

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 XXV - n. 2 - Aprile-Marzo 2012 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Scientificità
ed ecclesialità
della teologia*

EVENTI



Il numero precedente era già in tipografia quando il nuovo Patriarca di Venezia, mons. Francesco Moraglia, ha fatto il suo ingresso in diocesi. La Direzione e la Redazione di “Appunti di teologia”, certe di interpretare i sentimenti di quanti operano nel Centro di studi teologici “Germano Pattaro”, desiderano perciò in questo numero esprimergli un cordiale benvenuto e augurargli di essere sempre assistito dallo Spirito Santo nel suo ministero episcopale.

Mons. Francesco Moraglia è nato a Genova il 25 maggio 1953 ed è stato ordinato presbitero il 29 giugno 1977; è dottore in Teologia Dogmatica. È stato docente di teologia dogmatica e sacramentaria presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose Ligure, di cui è stato anche preside dal 1994 al 2007, e docente di Cristologia, Antropologia, Sacramentaria presso la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, sezione del Seminario di Genova. Dal 1990 al 2007 è stato assistente diocesano del MEIC e ha diretto il Centro Studi *Didascaleion* (corsi annuali monografici di filosofia, teologia e spiritualità, rivolti soprattutto ai laici). È stato direttore dell’Ufficio Diocesano per la Cultura e l’Università e membro del Consiglio Presbiterale Diocesano di Genova. Dal 2003 è Consultore della Congregazione Vaticana per il Clero. Il 6 dicembre 2007 è stato eletto alla sede vescovile di La Spezia-Sarzana-Brugnato, e ha ricevuto l’ordinazione episcopale il 3 febbraio 2008. Nel 2010 è stato nominato dal presidente della CEI presidente del Consiglio di Amministrazione della Fondazione *Comunicazione e Cultura*.

Nella speranza che sia possibile al più presto presentare al Patriarca il Centro Pattaro, la sua storia, la sua biblioteca e le attività che svolge in favore della divulgazione della teologia e dell’ecumenismo, pubblichiamo, come gesto di accoglienza, l’omelia dedicata al tema del rapporto tra teologia e fede che egli ha pronunciato in occasione della sua visita allo Studium Generale Marcianum. Ringraziamo vivamente il Patriarca per avercene concesso il testo.

OMELIA ALL'INCONTRO E S. MESSA CON LO STUDIUM GENERALE MARCIANUM* *Patriarca mons. Francesco Moraglia*

*La liturgia della Parola del giorno prevedeva
la lettura di At 5,17-26 e Gv 3,16-21*

Desidero, intanto, ringraziare il carissimo mons. Ferme per la carità che mi ha usato.

Dobbiamo essere, infatti, grati a chi ci ricorda quello che siamo, in un mondo in cui incontriamo soprattutto persone che ci chiedono prestazioni e opere, ci chiedono di fare e produrre e di legittimare le nostre persone attraverso quello che di volta in volta facciamo. Incontrare chi ci ricorda chi siamo, prima di quello che facciamo, è una grazia: è un momento di riflessione.

Mons. Ferme mi ha ricordato che io sono stato mandato qui come Vescovo. La persona è sempre più grande di quello che fa, di quello che riesce a fare. Diciamolo a chi miete successi, diciamolo a chi fatica la sua vita! Nell'un caso e nell'altro avremo aiutato il bene di quella persona.

Desidero ora soffermarmi con voi su alcuni spunti che vengono dalla liturgia aggiungendo poi un pensiero che va oltre la liturgia ma tiene conto di questo nostro primo incontro.

Gli Atti degli Apostoli ci stanno dicendo da un po' di tempo che il discepolo del Signore deve essere una persona forte, coraggiosa, capace di affrontare le situazioni e di mettere in conto che non si è mandati a ricevere applausi. Siamo mandati come Pietro, Giovanni e Andrea ad annunciare il Risorto. L'episodio narrato nella pericope degli Atti è abbastanza chiaro e non è l'unico; si ripeterà in altre forme, in altri modi, in altre città, con altri soggetti ed altri protagonisti. Annunciare il Risorto chiede di donare se stessi.

Lo sappiamo tutti e voi in modo particolare per il tipo di vocazione che avete nella Chiesa: parlo infatti ai docenti e agli studenti di una Facoltà, parlo ai docenti e agli studenti di un Istituto Superiore di Scienze Religiose e quindi parlo a persone che occupano nella Chiesa un posto particolare.

C'è una vocazione anche alla teologia ed è una vocazione importante di cui la Chiesa non può fare a meno, a patto di trovarci di fronte a dei veri teologi. E allora la teologia è utile alla Chiesa, è necessaria alla Chiesa e la Chiesa non ne può fare a meno se essa possiede due caratteristiche: la scientificità e l'ecclesialità. Sono le due caratteristiche irrinunciabili per la teologia.

Il teologo è un uomo di Chiesa, è un uomo che ama la Chiesa e, proprio perché la ama, si sente nella Chiesa e sviluppa la scientificità del suo sapere. Sa di essere utile alla Chiesa quando passa delle ore a studiare, a investigare, a riflettere perché la fede sia detta sempre

meglio, sempre di più e in modo sempre più completo e sempre più comprensibile. Il teologo è colui che dice Gesù Cristo. Lo dice con umiltà e competenza, lo sa dire in lingue diverse.

Nello stesso tempo, lo sottolineo, il teologo è un uomo profondamente cristiano anche perché sa che l'oggetto del suo sapere - è, questa, una brutta espressione ma... ci intendiamo! - lui l'ha ricevuto dalla Chiesa. E, quindi, se la teologia non fosse ecclesiale non sarebbe neanche scientifica.

Il teologo riceve la fede come il bambino della Prima Comunione e la cosa più bella per un teologo penso sia proprio questa. Poter dire: io credo in Gesù Cristo, credo la Chiesa, credo l'Eucarestia come la credevo quando mi preparavo alla Prima Comunione; solo che adesso ne so parlare in modo diverso e ne so parlare anche ai bambini della Prima Comunione.

Ogni uomo è soggetto, molte volte, a tentazioni proprie: gli studenti della prima media del Marcianum non hanno le tentazioni che hanno i loro professori e non hanno le tentazioni del Patriarca. Ma ci sono anche le tentazioni del teologo: il teologo deve essere un uomo umile, deve amare la parola semplice e la sobrietà del dire. Non deve porsi una spanna più in alto degli altri: deve saper stare con gli altri.

E nel momento in cui una persona è semplice ma sa dire delle cose che gli altri non sanno dire - non perché valgono meno di lui ma perché hanno avuto altri progetti, altri processi, altre strade - allora serve la Chiesa.

Parlavo del coraggio di testimoniare il Risorto. Alla fine di ogni giornata, andando a letto, soprattutto chi lavora nell'ambito della teologia ma, in un certo senso, tutti dovremmo chiederci: io, oggi, ho detto Gesù Cristo? L'ho detto bene? L'ho detto in modo che tutti lo capissero?

Gli apostoli, quando sono liberati dalla prigione, non usano l'intervento di Dio per mettersi al sicuro ma tornano a dire Gesù Cristo. E tornano a dirlo nel luogo più significativo di quell'epoca, di quell'ambiente, di quel momento: il Tempio.

Ognuno di noi si chieda se - al di là della sua attrezzatura scientifica, doverosa ma insufficiente e sempre bisognosa di aggiornamento - si impegna a dire Gesù Cristo. A dirlo bene, a dirlo a tutti. A dirlo con coraggio e a dirlo nei momenti e nei luoghi più significativi del contesto in cui è chiamato a vivere. Questo è il mio augurio per tutti voi.

* Basilica della Salute, 18 aprile 2012 - testo orale rivisto da Alessandro Polet.



DON BRUNO BERTOLI

Il mio primo incontro con don Bruno è avvenuto nella tarda primavera del 1959 nel cortile della scuola dei Padri Cavanis a Venezia. Frequentavo la terza liceo classico e durante la ricreazione mi dissero che c'era un sacerdote che voleva parlarmi. Don Bruno si presentò chiedendomi se avevo voglia di parlare un po' con lui sull'Università. In quel momento ero molto concentrato sulla preparazione all'esame di maturità e non avevo assolutamente idee chiare su quale sarebbe stata la mia scelta universitaria futura. Pensai che quel colloquio mi avrebbe aiutato, e solo per questo accettai.

In realtà don Bruno non mi parlò della scelta della Facoltà; mi disse che lui era l'assistente della Fuci e mi accennò a questa associazione; ne avevo già sentito parlare come di una organizzazione caratterizzata da una certa vivacità, un po' anticonformista, e in qualche modo mi attirava.

Non mi sembrò però che don Bruno fosse venuto a far proseliti per la Fuci: questo mi mise a mio agio. Voleva aprire un discorso più ampio e impegnativo: parlò di "cultura" e di "impegno intellettuale" necessari per i cristiani; della "cultura" mi diede una definizione per me, prigioniero di un'idea nozionistica e mnemonica che caratterizzava la nostra preparazione all'esame di maturità, nuova, strana e affascinante: mi diceva che ad una persona di cultura si richiede per definizione spirito critico, ma che per poter esercitare questo spirito critico bisogna evitare la superficialità, esplorando tutti gli aspetti del problema in questione. Fui colpito e incuriosito.

Ci incontrammo di nuovo, e più volte, durante l'estate: don Bruno mi guidò a capire sempre di più l'importanza dell'impegno culturale; mi fece capire che la capacità di maturare sotto questo profilo sarebbe stata essenziale per vivere non solo la vita universitaria, ma la stessa vita sociale e, cosa che mi sorprendevo, la stessa vita spirituale e nella Chiesa.

L'approdo alla Fuci è stato quasi una necessità; attraverso don Bruno mi è stata così concessa la fortuna di vivere l'esperienza degli anni universitari con persone con le quali avrei poi costruito un'amicizia forte e duratura.

Da quegli anni in poi don Bruno fu per me un padre spirituale nel senso più profondo del termine; non andai mai da lui a confessarmi; ma parlavo spesso con lui e da ogni colloquio uscivo non dico con ogni problema risolto, ma certo con un maggiore equilibrio interiore, che lui solo sapeva trasmettermi.

Una cosa che ho sempre ammirato in don Bruno infatti è stato l'equilibrio, un equilibrio che non sorgeva dal timore di superare certi limiti (e quindi ad esempio di suscitare rimproveri da parte dei superiori); era il risultato naturale di quella integrazione tra analisi approfondita della realtà, valutazione critica e responsabilità che hanno caratterizzato la sua vita di sacerdote, e anche di studioso.

Solo tenendo presenti queste caratteristiche si poteva non fraintenderlo quando richiamava concetti, come l'invito

ad avere sempre "il senso della Chiesa", che solo apparentemente sembravano in contrasto con l'esercizio di un libero spirito critico, mentre erano semplicemente l'invito ad esercitare il senso di responsabilità.

Don Bruno invitava sempre a riflettere e tener conto di tutti gli aspetti di un problema, a non esasperarne un solo aspetto; per questo forse è stata la persona con la quale alla fine non sono mai riuscito a sentirmi in disaccordo. Un'ultima cosa vorrei ricordare, che ho scoperto negli ultimi anni: la sua passione per la musica; non la passione di un melomane, ma, ancora una volta, la passione che nasceva dalla convinzione che era necessario valorizzare tutti gli aspetti espressivi della musica, compreso quello, che lo impegnò in modo particolare, del rapporto con la parola.

Giovanni Morelli, docente di storia della musica a Ca' Foscari e scomparso solo qualche giorno prima di don Bruno, aveva capito l'importanza di connettere le opere musicali di ispirazione religiosa ai testi, affrontando tale connessione con tutti gli strumenti dell'analisi storica e critica. Giovanni stimava moltissimo don Bruno anche perché aveva potuto verificare che egli era uno dei pochi (forse l'unico) in grado di compiere un lavoro di ricerca di questo tipo; per questo insistette molto perché tenesse un corso specialistico a Ca' Foscari su questo tema. Più volte don Bruno mi disse che preparare e svolgere questo corso gli dava una grande soddisfazione. Il suo libro *Cinque pezzi sacri* è l'ultima testimonianza scritta della sua serietà e scrupolosa precisione come studioso. Del resto tutti coloro che hanno partecipato agli incontri con don Bruno e Giovanni su alcune grandi opere di musica classica di ispirazione religiosa possono testimoniare di aver vissuto una coinvolgente e innovativa esperienza spirituale.

Ignazio Musu

Don Bruno Bertoli ha vissuto i suoi ottantatré anni sul filo della coerenza, senza una sbavatura, all'insegna di un silenzio e una discrezione che sono valsi più di qualunque polemica gridata, che non sarebbe certo stata nel suo stile.

È vissuto nella fedeltà alla chiesa e alla cultura, nonostante queste non sempre andassero d'accordo fra loro. Lui ne era lucidamente consapevole e risolveva dentro di sé questa sgradevole contraddizione spiegandosi - e spiegando a noi ragazzi, essendo lui poco meno ragazzo di noi - che occorreva "guardare alla realtà in tutta quanta la sua complessità". Questa fu la grande lezione che ci diede: detestare le semplificazioni e le superficialità, maturare un giudizio sulle cose che fosse informato e completo, storicizzato nel tempo e nello spazio.

Questo metodo scientifico e laico che ha costantemente applicato al suo impegno di storico, di bibliista, di storico

dell'arte, di uomo di chiesa, ha fatto di lui un grande educatore, che era, forse, la sua più genuina vocazione. Ma la consapevolezza che la verità storica è poliedrica, non gli ha mai impedito di scegliere tra le sue tante facce, di avere idee chiare, giudizi netti, convinzioni profonde, talvolta decisamente radicali, anche se abitualmente sfumate in una voluta, non naturale, moderazione del tratto. Con comportamenti conseguenti, come quelli che sembra lo portarono, giovane, allo scontro fisico con i fascisti. La chiesa veneziana lo ha sostanzialmente schivato - secondo una linea generale tenuta nei confronti dei preti intellettuali, considerati per lo più scomodi, se non dannosi - sprecando abbondantemente la grande risorsa che rappresentava, considerandolo innocuo, perché non contestatore, ma in fondo diffidandone, e relegandolo in ruoli considerati marginali, che lui immancabilmente valorizzava suscitando stupore. La Scuola biblica, il Centro Pattaro, i mosaici di San Marco, la storia della Chiesa veneziana nell'Ottocento, la Fuci, il Meic, l'educazione dei giovani, le omelie, sono stati da lui trattati con originalità di pensiero e rigosità di metodo, con un approccio né neutro né banale, e non sarebbero stati quello che sono stati negli ultimi cinquant'anni, o semplicemente non sarebbero stati, senza don Bruno.

È morto in un luccicante quanto inutile ospedale che, nella circostanza, non ha dato grande prova di sé, avendo il conforto di alcuni amici che ne hanno amorevolmente accompagnato gli ultimi giorni: a loro va il grazie da parte della più larga schiera di quanti gli hanno voluto bene. Mi restano il rammarico, come sempre avviene con gli amici che ci lasciano, di non essergli stato più vicino, e un senso di grande riconoscenza per le cose importanti che ha dato alla mia vita.

Marino Cortese

“Memento mei!” così amava dire don Bruno salutandomi, era il suo modo per ricordarmi: prega per me!

Era fondamentale per lui il ricordo l'uno dell'altro nella preghiera a Dio Padre, in questa dimensione, ogni giorno, si accostava agli altri, ai vivi e ai morti, in una comunione fraterna che era per lui un gesto d'amore quotidiano, silenzioso, gratuito, verso tutti.

“Lodate Dio! Ringraziatelo!”, altrettanta importanza assumeva per don Bruno la preghiera come momento di ringraziamento e di lode, lodare Dio sempre, anche nei momenti più difficili. Così ci ha insegnato a pregare, a noi che eravamo i “suoi giovani”, amatissimi; credo che dei giovani - tutti i giovani - amasse soprattutto le potenzialità, la curiosità, la capacità di apprendimento, l'entusiasmo.

Verso sera, al centro Pattaro, seduti a un tavolo attorno a lui eravamo una decina di ragazzi, leggevamo insieme la Bibbia per capirla, commentarla, meditarla e poi attualizzarla; spesso ne nascevano discussioni articolate che si faceva fatica a concludere, ma poi era tardi, si doveva andare a casa e allora finivamo con una preghiera di ringraziamento, per poi salutarci e darci appuntamento alla volta dopo.

I primi incontri risalgono all'inizio degli anni novanta,

noi avevamo appena vent'anni e don Bruno, anche allora, ci incantava con delle riflessioni sottili, profonde, sapeva dare spiegazioni elegantemente semplici a problemi difficilissimi.

Uomo coltissimo e riservato, aveva uno spirito nobile e profondamente buono, accompagnato da un'intelligenza acutissima.

Con noi, “i suoi giovani”, era un padre spirituale tenerissimo, paziente, tenace; ai nostri appuntamenti non mancava mai, nemmeno negli ultimi anni, quando il suo fisico lo limitava molto: lui era con noi, sempre.

Ci ha insegnato ad amare il nostro lavoro, il nostro studio, la “nostra vocazione”, in maniera rigorosa; ci diceva spesso: “bisognerebbe lavorare gratis!”, per amore del nostro lavoro e del prossimo. Ecco perché lui ha insegnato e studiato per tutta la vita, immerso in una fede senza esitazioni, libero da ogni limitazione materiale; il profitto non gli importava, gli importava invece trasmettere la passione per lo Studio in ogni sua forma e per il Vangelo.

Da ragazzo talvolta, invece di andare a scuola, andava a studiare in biblioteca Marciana. I suoi insegnanti - mi raccontava - lo annoiavano e imparava di più sui libri. “Quando ero ragazzo pensavo: se da grande farò l'insegnante non vorrò mai essere come questi miei professori noiosi!” e rideva quando me lo raccontava.

Era convinto don Bruno che “quando i giovani si annoiano, allora la scuola ha fallito!”, e lo ripeteva spesso, preoccupato; si sentiva impotente davanti alla devastazione di molte persone giovani, trascinate qua e là, in balia di false necessità e di loro stesse, ineduate all'ascolto, all'apprendimento.

È stato un privilegio enorme per me (per noi del suo gruppo) essergli amica, quasi come una sorta di giovane nipote a cui dare gli strumenti per poter marciare da sola, immersa nella fede, illuminata dai dubbi, salda nella misericordia di Dio, e don Bruno - ne sono certa - era davvero un uomo di Dio e per tutta la vita ha amato il Signore Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutta la sua mente e con tutta la sua forza.

*Giuditta Russo**

Don Bruno Bertoli: lo ricordo così.

Nella brevità della mia testimonianza cerco di far tacere quell'istintiva, sincera esaltazione che, parlando di don Bruno, uomo e amico eccezionale, viene spontanea, così come la mai sopita e dolorosa commozione per la sua scomparsa terrena.

Affetto, riconoscenza, stima nei suoi confronti non si sono affievoliti nel corso degli ultimi cinquant'anni, da quando cioè ho avuto la fortuna di frequentarlo. A tali sentimenti si è aggiunta, prima che mi trasferissi altrove, quella devota ammirazione che provavo durante le preziose omelie alle Messe del mattino in chiesa San Canciano e quando, al termine del rito, sopportava benevolmente i miei compiaciuti commenti.

Tengo gelosamente nella biblioteca domestica numerosi saggi e volumi di don Bruno che non manco di indicare a figli, nipoti ed amici.

Non posso qui fare a meno di testimoniare la notevole sensibilità umana di don Bruno che, pur in un sereno scrupolo dogmatico, lo rendeva eccezionale fratello, confidente e guida sicura. Mi rimane nel cuore la sua vicinanza in tante difficoltà personali, familiari, sociali, per le quali come amico e sacerdote indicava il superamento nello spirito conciliare della *Gaudium et Spes*.

Non dimenticherò mai il suo sostegno emblematico a “Pax Christi” nella profonda avversione alla guerra ed il convinto anelito a quella libertà filo conduttore del memorabile convegno su “Fede cristiana nel dramma della guerra e delle tre Resistenze”, in cui don Bruno trattò con magistrale partecipazione il tema “La Resistenza e i cattolici veneziani”.

Antonio Tenderini

di mio padre) non potei andare a Messa nella parrocchia di San Canciano, partecipando alla Santa Messa a San Salvador, celebrata da don Bruno. Ricordo con esattezza il passo del Vangelo di allora (Mt 5,13-16), la pericope che inizia con le parole di Gesù: “voi siete il sale della terra [...] voi siete la luce del mondo”, e la sottolineatura del celebrante sul verbo “siete” che escludeva letture più attenuate come: sarete, dovete essere, potete essere... per mostrare la radicalità di quel messaggio e l’importanza della missione comune del cristiano. Alla fine della Messa don Bruno salutava i presenti scambiando brevi parole con un ricordo particolare dei familiari. È stato per me un maestro nella fede e un sincero amico.

Andrea Franco

Nel febbraio 1995 per motivi familiari (indisposizioni di figli ancora piccoli, aggravamento della zia Giuliana sorella

* Testimonianza già pubblicata in “La Madonna della Salute e i suoi Seminari”: anno LXXXV (2011), n. 2, pp. 28-29. Si ringrazia mons. Lucio Cilia per la gentile concessione.

TEOLOGIA OGGI



PILATO O DEL FALLIMENTO DEL DIRITTO*

Marco Da Ponte

Nel racconto del processo a Gesù, contenuto nel Vangelo secondo Giovanni, la mia attenzione è sempre caduta su Pilato, non soltanto per l’enigmatica domanda che egli rivolge senza attendere risposta a Gesù (“Che cos’è la verità?”), domanda che ha sempre esercitato, direi inevitabilmente, un certo fascino su ogni filosofo, ma anche per la straordinaria contraddizione nella quale il governatore romano viene a trovarsi: rappresentante al più alto grado della giustizia romana, quel sistema di diritto che ben sapeva di non avere eguali, si trova a commettere consapevolmente una mortale ingiustizia.

Perciò, quando Joseph Ratzinger ha pubblicato il suo secondo volume su Gesù (J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011), mi è risultato spontaneo dare la precedenza al capitolo sul processo. Dalla lettura di queste pagine, accompagnata da quella del volume di Josef Blinzler *Il processo a Gesù* (Paideia, Brescia 2001), sono scaturite alcune riflessioni, che ora propongo.

Ponzio Pilato

Nei Vangeli Pilato è descritto come un funzionario che sapeva intervenire in modo brutale quando questo gli sembrava opportuno per difendere gli interessi di Roma, come nel caso dell’eccidio dei Galilei (Lc 13,1), reso ancora più grave per il sacrilegio commesso nel luogo santo del tempio, durante il rito del sacrificio. Questa annotazione risulta coerente con le fonti extra-bibliche su di lui (BLINZLER pp. 229-236).

D’altra parte egli partecipava ad una linea politica ormai collaudata, caratterizzata da una certa tolleranza verso le religioni dei popoli sottomessi: le autorità romane sapevano che questa era una scelta vincente e un fattore non

trascurabile del dominio che Roma esercitava.

Pilato incarnava anche la forza del diritto romano, una forza che nei secoli aveva mostrato i suoi benefici effetti e che rappresentava un’autorità verso la quale anche i popoli sottomessi avevano una certa deferenza; ne è testimone diretto san Paolo, che per sfuggire ai suoi nemici Giudei si pone sotto la protezione del diritto romano (At 22,25 ss.). A Gerusalemme, Pilato rappresentava il più elevato grado di giudizio: anche riguardo alla legge giudaica, pur non avendo competenze sui reati di tipo religioso, che venivano giudicati dal tribunale giudaico, il governatore romano deteneva comunque lo *ius gladii*, ovvero l’autorità esclusiva di comminare la pena di morte; per questo Gesù, dopo essere stato interrogato dal sommo sacerdote, era stato condotto da Pilato (cfr. Gv 18,31).

Di fronte all’imputato Gesù

L’accusa rivolta contro Gesù (essersi dichiarato re dei Giudei) poteva effettivamente rappresentare un delitto politico grave: per la verità Roma riconosceva una certa autorità ad alcuni re regionali - come Erode - ma solo quando erano legittimati da Roma stessa, attraverso una delimitazione precisa delle loro prerogative. L’accusa lasciava intendere, invece, la volontà di Gesù di proclamarsi re con un atto unilaterale che avrebbe contravvenuto agli ordini di Roma; in questo senso poteva effettivamente sfociare in una condanna a morte. Si può dire che la procedura di condurre l’imputato al giudizio del governatore fosse corretta e, nello stesso tempo, essa avrebbe trasferito sull’autorità romana la responsabilità dell’esito della condanna; in un clima politico già ostile ai romani, il “caso Gesù” sarebbe stato risolto senza alcuna conseguenza per il sinedrio. Il “cattivo consiglio” di Caifa (“È conveniente che un uomo solo muoia per il popolo” Gv

18,14) avrebbe potuto così concludersi senza spiacevoli conseguenze per le autorità giudaiche.

Nonostante le premesse e la pressione dei Giudei, però, Pilato non sembra valutare seriamente l'ipotesi accusatoria; al contrario sembra propendere per considerare Gesù un personaggio politicamente innocuo. D'altra parte, l'accusa non era accompagnata da prove o testimonianze precise (venute a mancare già durante l'udienza di fronte al sommo sacerdote) e quindi "sotto l'aspetto degli ordinamenti romani concernenti la giurisdizione e il potere, che rientrano nella sua competenza [di Pilato], non c'era nulla di serio contro Gesù" (RATZINGER, p. 213).

D'altra parte, egli doveva pur dar corso all'istruttoria e perciò pone direttamente a Gesù la domanda contenente il reato di cui era accusato: "Sei tu il re dei Giudei?" (Gv 18,33). Lo fa in modo diretto, perché non essendoci prove o testimonianze a carico, non poteva far altro che provocare una confessione. Sul piano della forma, quindi, si tratta di una domanda di tipo giuridico-forense, del tutto in regola con la procedura; sul piano del contenuto, però, è una domanda di tipo politico, perché la risposta avrebbe riguardato non soltanto un crimine politico, ma anche l'effettiva qualificazione politica dell'imputato. Così diretta e asciutta, però, la domanda sembra far trapelare la scarsa convinzione di Pilato. Fin qui, tuttavia, il processo seguiva il binario previsto.

Il giudice e il re

La risposta di Gesù "Il mio regno non è di questo mondo" (18,36) introduce però subito un cambiamento di piano, che potrebbe addirittura sembrare foriero di una soluzione rapida e incruenta del processo, tanto più che Gesù aggiunge una precisazione che agli occhi di Pilato può suonare una conferma delle sue prime impressioni: "se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei" (ivi). Pilato può ritenere che Gesù non rappresenti un pericolo politico reale, perché non sembra rivendicare un potere politico effettivo, né sembra disporre di alcun apparato militare a sua difesa. Se anche insiste a volersi dichiarare re, sembra proprio del tutto innocuo.

Nello stesso tempo, con questa risposta di Gesù, comincia una deviazione nel corso del processo, che condurrà un po' alla volta Pilato su un terreno a lui sempre meno congeniale e in una situazione in cui il suo potere, sommo e indiscusso sul piano giudiziario, sarà sempre più messo in discussione.

In effetti, la risposta di Gesù potrebbe essere considerata come una sorta di confessione; nello stesso tempo, però, questa "confessione" di Gesù mette Pilato davanti ad una strana situazione: l'accusato rivendica regalità e regno (*basileia*). Ma sottolinea la totale diversità di questa regalità, e ciò con l'annotazione concreta che per il giudice romano deve essere decisiva: nessuno combatte per questa regalità (RATZINGER pp. 213-214).

Si tratta di un modo di intendere la regalità che deve essere risuonato ben strano alle orecchie del governatore, confermando che Gesù non apparteneva al tipo dei soliti ribelli politici, che certamente erano ben conosciuti dalle autorità romane. Inoltre, la "confessione" di Gesù mette in luce un nuovo

aspetto, perché lega la sua regalità alla "testimonianza alla verità" (18,37). È curioso qui che l'evangelista metta in gioco il termine "testimonianza", che sembrerebbe avere un significato forense pertinente alla situazione, ma lo colloca subito su un altro piano semantico, perché riferito non alla verità processuale, ma a una "verità" che, pur non precisata, appartiene certamente a un altro ambito. Che l'imputato adduca una testimonianza dovrebbe in ogni caso essere in riferimento all'imputazione, non alla verità, soprattutto perché in quel frangente, dopo la confessione, una testimonianza avvalorerebbe l'imputazione. L'affermazione di Gesù comporta dunque una torsione semantica di tutti i termini-chiave della procedura. Il processo sta già assumendo un altro significato.

Lo Stato e la verità

È questo il passo del racconto che ha sempre attirato la mia attenzione. Dopo l'affermazione di Gesù sulla testimonianza alla verità, Pilato rimane spiazzato. "Che cos'è la verità?" non è la domanda sarcastica di uno scettico, quella critica di un relativista o quella tragica di un nichilista, nella quale questo o quel filosofo ha creduto di potersi riconoscere; è l'espressione del disorientamento di un uomo di legge che si trova trascinato su un terreno che non è il suo e dove comincia a rendersi conto che la macchina del diritto romano, per quanto ben oleata da secoli e dotata di un'insuperabile potenza, non gli è di alcun aiuto. Ci sono dei piani in cui le istituzioni non hanno strumenti per decidere e agire. Pilato si trova solo, di fronte a un problema che non è più di diritto, ma di coscienza; si trova condotto su un terreno in cui egli non è più il governatore, ma un uomo.

Che alla comprensione di un lettore di oggi, questo punto del racconto possa essere inteso come l'apertura di una cesura tra il piano giuridico-politico, su cui si muove il processo, e il piano antropologico, su cui si colloca il richiamo alla verità, ciò viene in qualche modo confermato dallo stesso Benedetto XVI, il quale introduce qui una sorta di *excursus* attualizzante, che richiama i termini di un dibattito in corso da qualche anno: esso riguarda il problema se lo Stato liberale democratico sia in grado di fondare da se stesso le condizioni normative della propria esistenza e ha rappresentato, questo, il tema di un famoso dialogo avvenuto tra l'allora cardinale Ratzinger e il filosofo tedesco Jürgen Habermas nel 2004 (J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005). Ratzinger lo ripropone in queste domande:

Può la politica assumere la verità come categoria per la sua struttura? O deve lasciare la verità, come dimensione inaccessibile, alla soggettività e invece cercare di riuscire a stabilire la pace e la giustizia con gli strumenti disponibili nell'ambito del potere? Vista l'impossibilità di un consenso sulla verità, la politica puntando su di essa non si rende forse strumento di certe tradizioni che, in realtà, non sono che forme di conservazione del potere?

Ma, dall'altra parte - che cosa succede se la verità non conta nulla? Quale giustizia sarà possibile? Non devono esserci criteri comuni che garantiscono veramente la giustizia per tutti - criteri sottratti all'arbitrarietà delle opinioni mutevoli ed alle concentrazioni del potere? Non

è forse vero che le grandi dittature sono vissute in virtù della menzogna ideologica e che soltanto la verità poté portare la liberazione? (RATZINGER p. 215).

L'uomo e la verità

La domanda di Pilato sembra effettivamente aprire anche una questione tipicamente filosofica. La tradizione del pensiero occidentale si è continuamente misurata con il problema della verità, di come intenderla, di come raggiungerla e di come riconoscerla. Tutta la storia della filosofia, in buona sostanza, è la ricerca di una risposta soddisfacente, che peraltro non riguarda soltanto i filosofi, ma sgorga da un anelito profondo dello spirito umano di ogni tempo e di ogni luogo, come ricorda Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* (nn. 1-3; 25-28).

Ratzinger dipinge molto bene la tensione drammatica di tale ricerca con queste parole:

Verità e opinione errata, verità e menzogna nel mondo sono continuamente mescolate in modo quasi inestricabile. La verità in tutta la sua grandezza e purezza non appare. Il mondo è "vero" nella misura in cui rispecchia Dio, il senso della creazione, la Ragione eterna da cui è scaturito. E diventa tanto più vero quanto più si avvicina a Dio. L'uomo diventa vero, diventa se stesso se diventa conforme a Dio. Allora egli raggiunge la sua vera natura. Dio è la realtà che dona l'essere e il senso. [...]

Possiamo anche dire che dare testimonianza alla verità significa: partendo da Dio, dalla Ragione creatrice, rendere la creazione decifrabile e la sua verità accessibile in modo tale che essa possa costituire la misura e il criterio orientativo nel mondo dell'uomo (RATZINGER pp. 216-217).

Di nuovo, il tema si presta a un'attualizzazione, perché nella civiltà contemporanea la verità è assunta per lo più secondo un'accezione desunta dalla cultura scientifica, certamente capace di ineguagliabili conquiste conoscitive, ottenute proprio sulla base di una delimitazione metodica del campo d'indagine, ma proprio per questo impossibilitata a uno sguardo che oltrepassi tali limiti.

Come uomini moderni, si è tentati di dire: "Grazie alla scienza, per noi la creazione è diventata decifrabile" [...]

Si davvero, nella grandiosa matematica della creazione, che oggi possiamo leggere nel codice genetico dell'uomo, percepiamo il linguaggio di Dio. Ma purtroppo non il linguaggio intero. La verità funzionale sull'uomo è diventata visibile, ma la verità su lui stesso - su chi egli sia, di dove venga, per quale scopo esista, che cosa sia il bene o il male - quella, purtroppo, non si può leggere in tal modo (RATZINGER pp. 217-218).

Per questo oggi la tendenza culturale più diffusa è quella di relegare la religione e la morale, proprio perché non riconducibili ai canoni metodologici delle scienze naturali (osservazioni empiriche, matematizzazione, verifica sperimentale), nel campo delle opzioni soggettive e di negare loro qualsiasi consistenza oggettiva o universale.

Con la crescente conoscenza della verità funzionale sembra piuttosto andare di pari passo una crescente cecità per la 'verità' stessa - per la domanda su ciò che è la nostra vera realtà e ciò che è il nostro vero scopo (RATZINGER p. 218).

Ratzinger ritiene quindi che anche gli uomini di oggi - e non soltanto Pilato - abbiano accantonato la domanda

sulla verità. La conseguenza, però, può essere terribile, perché senza la verità non solo "l'uomo non coglie il senso della vita" ma anche "lascia, in fin dei conti, il campo ai più forti" (Ivi).

Si potrebbe dire che anche questo pericolo è stato segnalato fin dalle origini del pensiero occidentale: in fondo, era già stato visto molto bene da Platone, quando aveva compreso il motivo della condanna di Socrate e aveva indicato la soluzione per una società "giusta", nella quale la giustizia fosse il parametro a cui adeguarsi e non l'esito di un accordo o di una persuasione ottenuta con mezzi più o meno leciti. Un pericolo destinato a ripetersi tragicamente spesso nella storia fino a tempi più vicini a noi. Memore della sua giovinezza vissuta sotto il peso del regime nazista, Ratzinger l'aveva segnalato anche poche pagine prima (cfr p. 215 citata sopra).

La debolezza del governatore

Dopo questa prima parte dell'interrogatorio, a Pilato diventa chiaro ciò che, in linea di principio, egli sapeva già da prima: Gesù non è un rivoluzionario politico, non rappresenta alcun pericolo per il dominio romano, né lui né i suoi seguaci, che sembrano svaniti nel nulla. Egli non ha più motivo per proseguire il processo, tanto meno ritiene plausibile procedere a una condanna. Riconosce di fronte ai Giudei di non trovare alcuna colpa in lui, ma non arriva fino al punto di proscioglierlo e ricorre così a una sorta di tragico "ballottaggio" con Barabba, nella speranza di aprirsi una via onorevole per uscire dall'impasse: un'azione sciagurata, invece, che finisce per ritorcersi contro di lui.

Certo, la condotta di Pilato, da questo momento in poi, sembra perdere quella linearità procedurale seguita fino ad allora: la decisione di far flagellare Gesù rappresenta, infatti, una irregolarità vistosa. Se consideriamo le parole riportate dall'evangelista Luca ("lo punirò e lo rimetterò in libertà" Lc 23,22) bisogna concludere che abbia commesso un atto illecito, se davvero si trattava di un innocente: "egli venne imperdonabilmente meno al proprio dovere di giudice" (BLINZLER p. 296).

La flagellazione e i maltrattamenti che i soldati romani riservano a Gesù sono stati spesso tema di letteratura devozionale, con risvolti in qualche caso di eccessivo compiacimento nella rappresentazione della loro effertezza (si pensi al film *Passion*). Eppure, se si considera la scena con un po' di lucidità - e si pensa a cosa accade ancora oggi, purtroppo, in non pochi tribunali e nelle carceri di mezzo mondo - non c'è da meravigliarsi che i soldati romani abbiano scaricato su Gesù tanta violenza e crudeltà, anche a prescindere da una specifica malvagità rivolta alla sua persona particolare: chissà quanti altri malcapitati essi hanno trattato allo stesso modo.

Ecce homo

L'espressione usata da Pilato ha assunto nella tradizione e nella coscienza comune un valore emblematico, condensando in sé tutta la passione di Gesù: si pensi alle innumerevoli opere d'arte che ne portano il titolo. Nel racconto dell'evangelista Giovanni essa ha certamente questo significato. Tentando ancora una volta di collocarci dal punto di vista

del governatore, forse quelle parole avevano per lui un significato molto semplice: un invito rivolto agli astanti a constatare le condizioni in cui era ridotto Gesù. Possiamo supporre che egli sia rimasto sconvolto dalla figura di quest'uomo percosso e sfigurato dalla flagellazione. Forse sperava nella compassione di coloro ai quali lo stava mostrando; forse coltivava l'illusione che si accontentassero dei maltrattamenti e dell'umiliazione che gli erano stati inflitti fino a quel momento: si sarebbe potuto così concludere tutto prima dell'irreparabile e senza che la condotta giudiziaria ne uscisse macchiata. Un ultimo tentativo per accontentare i nemici di Gesù da una parte e salvare l'integrità della giustizia romana dall'altra. Ma è un tentativo destinato a un tragico totale fallimento.

Nell'equilibrio della struttura narrativa voluta dall'evangelista, le parole "*ecce homo*" lasciano intendere, tuttavia, un significato molto più profondo, che accenna alla portata universale e decisiva che sta per avere l'evento. Riguardo a questo, Ratzinger sottolinea due aspetti:

Ecce homo - questa parola acquisisce spontaneamente una profondità che va al di là del momento. In Gesù appare l'essere umano come tale. In Lui si manifesta la miseria di tutti i colpiti e rovinati. Nella sua miseria si rispecchia la disumanità del potere umano, che schiaccia così l'impotente. In Lui si rispecchia ciò che chiamiamo "peccato": ciò che l'uomo diventa quando volge le spalle a Dio e prende autonomamente in mano il governo del mondo.

Ma è vero anche l'altro aspetto: a Gesù non può essere tolta la sua intima dignità. Resta presente in Lui il Dio nascosto. Anche l'uomo percosso ed umiliato rimane immagine di Dio. Da quando Gesù si è lasciato percuotere, proprio i feriti e i percossi sono immagine del Dio che ha voluto soffrire per noi. Così, nel mezzo della sua passione, Gesù è immagine di speranza: Dio sta dalla parte dei sofferenti (RATZINGER p. 224).

E così le parole che forse sono sgorgate dalla bocca di Pilato in un moto di spontanea compassione, possono assurgere a un valore cristologico e antropologico ben più ampio, riassumendo in loro il mistero della passione di Gesù che diventa salvezza per l'umanità. Come se si nascondesse in loro una misteriosa e inconsapevole valenza profetica, analoga a quella riconosciuta dall'evangelista al "cattivo consiglio" di Caifa.

Ma l'esposizione di Gesù produce l'effetto opposto a quello sperato da Pilato. Nelle grida dei Giudei si profila di fatto una sostituzione all'autorità legale del governatore: è la folla ora a ricoprire il ruolo del giudice e ad emettere la sentenza: "Noi abbiamo una Legge e secondo la Legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio" (Gv 19,7). Ora però emerge quello che all'inizio a Pilato era stato nascosto: l'accusa vera non è quella politica, presentata solo strumentalmente per convincere il governatore che il caso fosse di pertinenza della giurisdizione romana; ora si tratta di un delitto contro la religione ebraica e non più di un delitto politico. Pilato avrebbe così un'insperata possibilità di rigettare la sua competenza a giudicare e di sbarazzarsi di un imputato che sta diventando molto scomodo: infatti, non spetterebbe all'autorità giudiziaria romana procedere contro l'imputato di un delitto contro

la religione; caso mai, le spetterebbe solo di sanzionare ed eseguire la condanna a morte (*ius gladii*) che dovrebbe però essere emessa dal tribunale giudaico. La situazione dunque è sempre più ingarbugliata: a Pilato viene chiesto di sostituirsi a un tribunale giudaico e giudicare come se egli fosse un membro del sinedrio, cosa che ovviamente non potrebbe fare.

La reazione di Pilato però non è quella che si aspetterebbe un lettore moderno, che ha avuto a che fare con le regole del diritto e della burocrazia oggi in vigore: egli avrebbe potuto rifiutare il processo, adducendo tutti i motivi legittimi che, a norma della legge romana, rendevano il caso non di sua competenza. Invece, altro è quello che passa per la sua mente: "ebbe ancora più paura" (Gv 19,8). Strana reazione per l'uomo più potente di Gerusalemme, solidamente sorretto da un apparato politico e militare poderoso. Il comparativo suggerisce al lettore che Pilato avesse già cominciato ad avere paura in precedenza: Ratzinger ritiene che qui non si tratti soltanto di una reazione di paura di fronte ai Giudei e alla loro tracotanza, ma che si tratti di una sorta di timore superstizioso, o del sentimento del "numinoso" di fronte al divino. Con una delicatezza inconsueta, se si tiene conto del tradizionale disprezzo rovesciato da sempre contro la pavidità di Pilato, egli prova ad immedesimarsi nel governatore:

Penso che si debba tener conto di questa paura in Pilato: c'era forse veramente qualcosa di divino in quest'uomo? Condannandolo si metteva forse contro una potenza divina? Doveva forse aspettarsi l'ira di tali potenze? Penso che il suo atteggiamento in questo processo non si spieghi soltanto in ragione di un certo impegno per la giustizia, ma proprio anche in base a queste idee (RATZINGER p. 220).

Pilato di fronte alla propria libertà

Il romano è ormai condotto a un confronto che si svolge su un terreno per lui incomprensibile, di cui percepisce oscuramente quanto acutamente la pericolosità. Come tutti gli uomini quando hanno paura, anch'egli reagisce affidandosi a quella che è la forza per lui più usuale, il suo potere, che ostenta con falsa sicurezza di fronte a Gesù: "Non sai che ho il potere di metterti in libertà e il potere di metterti in croce?" (Gv 19,10). È il potere giuridico-politico, proveniente dall'apparato romano e spettante al suo ufficio politico-amministrativo; Pilato però sottolinea di possedere anche un ampio margine di discrezionalità, come se in questo modo cercasse di recuperare la forza della sua persona. Invece, si tratta di un ultimo tentativo di mascherare la sua debolezza: forse egli si sente già sconfitto e tenta un'ultima chance, per ottenere una vittoria almeno sulla resistenza dell'imputato e ottenere una confessione processualmente valida che sblocchi la situazione.

In questa scena, proprio perché tale potere viene sbandierato di fronte alla presenza, almeno intravista, di Dio, si viene a creare una contrapposizione tra i due poteri: quello di Pilato, ormai inefficace, e il potere "dall'alto" che Pilato non può riconoscere e che però adesso si rivela come l'unico effettivo.

La risposta di Gesù ("Tu non avresti alcun potere su di

me, se ciò non ti fosse stato dato dall'alto. Per questo chi mi ha consegnato a te ha un peccato più grande" (Gv 19,11) non è in primo luogo un'affermazione di "teoria politica", come è stata più volte intesa nella storia della cristianità, ma è riferita al caso concreto (cfr. "su di me"). In questo modo, Pilato viene dichiarato sottoposto a un potere superiore, quello di Dio, diverso da quell'unico potere che egli era abituato a riconoscere, quello di Cesare; e di fronte a lui, Gesù si pone come rappresentante di tale potere superiore. Nello stesso tempo, l'affermazione di Gesù attribuisce a Pilato una responsabilità irrevocabile, perché attribuisce a lui un potere effettivo, non politico, ma morale, ossia quello di decidere cosa fare di lui; all'improvviso, si apre di fronte al funzionario romano una prospettiva che forse egli non aveva mai prima conosciuto: la responsabilità della *libertà* di prendere una decisione che ha conseguenze sulla vita di un altro uomo.

In qualche modo deve essersi reso conto che forse avrebbe potuto riscattare se stesso o semplicemente rendere onore al diritto romano, perché "da quel momento Pilato cercava di metterlo in libertà" (Gv 19,12). L'annotazione dell'evangelista "da quel momento" potrebbe forse intendere il travaglio interiore nel quale si trovava il governatore; un travaglio registrato anche dall'evangelista Matteo, che però lo attribuisce alla moglie (Mt 27,19).

Ma ancora una volta, Pilato è messo alle corde, questa volta da un ricatto un po' volgare ma efficace: "Se liberi costui, non sei amico di Cesare! Chiunque si fa re si mette contro Cesare" (ivi). In effetti Pilato non godeva di buona considerazione presso Tiberio ed era già stato censurato per episodi precedenti di abusi contro i Giudei e i Samaritani (cfr. BLINZLER pp. 229-236); si apre quindi per lui la prospettiva concreta che una segnalazione inviata dai Giudei all'imperatore lo faccia cadere in disgrazia. In questa eventualità, la macchina dell'organizzazione politica di Roma potrebbe rovesciarsi contro di lui e da suo sostegno potente trasformarsi nella sua irrimediabile rovina, dalla quale non avrebbe alcuna speranza di salvarsi.

La catastrofe

Così al governatore non resta che concludere il processo, sedendo nel tribunale e quindi dando corso formale alla condanna. In questa ultima scena, Pilato abbandona qualsiasi velleità ironica: è del tutto serio quando presenta "ecco il vostro re!" (Gv 19,14).

Ma il travaglio interiore di Pilato non è ancora finito: un ultimo sussulto lo spinge a rinfacciare ai Giudei: "Metterò in croce il vostro re?" (v. 15). È l'ultimo tentativo per salvare Gesù. La risposta che ottiene ("non abbiamo altro re che Cesare") ha un suono tremendo, che, con la sua menzogna, rivela tragicamente al governatore la trappola

nella quale egli è stato attirato e nella quale ha trovato la sua sconfitta; è una risposta che sconfina quasi nella bestemmia, perché sulla bocca di un Giudeo l'attribuire la regalità a Cesare ha il senso di un'abiura. Del resto, Pilato sa bene che cosa pensino i Giudei di Roma e di Cesare e questa frase certamente suona per lui come una tragica beffa.

L'evangelista chiude la scena dicendo che "lo consegnò loro perché fosse crocifisso" (Gv 19,16), senza neppure specificare a chi: in fondo ciò che importa è il "consegnò", che inchioda l'esito della decisione di Pilato e apre il corso successivo degli eventi esattamente con le parole con cui era stato annunciato dalle Scritture, come se Pilato ne fosse diventato un esecutore senza conoscerle. Dall'altra parte, sta un collettivo generico e indistinto "loro", in cui non ha più importanza distinguere l'uno o l'altro.

Il governatore, a quanto riportano le fonti extra-bibliche, nonostante tutto non sembra aver imparato la lezione da questo processo: qualche anno più tardi, infatti, agì con tal brutalità contro i Samaritani al punto da doverne rendere conto all'imperatore (BLINZLER pp. 232-234). Egli si trovò così coinvolto in un'altra contraddizione: pur avendo evitato il rischio di una denuncia a Tiberio per il caso del processo a Gesù, finì ugualmente destituito e costretto a rientrare a Roma; dopodiché le sue tracce si perdono, avvolte nella leggenda di una fine suicida, non confermata da riscontri storici.

Un monito amaro

A lato del suo valore storico, la vicenda giudiziaria condotta da Pilato può essere interpretata, a mio parere, anche come una parabola morale, dal significato molto attuale. Essa ci insegna che, se l'uomo non è capace di riconoscere la verità e rispondere al suo appello, anche la civiltà giuridica più raffinata e il sistema giudiziario più obiettivo, com'erano quelli romani dell'epoca, possono tragicamente rovesciarsi nella più atroce ingiustizia. Anche la più schietta ragione giuridica può fallire clamorosamente e da sola non basta ad attuare la vera giustizia, perché questa non può essere disgiunta dalla verità, come ci ricorda chiaramente Benedetto XVI nella sua enciclica *Caritas in veritate*.

E la domanda del governatore "Che cos'è la verità?" sembra un monito involontario a ricordare che la verità non si accontenta di essere conosciuta intellettualmente, ma chiede di essere messa in pratica: chiede di *fare* la verità.

* Testo rivisto dall'Autore della relazione tenuta presso il Centro Pattaro il 20 ottobre 2011 nell'ambito del ciclo "Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione. Invito alla lettura".



“VERGINE MADRE, FIGLIA DEL TUO FIGLIO”: TEOLOGIA E DEVOZIONE MARIANA

Ylenia Venzo

La figura della Vergine Maria così come emerge dai versi della *Comoedia*, con i tratti salienti, le caratteristiche e la funzione all'interno del poema che le vengono attribuite di volta in volta da Dante, rappresenta una realtà testuale in cui si fondono e “dialogano” punti di contatto e tratti di discontinuità fra la rappresentazione originale di Maria che ci viene offerta da Dante e la tradizione mariana contemporanea e precedente al poeta.

Nella nostra analisi, procederemo adottando due punti di vista diversi, anche se intimamente connessi e tali da integrarsi a vicenda: dapprima ci soffermeremo su alcuni dei luoghi testuali all'interno del poema in cui è presente la Vergine, cercando di ricostruire la funzione del personaggio di Maria nell'impianto della *Comoedia* e il significato che le viene assegnato da Dante. Successivamente, invece, cercheremo di illustrare più specificamente le modalità espressive utilizzate da Dante per caratterizzare e descrivere il suo personaggio, con l'intenzione di cogliere come queste interagiscono in una sorta di “dialogo aperto” con la tradizione teologica e di devozione mariana nella quale è maturata l'esperienza spirituale, e insieme espressiva, dantesca.

1. Significato e caratteristiche del personaggio della Vergine Maria all'interno del poema

Il passo più noto all'interno della *Comoedia* fra quelli che hanno come “protagonista” la Vergine Maria è sicuramente la preghiera che nel XXXIII canto del *Paradiso* le viene rivolta da san Bernardo. I 39 versi (*Pd* XXXIII 1-39) sintetizzano nel modo più compiuto la concezione mariana di Dante e, di riflesso, i tratti che caratterizzano la sua presenza all'interno del poema.

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.

Nel ventre tuo si raccese l'amore,
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore.

Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giuso, intra' mortali,
se' di speranza fontana vivace.

Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia e a te non ricorre
sua disianza vuol volar sanz'ali.

La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiato
liberamente al dimandar precorre.

In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna

quantunque in creatura è di bontate.

Or questi, che da l'infima lacuna
de l'universo infin qui ha vedute
le vite spiritali ad una ad una,
supplica a te, per grazia, di virtute
tanto, che possa con li occhi levarsi
più alto verso l'ultima salute.

E io, che mai per mio veder non arsi
più ch'i' fo per lo suo, tutti miei prieghi
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,
perché tu ogne nube li dislegghi
di sua mortalità co' prieghi tuoi,
sì che 'l sommo piacer li si dispieghi.

Ancor ti priego, regina, che puoi
ciò che tu vuoi, che conservi sani,
dopo tanto veder, li affetti suoi.

Vinca tua guardia i movimenti umani:
vedi Beatrice con quanti beati
per li miei prieghi ti chiudon le mani!

Assumendo come punto di partenza della nostra analisi questi versi, possiamo riconoscere tre tratti principali e, di conseguenza, un triplice ruolo che Dante attribuisce alla Vergine all'interno del poema. Innanzitutto, Maria si presenta come destinataria, designata da Dio *ab aeterno* (*termine fisso d'eterno consiglio*), di una grazia particolare che la rende *alta più che creatura* e che si esprime in tutta evidenza nella celebrazione che ne fa san Bernardo, quando afferma *in te s'aduna/quantunque in creatura è di bontate*. A questa formulazione dello speciale status di grazia di Maria come *exemplum* compiuto di ogni virtù che possa essere espressa da una creatura, dà una potente rappresentazione la sequenza di luoghi testuali che, nel corso del *Purgatorio*, la vedono protagonista, come primo degli esempi di tutte le virtù contrarie al peccato che di volta in volta si espia nelle sette cornici del Monte purgatorio. Per due volte, nel caso dell'umiltà¹ e della castità², l'esemplarità di Maria è tratta dal racconto evangelico dell'annunciazione, in altri due casi, esempio di carità³ in contrapposizione all'invidia e di temperanza⁴ rispetto alla gola, il riferimento è all'episodio delle nozze di Cana; negli altri casi vengono, invece, presentati la visitazione di Maria alla cugina Elisabetta (*exemplum* di sollecitudine⁵), il rimprovero contenuto rivolto dalla Madre a Gesù, ritrovato fra i dottori del Tempio (mansuetudine⁶) e la Natività (esempio di povertà⁷ contrapposta all'avarizia).

Il primato di Maria fra tutte le creature le conferisce uno speciale status anche fra i beati del Terzo Regno: è, infatti, grazie alla sua opera di corredentrice se l'uomo, riscattato dal peccato originale, ha potuto accedere al Paradiso: *Nel ventre tuo si raccese l'amore/ per lo cui caldo ne l'eterna pace/ così è germinato questo fiore*. La Vergine, pur condividendo pienamente la condizione di

beatitudine degli altri spiriti che godono della visione e della vicinanza di Dio nell'Empireo, è però *la reginal/ di cui questo regno è suddito e devoto*⁸ e Dante, seguendo una tradizione affermatasi in ambiente cavalleresco popolare e riprendendo un tema molto caro alle arti figurative a partire dal XII secolo, non rinuncia a rappresentarci nella grandiosa visione di Paradiso XXXI⁹ la maestà di Maria, *pacifica orifiamma che nel mezzo s'avviva*, luce più vivida fra le luci angeliche *festanti*. La grazia che ne ha fatto la Madre di Dio, inoltre, le dona una particolare "somiglianza" con il Divin Figlio e quindi, ancora una volta nelle parole del suo fedel Bernardo, la luce di cui lo spirito di Maria è rivestito è *la faccia ch' a Cristo/ più si somiglia* e la visione della sua luce sfolgorante è per Dante quanto di più vicino alla visione finale di Dio, che si preannuncia ormai imminente: *la sua chiarezza/ sola ti può disporre a veder Dio*¹⁰.

Il secondo tratto che definisce il personaggio della Vergine e, insieme, ci fornisce indicazione sulla concezione dantesca della figura di Maria si ricollega al suo ruolo, tradizionale tanto nella teologia quanto nella devozione cristiana, di massima interceditrice delle preghiere degli uomini presso Dio. Ottenere l'intercessione di Maria presso Dio perché a Dante venga concessa la grazia della visione è innanzitutto lo scopo della preghiera di san Bernardo che, però, le riconosce questo ruolo in termini ben più generali: *Donna, se' tanto grande e tanto vali,/ che qual vuol grazia e a te non ricorre/ sua disianza vuol volar sanz'ali*. E questo è anche il ruolo che più di ogni altro Maria è chiamata da Dante ad assolvere nella struttura narrativa della *Comoedia*: all'inizio dell'esperienza ultraterrena del protagonista della *Commedia*, infatti, è Maria che, indicata da Virgilio come la *Donna Gentile* che in cielo si compiange per la sorte di Dante, viene liberamente in suo soccorso inviando Beatrice a Virgilio stesso chiedendogli di aiutare il poeta fiorentino ad intraprendere il cammino verso la salvezza. E, allo stesso modo, quasi a chiudere il cerchio, compiuto il passaggio per tutti i tre regni dell'Oltretomba, Dante, ormai giunto all'Empireo e alla fine del suo viaggio, non potrà prescindere dall'intervento di Maria per ottenere la grazia straordinaria della Visione di Dio:

Veramente, ne forse tu t'arretti
movendo l'ali tue, credendo oltrarti,
orando grazia conven che s'impetri,
grazia da quella che puote aiutarti;
e tu mi seguirai con l'affezione,
sì che dal dicer mio lo cor non parti¹¹.

Da questa azione salvifica e dalla particolare misericordia che caratterizza tradizionalmente la figura di Maria nei confronti dei suoi fedeli discende direttamente il terzo tratto caratteristico della Vergine nella *Comoedia*: il suo essere destinataria di preghiera da parte degli uomini, delle anime espianti e finanche dei beati. Oltre al caso che costituisce il punto di partenza della nostra analisi, cioè la preghiera di san Bernardo nel canto finale del poema, ci sono almeno altri due casi che vanno sicuramente citati. Il primo è rappresentato dal racconto che Bonconte di Montefeltro, sollecitato da Dante, fa della

propria morte nel canto V del *Purgatorio*: *Quivi perdei la vista, e la parola/ nel nome di Maria finì*: episodio nel quale il solo nominare la Vergine in punto di morte per esprimere il proprio pentimento e la propria conversione assicura a Bonconte la salvezza dell'anima¹². L'altro, fra i molti passi testuali che potremmo citare al proposito, ci porta in Paradiso, nel Cielo delle Stelle Fisse, in uno dei passi più suggestivi e fondamentali per capire la rappresentazione della Vergine Maria che ci consegna Dante. Nel canto XXIII del *Paradiso*, subito dopo il trionfo di Cristo e la sua ascesa all'Empireo, tocca a Maria *trionfare* accompagnata dalla lode che le tributa l'Arcangelo Gabriele e dal dolcissimo canto dei beati che seguono la sua salita all'Empireo intonando l'inno di lode *Regina Coeli*. In questo momento, dottrinalmente cruciale e stilisticamente fra i più elevati dell'intero poema, Dante ci regala una delle rarissime notazioni autobiografiche del poema, inserendo anche se stesso fra i devoti di Maria, *il bel fior ch'io sempre invoco/ e mane e sera*.

2. Le modalità espressive della rappresentazione di Maria

Per quanto riguarda le modalità della rappresentazione, già da quanto detto su *Paradiso XXIII* così come dagli *exempla* disseminati lungo il *Purgatorio*, possiamo notare come la rappresentazione che il poeta fa di Maria sembra convergere sulla sua esperienza di maternità, e soprattutto sul mistero dell'incarnazione in cui la Vergine di Nazareth ha giocato un ruolo di assoluta protagonista: *Tu se' colei che l'umana natura/ nobilitasti sì, che 'l suo fattore/ non disdegnò di farsi sua fattura*. Il mistero dell'incarnazione, infatti, costituisce per Dante, e nella sua rappresentazione della figura di Maria in particolare, il momento cruciale nel processo di redenzione dell'umanità, l'aspetto che più di ogni altro la caratterizza, molto più dell'atteggiamento di inesprimibile e insuperabile dolore davanti alla morte del Figlio in croce, scena non a caso rievocata una volta soltanto nell'ambito della *Comoedia* (*che poco/ più alla croce si cambiò Maria*¹³). Il pianto di Maria, il dramma della Passione di Cristo in cui si fondono il dolore della Madre e la partecipazione del fedele per la miserabile sorte toccata al Figlio di Dio, spesso rappresentata con toni fortemente drammatici e toccante emotività, erano stati oggetto privilegiato, invece, per la letteratura devozionale che, a partire da una tradizione legata al francescanesimo, nel XIII secolo aveva espresso nelle *Laudes* i suoi frutti più compiuti.

La figura di Maria, così come quella di molti altri personaggi che compaiono nel *poema sacro*, viene, invece, colta e rappresentata da Dante nel momento decisivo della sua esperienza terrena, che il poeta identifica con l'Annunciazione¹⁴. Oltre ai passi già citati di *Pg XI*, *Pg XXVI* e *Pd XXIII*, non possiamo assolutamente dimenticare la scena nella quale la gloria di Maria Vergine viene mostrata nel modo più chiaro a Dante e, di conseguenza, al suo lettore, dove l'impianto scenografico pare una "ripresa celeste" di quanto avvenne sulla terra con l'Arcangelo Gabriele, *quello amor che primo li discese,/ cantando "Ave Maria, gratia plena",/ dinanzi a lei le sue ali distese*¹⁵.

La figura della Vergine Maria che, come viene fatto fine-

mente notare da Mario Fubini¹⁶, non viene mai descritta oltre il suo essere luce viva, nella rappresentazione dantesca si arricchisce di una profusione di immagini e metafore, nell'utilizzo delle quali Dante sembra rifarsi ampiamente agli stilemi fissi in uso nella tradizione, riuscendo però a rinnovarli in funzione delle peculiarità del suo personalissimo linguaggio poetico. Nella ripresa che Dante fa dei temi tradizionali, Maria viene ad essere, per esempio, *fiore e rosa, stella viva e stella mattutina, zaffiro che s'inzaffira*, ecc. Ma il poeta nella rappresentazione della Donna più *alta* fra tutte le donne, non rinuncia neppure alla ripresa di espressioni e stilemi che non faticiamo a riconoscere come propri della tradizione poetica d'amore trobadorica e stilnovista. In particolare, possiamo leggere in questi termini la frequente ripresa di termini propri dell'esperienza amorosa, quali *Amore*, l'espressione *innamorato sì che par di foco* (riferito all'Arcangelo Gabriele in Pd XXXII 105) o *l'arder d'Amor per la Regina del Cielo* di san Bernardo.

Ma soprattutto andrà riletta in questi termini la ripresa della poetica dello sguardo che tanta parte aveva avuto nell'esperienza poetica dei grandi maestri di Dante, Guido Guinizzelli e Guido Cavalcanti, che trova una sublime rimodulazione nello sguardo di Maria, la quale, con gesto assolutamente speculare a quello compiuto da san Bernardo alla fine del canto XXXI (da Dante a Maria), raccoglie con lo sguardo la preghiera che le viene rivolta

e, in virtù del suo speciale legame col Creatore, con lo sguardo stesso la rivolge a Dio:

Li occhi da Dio dilette e venerati,
fissi ne l'orator, ne dimostraro
quanto i devoti prieghi le son grati;
indi a l'eterno lume si drizzaro,
nel qual non si dee creder che s'invii
per creatura l'occhio tanto chiaro¹⁷.

¹ Pg X 28-45.

² Pg XXV 128.

³ Pg XIII 28-30.

⁴ Pg XXIII 142-144.

⁵ Pg XVIII 100.

⁶ Pg XV 85-93.

⁷ Pg XX 19-24.

⁸ Pd XXXI 116-117.

⁹ Pd XXXI 118-138.

¹⁰ Pd XXXII 85-87.

¹¹ Pd XXXII 145-150.

¹² Pg V 100-101.

¹³ Pg XXXIII 5-6.

¹⁴ La concezione dell'annunciazione come uno dei momenti cruciali della Storia era al tempo di Dante ampiamente diffusa e universalmente condivisa: basti pensare che a Firenze, per esempio, l'anno veniva fatto iniziare il 25 marzo o al fatto che Venezia aveva fissato nella tradizione la propria data di fondazione proprio il 25 marzo.

¹⁵ Pd XXXII 88-113.

¹⁶ M. FUBINI, *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966.

¹⁷ Pd XXXIII 40-45.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

M. CASSESE, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, Stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, EUT, Trieste, 2009.

Il volume, recente acquisizione della biblioteca del Centro, trae spunto dalle difficoltà che attualmente caratterizzano la convivenza fra maggioranza e minoranze religiose ed etniche nel nostro Paese ed in Europa, rispetto alle quali "Stato e Chiesa, governanti e rappresentanti della religione di maggioranza sono frequentemente disorientati" (p. 15), per un'analisi "rigorosamente storica" delle modalità con cui, in età moderna, la Chiesa cattolica e gli Stati, specificamente quelli del Nord Italia, hanno impostato il rapporto con i gruppi minoritari (in particolare protestanti, ma anche ebrei, ortodossi e musulmani e, per quanto riguarda le minoranze etniche, dei Rom e Sinti). Ciò per verificare "se il frequente atteggiamento ostile della popolazione italiana non venga forse da più lontano nel tempo" (p. 17). L'analisi parte dalla fase più buia del rapporto fra la Chiesa e il mondo non cattolico, in cui la variegata presenza eterodossa nel Nord Italia venne combattuta con intransigenza e ferocia, in particolare attraverso l'opera della "santa" Inquisizione. Per lucida scelta politica, e probabilmente anche per paura rispetto al nuovo e al diverso, in questo periodo la Chiesa cattolica mostra "non il volto di 'madre misericordiosa' (...) ma quello di matrigna implacabile, che

punisce e dà perfino la morte" (p. 49). In tutto il nord Italia ai componenti delle minoranze religiose, ed in particolare ai riformati, si aprono tre opzioni: l'abiura (scelta, secondo i dati forniti, da 70-80 mila persone); la fuga; ovvero la dissimulazione "nicodemitica" dei propri convincimenti. Nel XVII secolo l'atteggiamento si fa meno rigido, ed il proselitismo si esplica piuttosto attraverso un'opera di formazione ed avvicinamento volontario alla fede: emblematica a questo riguardo l'attività del vescovo Gregorio Barbarigo, titolare delle diocesi di Bergamo e Padova nella seconda metà del Seicento. Peraltro, ancora in quest'epoca l'anabattista Asuero Bispinch, ricoverato all'ospedale di Bologna, avendo rifiutato di confessarsi fu dapprima imprigionato per quattro anni e poi, vista la sua perdurante risoluzione di non abiurare, arso al rogo. È poi del 1747 l'abiura in punto di morte della giovane luterana Clara Stifater, anch'essa con ogni probabilità dovuta non tanto ad un autentico convincimento quanto, piuttosto, alle pressioni del medico e del religioso che se ne presero cura all'ospedale nell'ultima fase della sua vita (viveva infatti ancora il divieto per i medici di curare chi non si fosse confessato dopo la terza visita).

L'opera poi apre una panoramica sulla progressiva affermazione, nel corso del XVIII secolo, del principio della tolleranza (non ancora vera libertà) religiosa nei vari stati europei, concentrandosi in particolare sul ruolo di Giuseppe II d'Austria. La sua "Patente di tolleranza", del 1791, prevedeva la possibilità per taluni culti acattolici di essere

praticati in forma privata, con varie limitazioni e comunque con l'obbligo di versare al parroco cattolico (che svolgeva in questo caso anche un ruolo di funzionario civile) dei "diritti di stola" per l'espletamento di particolari atti. Delle difficoltà nell'applicazione di queste regole si presentarono in Lombardia: lo testimonia la vicenda relativa al rifiuto del battesimo al figlio neonato di François Louis Blondel (futuro suocero di Alessandro Manzoni), nonché della mancata sepoltura in cimitero del piccolo e della madre, morta di parto. I profili della nuova disciplina che suscitavano le maggiori perplessità nelle gerarchie ecclesiastiche, pur nella varietà delle posizioni, erano del resto proprio quelli relativi a battesimi e sepolture (con l'ulteriore, delicata questione, per i primi, del se la funzione di padrini potesse essere affidata, o meno, a dei non cattolici). L'ultima parte del lavoro riguarda l'atteggiamento tenuto nei confronti degli "zingari". Già nel Duecento un editto della Repubblica veneta li etichettava come "gaiuffi", cioè gaglioiffi, imbroglioni, vietando loro di fare ingresso in città ed agli osti di dare loro albergo. Questo stesso atteggiamento di rigetto per un popolo collettivamente considerato ladro e dedito alle truffe è comune al Ducato di Milano e si perpetua nei secoli, anche sotto gli Asburgo. L'atteggiamento della Chiesa si presenta "in sintonia perfetta" con quello statale appena richiamato (p. 209): valgono per questi gruppi forti restrizioni rispetto alla celebrazione del battesimo, alla possibilità di fare da padrino, al matrimonio, alla sepoltura in cimitero. D'altro canto, nel Nord Italia la cura pastorale nei loro confronti è, fino a tutto l'Ottocento, mancante, a differenza di quanto avviene nel Meridione. Nelle conclusioni Cassese ricorda la radicale evoluzione che ha portato, oggi, da un lato al pieno coinvolgimento della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico, e dall'altro ad una sua specifica attenzione verso i nomadi, grazie anche al cruciale passaggio del Concilio Vaticano II. Il volume è il frutto dell'aggiornamento di una serie di articoli precedentemente pubblicati, e ciò contribuisce a spiegarne il carattere non sistematico; proprio questo tratto ne consente però una lettura agevole anche ad un pubblico non specialistico. Esso offre un efficace spaccato dei rapporti fra Chiesa, Stati europei e minoranze nel periodo di riferimento, e vari spunti di riflessione sulla complessa realtà odierna, in cui pure il principio della libertà religiosa appartiene al patrimonio consolidato degli ordinamenti statali europei e viene dalla Chiesa cattolica non solo riconosciuto (v. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 2) ma anche propugnato come "via per la pace" (così il titolo del messaggio di Benedetto XVI in occasione della 44ª Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 2011).

Serena Forlati

R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, (gdt 348), Queriniana, Brescia 2011.

Tra le opere che reagiscono al diffondersi di un ateismo su base scientifica, questa si distingue perché l'Autore,

teologo e filosofo, docente all'Università Humboldt di Berlino, ha vissuto gran parte della sua vita nel regime comunista della DDR e ha avuto quindi un'esperienza diretta dell'ateismo diventato carattere distintivo di un intero sistema culturale.

Il libro è direttamente rivolto a contestare le tesi contenute in due celebri opere di Richard Dawkins (*Il gene egoista* e *L'illusione di Dio*), nelle quali lo scienziato mette in campo le dottrine evoluzionistiche per sostenere una visione materialistica ed atea e auspica la fine della religione, di quella cristiana in particolare; si tratta di opere ormai ben note anche in Italia, perché citate abbondantemente nei pamphlet di autori nostrani come Odifreddi, Plevani e Giorello. Pur avendo un obiettivo molto circoscritto, questo libro di Schröder rappresenta, però, un utile contributo per approfondire lo sguardo critico con cui il credente deve affrontare il dialogo, necessario ma spesso arduo per la rigidità della controparte, con i sostenitori (in alcuni casi sarebbe forse meglio dire propagandisti) dell'ateismo fondato su dottrine evoluzionistiche.

Schröder svolge le sue argomentazioni su tre piani: un piano propriamente apologetico, sia pure culturalmente raffinato, in cui mostra che le accuse rivolte da Dawkins alla religione sono frutto di semplificazione e astrazione, di una conoscenza superficiale dei fenomeni religiosi in generale e del cristianesimo in particolare; un piano filosofico-teoretico, in cui attribuisce a Dawkins due errori teoretici, ossia di assolutizzare la scienza e di introdurre surrettiziamente una pseudo-metafisica; un piano metodologico, quando imputa a Dawkins prima di tutto l'incongruenza di sostenere da un lato un'antropologia fondata su un determinismo genetico, e dall'altro di rivendicare all'uomo la possibilità e il diritto di ribellarsi a tale determinismo, e quando osserva che Dawkins, auspicando che le religioni cessino di esercitare la loro influenza nefasta sugli uomini spingendoli a odiarsi e combattersi in nome di entità (divinità) inesistenti, invoca parallelamente una "cospirazione delle colombe" apportatrice di convivenza pacifica, ma non ne sa trovare un fondamento materialmente ed empiricamente determinabile.

Schröder vuole anche rispondere all'accusa che il Cristianesimo sia la religione più sanguinosa di tutti i tempi; per questo egli osserva che non è possibile stabilire un nesso costitutivo tra Cristianesimo e violenza: nel NT, accettato come istanza critica del Cristianesimo, non sono riconoscibili tendenze alla violenza e l'intolleranza e le persecuzioni contro gli eretici, che effettivamente infangano la storia del Cristianesimo, non sono riconducibili semplicemente alla pretesa della fede cristiana di possedere in modo esclusivo la verità, ma sono dovute a condizioni aggiuntive di carattere prettamente storico. Sviluppando queste argomentazioni, Schröder avanza una tesi che rappresenta, a mio parere, uno dei punti più interessanti del libro: "fu la distinzione cristiana tra potere spirituale e potere temporale, a cui corrisponde la distinzione tra diritto canonico e diritto civile, a far sì che l'idea stoica di un diritto basato sulla ragione, non bisognoso di alcuna particolare rivelazione divina (diritto naturale: cfr. Rom 2,14 ss.), potesse affermarsi in Europa" (p. 258). Una tesi per certi aspetti provocatoria, soprattutto nei confronti

della vulgata dell'ateismo neo-illuministico oggi in voga, ma che forse richiederebbe una trattazione apposita, adeguatamente articolata e suffragata da dati.

Dalle pagine del libro si può desumere, perciò, che il fanatismo scientifico non è in grado di liquidare la religione, a dispetto di quanto molti si augurano: ciò è confermato anche dalla testimonianza di Schröder, riguardante i decenni vissuti sotto il regime comunista della DDR. Esso però non solo alimenta l'intolleranza, ma viene meno anche a quel rigore critico della ragione, che rappresenta una delle conquiste culturali più rilevanti del pensiero europeo.

Il libro alterna sovente documentate argomentazioni con espressioni cariche d'ironia, con uno stile poco consueto nella letteratura teologica europea, che obbliga il lettore italiano ad abbandonare le sue abitudini. Da questa particolarità, però, traspare più vividamente la testimonianza di un acceso coinvolgimento personale oltre che teoretico dell'autore e si può così intuire la sofferenza di chi ha dovuto subire per decenni un ateismo pervasivo e del tutto privo di quell'apparente eleganza accademica di cui si ammantano gli "ateologi" di oggi.

Marco Da Ponte

SEGNALAZIONI

Segnaliamo due testi contenuti in "La Rivista del Clero Italiano", 93 (2012), n. 3.

Il primo è la riflessione che il card. Scola ha tenuto nella cattedrale parigina di Nôtre-Dame nell'ambito delle "Conferenze di Quaresima" che vi si svolgono annualmente (A. SCOLA, *La solidarietà, esigenza etica e speranza spirituale? Etica cristiana e vita in società*, pp. 168-182).

La parola "solidarietà" è usata ormai tanto spesso da risultare quasi priva di qualsiasi forza etica davvero capace di produrre gli effetti che dovrebbe. Come possiamo ritrovarne lo spessore e, soprattutto, come possiamo assumerla in modo che torni ad essere una forza propositiva per l'agire umano?

Per togliere malintesi e superficialità occorre - a giudizio dell'Autore - riconoscere che la differenza viene dalla "maniera di dare": "un conto è dare perché si riconosce una interdipendenza ineludibile e perciò una corresponsabilità in relazione a un bene comune da condividere (il che, guarda caso, è proprio il senso etimologico di solidarietà); un conto è dare perché si ha a cuore solo se stessi" (p. 169). L'idea di fondo, perciò, che sola può dar senso al parlare di solidarietà, è che sia necessario riconoscere "un bene comune sociale, che è innanzitutto il bene dell'essere insieme (in comune)" (p. 170).

Riprendendo un'immagine suggerita da Benedetto XVI, Scola delinea due assi che inquadrano il senso autentico della solidarietà: uno orizzontale, che stringe insieme solidarietà e sussidiarietà, e uno verticale, che dal bene comune (sociale e civile) conduce all'amore divino ossia al "Bene comune increato delle tre Persone divine" (con parole di Maritain e, a sua volta, di san Tommaso: p. 171). Sono gli assi che permettono di coniugare la solidarietà con la

dignità e la libertà, dovute ad ogni essere umano.

In quest'ottica, la solidarietà, prima che nascere da programmi o iniziative organizzate o istituzionali, scaturisce dalla scoperta di sé come persona umana, ed è questa forse la cosa più urgente oggi. Rivelare l'uomo a se stesso è, comunque, qualcosa che avviene in maniera molto concreta ed è possibile nella vita di chiunque, perché parte dalla esperienza più originaria: "non si impara, né quindi si può ragionevolmente decidere di fare il bene, di essere solidali con l'altro, se non si è mai fatta l'esperienza di relazioni buone" (p. 176). È, dunque, un punto di partenza "semplicissimo", riconoscibile (con le parole di De Lubac) nel fatto che noi siamo "soggetti interdipendenti, capaci di rispondere moralmente di questo fatto, cioè capaci - per l'appunto - di diventare solidali" (p. 179).

Infine, Scola aggiunge che si tratta così di imparare una virtù; termine oggi assai desueto, che può però trovare nuovo vigore se si accoglie l'insegnamento di sant'Agostino che "essere virtuosi significa usar bene le cose di cui potremmo usar male" (p. 180). Affermazione fulminante, come molte dell'Ipponate, che ci riporta alla concretezza delle nostre decisioni e quindi della nostra responsabilità e, in ultima analisi, della nostra libertà.

Il secondo testo è un contributo/testimonianza di Enzo Bianchi (E. BIANCHI, *Dalla messa tridentina alla riforma liturgica del Vaticano II*, pp. 190-200), che affronta un tema trattato di recente nello scorso mese di marzo nella serie di incontri di liturgia promossi dal Centro Pattaro. Se si bada a quanto appare, a ondate ricorrenti, nelle pagine dei periodici cattolici, nazionali e locali, sembra che le polemiche sulla riforma liturgica del Concilio Vaticano II siano destinate a non finire mai. Una parte cospicua di esse riguarda la Messa: a questo proposito, i nostalgici del rito tridentino sembrano molto intraprendenti e fanno spesso più rumore di quanta sia la loro consistenza numerica. Ne abbiamo avuto una riprova, garbata ma insistente, durante il già citato ciclo che il Centro ha dedicato alla riforma liturgica.

Per questo risulta opportuna, oltre che quanto mai educativa, la testimonianza offerta da Enzo Bianchi, che, in una sorta di simpatico "amarcord", ritorna a quando da ragazzo serviva all'altare da chierichetto durante la celebrazione della messa quotidiana e domenicale, una messa naturalmente in latino.

Bianchi riconosce che "quella messa era la principale fonte della mia vita spirituale, era la messa che mi plasmava ogni giorno", ma ammette anche che "molti [...] che hanno vissuto quella forma liturgica, sembrano non ricordare, non sanno più parlarne, né sanno leggerla"; egli ritiene dunque doveroso fornire, con la sua testimonianza e sforzandosi di essere "onesto con me stesso per quanto possibile", un confronto tra le due forme, per comprendere di più "la continuità [...] e, nello stesso tempo, discernere la 'grazia' che la riforma liturgica ha apportato alla vita di tutta la Chiesa".

Egli ci ripresenta non soltanto i riti liturgici, ma anche, con immagini vivide, lo svolgersi della vita spirituale (e comunitaria) della piccola parrocchia in cui ha vissuto: una parrocchia che può rappresentare lo specchio di

mille altre. Ne esce un affresco semplice e nitido di un cristianesimo, ora pressoché scomparso, un po' esteriore e certamente tradizionalista, capace però anche di "dare un'anima" alla vita, almeno di quei pochi che erano in grado di comprendere la lingua; i più, però, restavano irrimediabilmente ai margini della liturgia.

Quello che la riforma ha cambiato nella messa, Bianchi lo riassume in un'eloquente modificazione del linguaggio: "dal prendere messa (o assistere alla messa) al partecipare alla messa". E aggiunge la maggior ricchezza di letture bibliche, cosicché "dopo un lungo esilio la parola di Dio tornava al cuore del popolo di Dio".

Certamente la messa è cambiata nella sua forma, come già altre volte nelle diverse epoche; nel contempo, però, rimane la stessa "in una continuità che va al di là della lingua o dei gesti con i quali viene celebrata". Una considerazione che coglie bene, dunque, la dinamica di questa come di ogni riforma nella Chiesa.

Ma in definitiva - si chiede spesso polemicamente - la riforma liturgica ha tagliato i ponti con la tradizione o no? La risposta di Bianchi è saggia ed equilibrata: "quarant'anni fa coglievo nella riforma liturgica soprattutto le novità; oggi riconosco soprattutto la continuità, la tradizione che si accresce e si rinnova". E in questa dinamica di tradizione e rinnovamento possiamo trovare la chiave per comprendere anche tutta la vita della Chiesa, come ci ha insegnato il Concilio.

Si può chiosare, in conclusione, che non siamo qui lontani dall'ermeneutica della "riforma nella continuità", indicata da Benedetto XVI.

NUOVE ACQUISIZIONI

Sacra Scrittura

Vangelo secondo Tommaso, introduzione, traduzione e commento di M. Grosso, Carocci, Roma 2011.

Patristica

RABAN MAUR - CLAUDE DE TURIN, *Deux commentaires sur le livre de Ruth*, (Sources Chrétiennes 533), Cerf, Paris 2009.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé?*, (Sources Chrétiennes 537), Cerf, Paris 2011.

JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe 45-100*, (Sources Chrétiennes 540), Cerf, Paris 2011.

GUILLAUME MONACHI, *Contre Henri schismatique et hérétique*, (Sources Chrétiennes 541), Cerf, Paris 2011.

Teologia

Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, vol. 8, EDB, Bologna 2011.

Karl Barth e il Concilio Vaticano II. Ad limina apotolorum e altri scritti, a cura di F. Ferrario e M. Vergottini, Claudiana, Torino 2012.

Le inquietudini della fede, Marcianum Press, Venezia 2012.
P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie dei giorni passati*,

Mondadori, Milano 2011.

P. A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, Quodlibert, Macerata 2011.

V. MANCUSO, *Obbedienza e libertà. Critica e rinnovamento della coscienza cristiana*, Fazi, Roma 2012.

V. PAGLIA - F. SCAGLIA, *Cercando Gesù. In un mondo sempre più confuso siamo ancora capaci di amare?*, Piemme, Milano 2012.

A. PUIG I TARRECH, *Gesù. La risposta agli enigmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.

Storia del Cristianesimo e della Chiesa

G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2009.

G. LUZZATTO VOGHERA - G. VIAN, *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2008.

G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Roma-Bari 2011.

M. RONCALLI, *Giovanni Paolo I. Albino Luciani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

D. SARESELLA, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari 2011.

G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.

VOLUMI RICEVUTI IN DONO

Gesù nostro contemporaneo, con un messaggio di Benedetto XVI, Cantagalli, Siena 2012 [dono della CEI].

Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia, a cura del Comitato per il progetto culturale della CEI, Laterza. Roma-Bari 2011 [dono della CEI].

Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco, a c. di J. Mimeault - S. Zamboni - A. Chendi, EDB, Bologna 2011 [dono di don Corrado Cannizzaro].

A. Ottolenghi, *La scuola ebraica di Venezia attraverso la voce del suo Rabbino (1912 - 1944)*, Filippi Editore, Venezia 2012 [dono di Elisabetta Ottolenghi].

E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, 2 voll., Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997 [dono dell'Archivio diocesano].

S. FAUSTI - V. CANELLA, *Alla scuola di Matteo. Un Vangelo da rileggere, ascoltare, pregare e condividere*, Ancora, Milano 2007 [dono di Francesca Fattore].

G. MASCHIO, *Pregare alla scuola dei Padri*, Marcianum Press, Venezia 2012 [dono dell'Autore].

A. SALZANO, *Condannati alla pena della vita (!?). Ricordi personali, familiari, nazionali e del mondo (che alle volte si intrecciano)*, Pensa Multimedia, Lecce 2011 [dono dell'Autrice].

S. VENTURINI, *Il Vangelo del bambino interiore. Una lettura di Matteo*, Città Nuova, Roma 2008 [dono di Francesca Fattore].

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXV, n. 2 - Aprile-Giugno 2012 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 2
OMELIA ALL'INCONTRO E S. MESSA
CON LO STUDIUM GENERALE MARCIANUM
Patriarca mons. Francesco Moraglia



_____ pag. 3
DON BRUNO BERTOLI



_____ pag. 5
PILATO O DEL FALLIMENTO DEL DIRITTO
Marco Da Ponte



_____ pag. 10
"VERGINE MADRE, FIGLIA DEL TUO FIGLIO":
TEOLOGIA E DEVOZIONE MARIANA
Ylenia Venzo



_____ pag. 12
PROPOSTE DI LETTURA
Serena Forlati
Marco Da Ponte

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 15 giugno 2012.

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

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

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

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