORSO ECUMENICO

Gabriella Cecchetto

Durante la Quaresima, si è svolto al Centro Pattaro il consueto corso di ecumenismo promosso dallo stesso Centro, dalla Chiesa Luterana, dalla Chiesa Valdese e Metodista, dal SAE di Venezia.

È bene ribadire il nome dei convenuti, perché la continuità della loro presenza attesta un lento ma consolante dilatarsi ed irrobustirsi del piccolo popolo ecumenico veneziano che, con crescente autocoscienza delle proprie responsabilità, intende con umiltà servire la causa dell'unità.

Il tema proposto quest'anno è stato *La riforma nella Chiesa come sfida ecumenica, tra il Novecento e il*

nostro tempo, e rispondeva all'intento di mettere a fuoco l'attualità delle dinamiche di rinnovamento e riforma nella Chiesa d'oggi, senza prescindere da uno sguardo attento rivolto all'Ebraismo contemporaneo.

La prima relazione - *A quarant'anni dal Vaticano II: riforma e rinnovamento nella Chiesa* - è stata tenuta da don Angelo Maffei, teologo bresciano particolarmente attivo nell'ambito del dialogo internazionale cattolico-luterano.

Dopo un iniziale excursus su come l'idea di riforma è andata sviluppandosi nella Chiesa cattolica prima del Vaticano II, don Maffei ha delineato la concezione

ecclesiologica espressa dal Concilio, esemplificandola con la citazione della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, nel passo in cui si dichiara che la Chiesa cattolica è il luogo in cui “sussiste” la chiesa di Cristo (LG 8), ma non in forma esclusiva. Inoltre ha ricordato come il Concilio riconosce che è l'infedeltà della Chiesa stessa ad impedire di ravvisare ciò e ritiene dunque necessaria una perenne azione riformatrice affinché la Chiesa sappia rispondere pienamente alla sua vocazione di santità.

Ma oggi, a quarant'anni dal Vaticano II, dove si è approdati? Si è giunti a ridefinire il modo di pensare la Chiesa, componendo i frutti dell'eredità antica, patristica, con quelli derivati dal rinnovato, fraterno, incontro con le Chiese evangeliche. Ha preso perciò vigore una visione della Chiesa intesa come popolo di Dio, fondato sul battesimo, all'interno del quale le singole vocazioni ed i ministeri sono modi diversi di servire la comune chiamata alla santità.

Oggi è proprio la via del dialogo ecumenico che aiuta a costruire l'identità di ciascuna Chiesa in un contesto pluralista, edificandola attorno al centro della fede cristiana, espressa con un linguaggio diventato finalmente comune.

Particolarmente brillante l'intervento di Shaul Bassi (della Comunità ebraica di Venezia) su *Riforma e rinnovamento nell'ebraismo*. Il giovane relatore - docente di letteratura inglese all'Università Ca' Foscari - ha messo in risalto la vitalità e varietà del mondo ebraico, diffuso su tutta la terra ed animato, per la sua intrinseca genialità, dalla sapiente dialettica tra fedeltà alla tradizione e rinnovamento. Particolare attenzione è stata rivolta all'area nordamericana, in cui sono presenti varie forme dell'Ebraismo contemporaneo, riconducibili alla tripartizione tra ebraismo ortodosso, riformato e *conservative* (la cui traduzione in italiano “conservatore” si avvicina ma non esaurisce la pregnanza del termine inglese). Il primo si esprime con una fedeltà alla tradizione dalle coloriture assai vicine al fondamentalismo; il secondo si spinge fino ai limiti della compatibilità con la tradizione per rispondere alle sfide della modernità; il terzo riesce spesso a mediare felicemente tra i precedenti indirizzi.

In Italia l'ebraismo assume una fisionomia ancora diversa, prevalendovi le istanze tradizionali ma senza chiusure nette nei confronti della modernità. È stato ricordato in particolare il caso di Milano, dove da una trentina d'anni è presente l'esperienza dell'ebraismo riformato, liberale e progressista.

Nella conclusione, il relatore ha fortemente sottolineato il fatto che l'ebraismo è piuttosto una pratica, un'ortoprassi, che una tessitura speculativo-teologica e che su questa linea concordemente si muove per dare il suo contributo alla ricostruzione del mondo della fedeltà ai precetti divini.

Padre Vladimir Zelinsky, della Chiesa ortodossa russa ma da anni in Italia e docente di letteratura russa presso l'Università Cattolica a Brescia, nella sua relazione - *Riforma e riconoscimento nella Chiesa: una prospettiva ortodossa* - ha drammaticamente richiamato le difficoltà

in cui si trova la gran parte della Chiesa ortodossa: le Chiese russa, bulgara, rumena, serba, georgiana, che solo da dieci anni vivono in un clima di libertà civile, dopo settant'anni di duro dominio del potere ateo, sono poste di fronte alla necessità di annunciare il vangelo con un linguaggio comprensibile al mondo di oggi.

In questo contesto, padre Zelinsky ha collocato il significato di riforma e di rinnovamento per l'ortodossia, precisando che l'ortodossia non esiste come realtà generalizzata, essendo le Chiese ortodosse legate ciascuna ad un proprio territorio, come lo erano le prime comunità cristiane (si pensi a Paolo che si rivolge ai Corinti, ai Tessalonicesi, agli Efesini). Questo si verifica tanto per gli ortodossi in Europa quanto per gli otto milioni di ortodossi nordamericani, distribuiti fra una trentina di Chiese canoniche, che sono comunque in comunione tra loro. Per la variegata galassia ortodossa, rimane arduo parlare di riforma, perché, alla luce delle esperienze che ne sono state fatte storicamente, tale termine viene inteso come sinonimo di invasione e di aggressione da respingere. La riforma da accettare, invece, altro non è che crescita della vita di comunione tra le Chiese ortodosse, ed ha le sue radici nel passato, nella preziosa eredità del primo millennio della cristianità indivisa. Paradossalmente, tuttavia, non aver più avuto riforme da allora, ha comportato l'esistenza di fatto di riforme “selvagge”, non positive per la maturazione della vita ecclesiale. Con l'eccezione della Chiesa greca, libera nel ventesimo secolo, le altre chiese ortodosse avvertono di avere bisogno di tempo per imparare a comunicare di nuovo tra di loro e con il mondo moderno nella libertà da poco riconquistata.

In questo contesto, ha concluso padre Zelinsky, la tensione ecumenica è sentita da pochi, poiché i più sono pressati dai gravi problemi suscitati dal brusco inserimento nella modernità, che il linguaggio tradizionale, l'unico finora proposto, non è sufficiente ad affrontare.

Il pastore Gregorio Plescan, della chiesa valdese e metodista di Venezia, configurando il tema del corso dal punto di vista protestante, ha sottolineato come, per le chiese nate dalla Riforma, l'azione costante dello Spirito sia il primo fattore della riforma da cui si sentono continuamente interpellate, secondo ciò che Paolo scrive ai Galati (cfr. Gal 5). Nella figura della samaritana (cfr. Gv 4), che conduce a Gesù narrando la sua esperienza di fede, ha poi invitato a riconoscere l'icona della Chiesa secondo la visione protestante, nella quale rimane fondamentale la categoria della libertà.

L'incontro conclusivo - una tavola rotonda a due voci tra don Gianni Bernardi, vicario patriarcale per la cultura e l'arte, e il pastore Jürg Kleemann, della Chiesa luterana di Venezia, sul tema *Segni di riforma nella chiesa a Venezia oggi* - ha proposto una riflessione articolata nell'itinerario di riforma percorso parallelamente da cattolici e luterani veneziani, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II. Per i cristiani, per tutte le Chiese, rimane l'impegno a mantenere operante l'incessante processo di conversione, nel nome della fedeltà al Signore, ma anche l'impegno e la gioia di sapersi riformare insieme.

NOMINA DEL PRESIDENTE DEL CONSIGLIO LOCALE DELLE CHIESE PER L'ANNO ECUMENICO 2003-2004

L'archimandrita ortodosso Polykarpos Stavropoulos della Chiesa greco-ortodossa di Venezia è il presidente del Consiglio locale delle chiese cristiane per l'anno ecumenico 2003-2004 (26 gennaio 2003-25 gennaio 2004).

Il consiglio, organismo operativo, comunitario, ufficiale, a connotazione strettamente pastorale, raccoglie i rappresentanti delle Chiese anglicana, cattolica, luterana,

ortodossa, valdese e metodista, di Venezia. Primo organismo di questo tipo in Italia, ha cominciato la sua attività il 20 dicembre 1993; le decisioni sono prese rigorosamente e solamente all'unanimità, dopo articolate e paritetiche discussioni.

All'archimandrita Stavropoulos ed al Consiglio rinnoviamo i migliori auguri per l'annuale attività.

LETTORI IN DIALOGO



SULLA COMMEMORAZIONE DI DON GERMANO

Gabriella Cecchetto

Carissime amiche e carissimi amici, vorrei condividere con voi alcune riflessioni a margine dell'incontro su don Germano, organizzato a S. Vidal il 30 gennaio scorso con tanta affettuosa e commossa nostalgia dagli "Amici dei musei".

Pur riconoscendo a tutti gli attori dell'evento - organizzatori e relatori - le migliori intenzioni, mi sono chiesta se, chi non avesse conosciuto don Germano di persona, da quanto detto in quella sede avrebbe potuto farsene un'idea. Forse sì, anche se un'idea fortemente connotata dalla personale esperienza, che di don Germano ciascuno dei relatori aveva espresso. Tuttavia, a mio parere, non sarebbe stato messo in grado di cogliere don Germano nella grandezza e singolarità della sua scelta di vita.

È in questa direzione - scoprire e cogliere nella sua interezza la figura di don Germano - che moltissimo deve essere ancora fatto ed è naturale che sia il Centro, che porta il suo nome, a promuovere e sostenere ricerche in tal senso, certamente non in modo esaustivo. Propongo, quindi, alcune considerazioni in primo luogo per noi tutti che, come ci è possibile, spendiamo tanta parte delle nostre energie per la vitalità del Centro.

È necessario andare, più e meglio, alle fonti, scritte od orali che siano, che restano l'irrinunciabile punto di partenza per poter tracciare un profilo di don Germano a tutto tondo e mettere alla prova ipotesi interpretative diverse.

Per come io riesca a leggerle, le fonti (i libri, i saggi, gli interventi, le presenze a Convegni, i contatti locali, nazionali, internazionali) dicono che la stella polare, la cifra interpretativa dell'esistenza di don Germano è l'impegno ecumenico. Non si tratta di un interesse tra gli altri, certamente numerosi e vissuti con intensa serietà; è l'interesse, la vocazione, la misura a cui don Germano è stato chiamato e che ha saputo riconoscere per sé, dedicandovisi totalmente. Esaminare le fonti porta a questo e, forse, ad evitare funambolici bilanciamenti tra interesse per la patristica, il matrimonio, l'ecumenismo, i quali conducono ad un'asetticità che, a mio modo di vedere, non appartiene a don Germano.

Tutto, in lui, è ordinato ad esercitare il servizio all'unità; non si è trattato di una folgorazione improvvi-

sa, ma di una lenta, inarrestabile maturazione che lo ha portato a comporre il pensiero dei Padri, viventi nella Chiesa indivisa, con la realtà dell'unione sponsale, come sacramento dell'unità che il Signore vuole tra sé e la Chiesa, nell'orizzonte dell'unità di tutto il genere umano intorno al suo Creatore, sanando nella storia le ferite inferte dal peccato della divisione alla Chiesa di Cristo. Don Germano ha lavorato, scritto, pregato, viaggiato, parlato, fino alla consumazione finale, nella prospettiva ecumenica di risanare il corpo della Chiesa per renderla fedele alla volontà testamentaria di Cristo, espressa da Giovanni nel diciassettesimo capitolo del suo vangelo (cfr. Gv. 17,21).

Si può non avere una particolare attitudine ecumenica, ma non si può non vedere in don Germano la vocazione ecumenica, in tutto ciò che è stato ed in tutto ciò che ha fatto. Nella prospettiva ecumenica, ci si spiega in profondità il costante atteggiamento di "ponte" e di "mediatore" che gli fu proprio, sfuggendo alle diagnosi di maniera e alla pura aneddotica.

E se la pietra scartata, divenuta testata d'angolo - citazione dal Salmo 118 (vv. 22-23), presente nel santino dell'ordinazione di don Germano, come ha ricordato don Bruno - fosse proprio l'ecumenismo, per cui egli ha speso l'intera sua vita?

A mio modo di vedere, il Centro Pattaro, più di ogni altro, pur con un uso prudente delle non immani forze in campo, ha il compito di irrobustire le indagini ancora troppo episodiche ed estemporanee intorno alla figura di don Germano, analizzandola a fondo, senza pregiudizi ed, ovviamente, dando spazio a più interpretazioni, ma sempre a partire dalla più larga consultazione possibile delle fonti, che a questo scopo vanno ancora integrate e sempre ordinate scientificamente. Contributi assai validi sono stati dati con la tesi di laurea di Daniele Banfi, con il profilo comparso nel libro dedicato ai testimoni dell'ecumenismo (SAE, *Quel desiderio di unità*, EMP, Padova 2000), con il racconto degli ultimi anni (*Sul confine*, a c. di S. Canzi Cappellari e F. Ciccò Fabris, EDB, Bologna 2001), ma c'è ancora molto da fare: organizziamoci per fare qualcosa di più.

Con amicizia.

Gabriella Cecchetto

RICORDO DI LUIGINA FRANCO

Il 16 gennaio 2003 ha concluso il suo pellegrinaggio terreno, all'età di quasi ottant'anni, Luigina Franco.

Gli amici del Centro Pattaro la ricordano con gratitudine per la collaborazione da lei generosamente prestata.

Giunta alla pensione dopo il quarantennale impiego

nella segreteria e nell'Ufficio Stampa della Biennale di Venezia, dedicò la propria attività di volontariato alla biblioteca del Centro con puntualità e silenziosa solerzia e ad opere caritative verso anziani e malati.

"Il Padre, che vede nel segreto" le doni la ricompensa promessa.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

P. GRELOT, *Il rinnovamento biblico nel XX secolo. Memorie di un protagonista*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 376 pp., € 24,73.

Il sottotitolo, "Memorie di un protagonista" aiuta il lettore a meglio capire il genere di questo libro, anche se non lo definisce del tutto. È certamente un'autobiografia perché l'autore racconta nel dettaglio la sua vita, ma solo come biblista. E quasi dalle origini, perché Grelot (nato nel 1922) comincia con il raccontarci dell'attrazione sentita per il testo sacro da quando era solo un ragazzino, e di come questo fascino si sia sviluppato in una vera e propria vocazione parallela, se non precedente, a quella sacerdotale. Vocazione che si realizzerà in modo del tutto atipico, sia per le traversie dovute alla seconda guerra mondiale, sia per i vincoli imposti dai superiori, che non avevano bisogno di un esegeta, ma desideravano un ben più utile insegnante di lettere. Grelot cercò, senza riuscirci, di compiere i suoi studi all'Ecole Biblique di Gerusalemme o presso l'Istituto Biblico di Roma. Ciononostante giunse nel 1952 in modo quasi casuale all'insegnamento d'aramaico all'Institut Catholique di Parigi: qui si fermerà ed eserciterà la sua principale attività di maestro e di ricercatore. Il valore e l'equilibrio di quest'impegno fu riconosciuto dalla Chiesa francese, che nel 1973 lo inviò a Roma a far parte della Commissione Biblica. Queste sono solo alcune date per collocare il nostro protagonista e attorno alle quali poter disporre una lunga serie di saggi e di libri. Il più noto è certamente *Introduzione alla Bibbia*, la cui prima stesura è del 1954 e che nella sua versione del 1963 fu tradotto in italiano: nel 1990 giungerà all'ottava edizione. Un'opera di grande divulgazione, in cui la semplicità e chiarezza dell'esposizione unita alla sensibilità pastorale trova sostegno nella solida preparazione scientifica.

Eppure non sono questi i motivi che possono giustificare da una parte la pubblicazione di un'autobiografia e dall'altra spingere un lettore, che non cerchi il ricordo del proprio maestro, a prenderla in mano. Il libro risulta infatti molto più ricco e avvincente, perché è una descrizione, pur intenzionalmente filtrata attraverso l'esperienza personale, dello sviluppo del settore sia degli studi sia della pastorale biblica in Francia dal 1930 al 1980. Grelot, giunto all'ultima stagione della sua vita, ha cercato in un primo momento, come lui stesso confessa, di stendere una storia del movimento biblico. Non ci è riuscito, perché il lavoro storico di ricerca dei dati e delle testimonianze a livello d'istituti

universitari, di seminari, di parrocchie, di stampa superava le sue sole forze. Ha dovuto limitarsi, perciò, a riordinare i suoi ricordi: preziosi perché non sono soltanto quelli di un famoso docente ed esegeta, ma anche quelli di un divulgatore e di un animatore di molteplici iniziative pastorali.

E da questa "memoria" emerge uno spaccato della storia della nostra Chiesa quasi sconosciuto e tale da sorprendere probabilmente il lettore. Perché non è certamente una storia edificante, se non nel senso tutto cristiano che il seme deve morire per dare frutto.

Il movimento modernista, che in Loisy, sacerdote e biblista, aveva avuto la sua figura rappresentativa, scosse profondamente la Chiesa di Francia, ma la reazione antimodernista, pur animata dalla santa intenzione di neutralizzare le punte ereticali del movimento, fu così globale da riuscire devastante. La Bibbia da libro sconosciuto divenne un libro pericoloso, come argutamente osserva Grelot. L'atmosfera si riempì di sospetti, denunce e veleni da una parte; dall'altra di timori, silenzi e autocensure.

Qualche episodio involontariamente comico sparso qua e là solleverà l'animo del lettore. Come quello accaduto ai seminaristi di Orléans che si videro sequestrare il loro manuale biblico regolarmente adottato: tutti i manuali furono bruciati, ma senza le cartine geografiche, che furono restituite agli alunni. O di quel professore del seminario di Saint-Sulpice, che pensò giunto il momento d'integrare il vecchio manuale biblico in uso e ne mandò per scrupolo una bozza anche al Sant'Uffizio, dichiarandosi disposto a qualsiasi ritocco e che come risposta venne immediatamente esonerato dall'incarico e spedito a fare il vicario sacrista in una parrocchia, dove fu lasciato sino alla fine dei suoi giorni. Oppure di quel testo di commento a Geremia di Condamin che il presidente della potente Commissione Biblica, il futuro cardinale E. Tisserant, nel 1940 alla morte dell'autore autorizzò finalmente a pubblicare. Solo quando il libro era già stato stampato giunse il divieto del ben più potente Sant'Uffizio e al povero presidente non restò che pagare la fattura della stampa. I capitoli, che seguono lo svolgersi del filo degli avvenimenti fino ai primi anni del pontificato di Giovanni XXIII, sono dominati come da una quasi angosciante cappa plumbea, che solo con l'inizio del Concilio sembra dissolversi. L'ultimo episodio che Grelot ricorda come espressione del periodo antimodernista furono le accuse montate proprio in quegli anni contro due professori del Pontificio Istituto Biblico: padre Lyonnet e padre Zerwick (il primo ben noto a qualche generazione di fucini perché guida instancabile di tante settema-

ne teologiche a Camaldoli). Il Sant'Uffizio intervenne chiedendo una sanzione: il generale della Compagnia di Gesù, invitato a ritirarli dall'insegnamento, si rifiutò di farlo e diede loro un anno di congedo. All'inizio del pontificato di Paolo VI una commissione composta dai cardinali Ottaviani e Bea prosciolsi i due professori. La situazione che si venne a creare con il Concilio, e in particolare con la costituzione *Dei Verbum*, sembrò porre la parola fine allo scontro fra l'esegesi tradizionale e quella moderna, a favore di quest'ultima. Nuovi avversari e nuovi scontri stavano però già delineandosi all'orizzonte, in particolare proprio all'interno del fronte della nuova esegesi.

E Grelot, che fino ad allora si era mostrato, come insegnante e divulgatore, sia prudente sia schivo, assumerà ora anche il ruolo di vivace e pungente polemist. Così non mancherà d'intervenire in modo critico in tutte le questioni che supereranno i confini degli ambienti specialistici per giungere agli onori delle cronache giornalistiche. Alcuni titoli dei capitoli nella seconda metà del libro sono indicativi: *Le inquietudini del postconcilio (1960-1975 e oltre)*, *Il tempo delle controversie (1975-1987)*, *Contestazioni (1974-1993)*. In queste pagine con molta franchezza e senza quella riservatezza che nei circoli accademici o ecclesiali si manifesta quando si parla in pubblico rispettivamente di colleghi o di confratelli, Grelot ricorda i suoi saggi e articoli pubblicati a proposito delle questioni - giustamente molto controverse per ragioni opposte - sollevate da autori il cui nome ci è certamente familiare. Qui possiamo solo riportare una stringata lista dei maggiori: Bultmann (le cui opere, tradotte in francese dal 1953, trovarono buona risonanza nell'ambiente teologico oltre che in quello biblico), con la critica radicale ad ogni fondamento storico dei vangeli; Belo, iniziatore dell'esegesi marxista con la sua opera sul vangelo di Marco; il vescovo Lefebvre, rigido difensore delle posizioni preconciliari; i teologi, già protagonisti del Concilio e ora contestatori, come Küng e Schillebeeckx; gli esegeti fautori di una ridatazione anticipata dei vangeli come Tresmontant, Carmignac, O' Callaghan; e ultimo di tutti Drewermann, che rigetta il metodo storico-critico in favore dello strumento psicoanalitico (per ogni evenienza il lettore frettoloso può trovare a fine libro un completo indice dei nomi citati, che facilita anche una lettura selettiva dell'opera). Autori situati quindi su fronti e posizioni diverse, di cui Grelot, muovendo dalla denuncia degli errori di contenuto e di metodo sul piano biblico, giunge a considerare anche le conseguenze negative su quello teologico ed ecclesiale. Soprattutto nella critica ai lavori di Tresmontant e poi di Carmignac e O' Callaghan (si ricordi il libro pubblicato anche in italiano: *L'origine dei vangeli. Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano 1989) il nostro esegeta mette in evidenza il pericolo rappresentato dal ritorno di certi pregiudizi fondamentalisti, che, sempre secondo Grelot, erano stati i volti più negativi dell'antimodernismo.

Giunto a questo punto il lettore potrà forse intuire il perché del titolo originale dell'opera: *Combats pour la Bible en Eglise. Une brassée de souvenirs* (traduciamo scolasticamente: *Battaglie per la Bibbia nella Chiesa. Una bracciata di ricordi*). La scelta dell'autore, o dell'editore francese, ci sembra calzante ed espressiva. Esprime, infatti, l'immagine di una Chiesa in cui si confrontano vivacemente idee e posizioni diverse tra quanti - ora in alto, ora in basso - frenano o promuovono

(sarebbe sempre desiderabile, soprattutto quando sono più inaspettate le novità emergenti, un supplemento di comunione ecclesiale, per ciò stesso aperta al soffio dello Spirito che aiuta a discernere e fa crescere). Meno chiare le motivazioni che hanno portato l'editore italiano a modificare il senso del titolo originale.

Paolo Inguanotto

L. CHITARIN, *Greci e Latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, 219 pp., € 20,00.

L'autore - sacerdote diocesano di Venezia - prende in esame i singoli punti sui quali si sono svolti i dibattiti delle diverse sessioni del Concilio di Ferrara-Firenze, analizzando i documenti originali e sottoponendoli a una revisione critica, anche alla luce dell'esegesi biblica e della teologia odierne, con l'intento di chiarire al lettore l'effettiva consistenza dei problemi.

Una prima serie di questioni, affrontate nelle sessioni tenute a Ferrara, riguarda il rapporto tra la Chiesa pellegrinante e la Chiesa celeste, la comunione dei santi e la polemica sul modo in cui intendere il "fuoco purificatore" del purgatorio.

Ma è naturalmente il problema del "*Filioque*" (ossia dell'aggiunta al Credo di questa formula che indica la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio) ad occupare lo spazio maggiore del libro, proprio perché esso costituì il baricentro del Concilio e su di esso verteva la formula di conciliazione che, come si sa, non ebbe seguito effettivo. Chitarin analizza prima di tutto le discussioni riguardanti la liceità o meno di tale aggiunta; quindi illustra gli aspetti più prettamente dogmatici della teologia trinitaria che soggiaceva all'accettazione o al rifiuto della formula: le sessioni dedicate a ciò costituirono l'apice del Concilio e si svolsero a Firenze.

L'autore riporta con zelo i passi più importanti degli atti delle sessioni, accompagnando la propria traduzione con la riproduzione dei testi originali in greco, e acclude, in appendice al volume, una breve antologia di altri testi dell'epoca, sia di parte greca che latina, riguardanti le tematiche in questione.

L'intenzione di Chitarin sembra essere quella di rivalutare la genialità della posizione latina al Concilio, respingendo alcuni giudizi moderni poco benevoli su questo episodio della storia della Chiesa. Egli è convinto che, nello sviluppo odierno dei dialoghi tra cattolici e ortodossi, "il tema trinitario non potrà essere eluso indefinitamente, né le posizioni espresse al Concilio di Ferrara-Firenze ignorate" (p. 14). Formula inoltre l'auspicio che "le risorse dell'attuale ecumenismo [...] siano] in grado di farci superare il dissenso che siamo venuti documentando fra cattolici e ortodossi sul credo trinitario, forse in un modo simile a quanto è recentemente avvenuto fra cattolici e luterani" (p. 176), giudicando tale eventualità "un risultato di grande letizia per tutti" (ivi). Tuttavia c'è da chiedersi se dichiarare senza mezzi termini che "il prevalere e la preponderanza delle argomentazioni addotte dai latini [...] sembrano di un'evidenza primaria e inconfutabile" (p. 14) possa rappresentare un contributo fattivo in tale direzione.

Marco Da Ponte

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAUTIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5238573

Anno XVI, n. 1 - gennaio-marzo 2003 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO

- | | |
|--|--|
|  _____ pag. 1
LA TEOLOGIA DEL LAICATO NELLA
STAGIONE DEL CONCILIO VATICANO II
<i>Antonio Acerbi</i> |  _____ pag. 11
CORSO ECUMENICO
<i>Gabriella Cecchetto</i> |
|  _____ pag. 7
SAN TOMMASO D'AQUINO PERSONAGGIO
DELLA <i>COMMEDIA</i> DI DANTE
<i>Ylenia Venzo</i> |  _____ pag. 13
LETTORI IN DIALOGO |
|  _____ pag. 10
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI
OMELIA DEL PATRIARCA ANGELO SCOLA | _____ pag. 14
RICORDO DI LUIGINA FRANCO |
|  _____ pag. 11
GLI "AMICI DEI MUSEI"
RICORDANO DON GERMANO
<i>Marco Da Ponte</i> |  _____ pag. 14
DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
<i>Paolo Inguanotto - Marco Da Ponte</i> |

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760, 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 03336 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banco San Marco - Credito Bergamasco, filiale di VE San Marco.

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

APPUNTI
DI TEOLOGIA
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAUTIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5238573

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

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marta Artico, Bruno Bertoli,
Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,
Paola Mangini, Francesco Negri,
Paolo Emilio Rossi*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

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