

# 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 XXII - n. 3 - Luglio-Settembre 2009 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



ALLA RICERCA DI UN NUOVO LINGUAGGIO SU DIO  
RILETTURA DI ALCUNI TESTI DI GERMANO PATTARO (1ª parte)

Bruno Forte

*Per gentile concessione di mons. Bruno Forte, pubblichiamo il testo da lui rivisto di una conferenza tenuta in ricordo di don Germano il 28 maggio 1987 a Venezia, alla presenza dell'allora Patriarca Marco Cè.*

Sento il bisogno di ringraziare stasera tutti voi; anzitutto il padre di questa Chiesa di Dio che è in Venezia, il patriarca Marco Cè, carissimo padre, e poi tutti gli amici che sono presenti, non soltanto i numerosi sacerdoti con cui abbiamo potuto riflettere sull'adorabile mistero del Dio cui abbiamo dato la vita, ma anche tutti quelli che in varie occasioni ho avuto modo di conoscere, con cui profondi ormai sono i legami di dialogo e di affetto. E vorrei ringraziare realmente in tutti voi colui che in qualche modo stasera - al di là delle nostre diversità e provenienze - ci unisce, il Dio vivente davanti al quale don Germano è unito con noi. Nell'ultima mia visita a Venezia quando - poco più di un anno fa - ho tenuto una relazione nell'ambito della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, fu don Germano a presentarmi agli amici veneziani, fu lui a incoraggiarmi; e stasera - come credente che fa esperienza dell'immenso dono della comunione dei santi - io voglio parlare di lui parlando con lui. Voglio adorare il mistero di questa presenza che in qualche modo colma il silenzio della morte. Certo è un silenzio che non viene annullato, ma certamente, in qualche modo, si lascia riempire da una parola di vita.

Rendo questa testimonianza con gioia, in segno di stima e di amicizia: mi pare, peraltro, che questa esperienza di comunione possa essere chiarita con le parole che un pensatore veneziano, da me profondamente stimato nel vincolo di una sincera amicizia, che ha voluto darmi la gioia di essere presente questa sera, Massimo Cacciari, mi ha scritto come dedica sull'ultimo suo libro *Zeit und*

*Kronos*, uscito da poco in tedesco: "Non è nella Parola il regno di Dio, non è nella parola la nostra amicizia". Credo di poter rubare queste parole che Massimo Cacciari ha voluto indirizzarmi per dedicarle con voi a don Germano, anche se lui non può parlarci stasera in questa forma transeunte e comunque fragile e provvisoria, che è ogni parola che noi possiamo dire circa il regno di Dio. Non è in questa parola la nostra amicizia, ma in quel silenzio del vissuto che sta al di là di ogni parola, che deve nutrirla, renderla sensata e soprattutto aprirla alla indicibile ulteriorità di Dio che riempie il cuore di stupore e di desiderio. In questo clima di comunione, posso dire di don Germano come la sua vita abbia smentito quella curiosa tradizione medievale per la quale la parola "rabies" era applicata a due generi di esseri, i cani e i teologi. Don Germano era uno di quei teologi che - pur testimoniando con forza la passione della verità - sapeva stabilire patti di pace, legami di amicizia. Come lui con la sua vita ha smentito quella curiosa tradizione, così vorrei smentirla io anche stasera, sentendo tutta la pace, la gioia, la serenità di parlare di lui, parlando con lui.

Introduco la mia riflessione con un riferimento all'idea di teologia, che cerco di portare avanti e che trovo profondamente in sintonia con l'apporto che don Germano ha dato alla teologia cristiana del nostro tempo: la profetia teologica come scaturente dalla memoria e dalla compagnia. Che cosa voglio dire con queste parole? Riprendo un'idea che sovente mi piace richiamare e che è di Roger Garaudy in quel suo libro su Hegel *Dieu est mort*, dove, con un gioco di parole, afferma che fino ad Hegel la filosofia è stata "amour de la sagesse", mentre da Hegel in poi è diventata "sagesse de l'amour". Non mi stanco di ripetere che questa trasposizione mi sembra la più adatta a rendere il senso della teologia cristiana.

Non un aristocratico amore della sapienza, riservato a pochi addetti ai lavori, ma molto più fortemente sapienza dell'amore, che tenta di dire l'amore: non un amore facile, un amore ovvio, ma l'amore così come ci è stato donato, rivelato nella storia di rivelazione, così come nella fatica dei giorni ci viene contagiato da quella stessa storia per essere vissuto e diventare anticipo di eterno. Se la teologia è sapienza dell'amore, se - come dice il teologo evangelico Eberard Jüngel - essa parla di Dio raccontando l'amore, la teologia porterà sempre con sé questa triplice dimensione: l'amore è venuto, l'amore viene, l'amore verrà. L'amore è venuto: la teologia è *memoria amoris*, è memoria della storia dell'amore eterno che si è narrata nella croce del Povero e nella sua resurrezione. La teologia non può fare a meno di raccontare l'avvento dell'amore, è da lì che essa nasce. Soeren Kierkegaard una volta si è chiesto: "Chi è mai un professore di teologia?" Ed ha risposto: "Professore di teologia è uno che è tale perché un altro è morto crocefisso per lui". È dalla croce del Signore che nasce la sapienza dell'amore. È - come dice Jürgen Moltmann - ai piedi della croce che dobbiamo inginocchiarci se vogliamo sapere chi è Dio. Dunque una teologia fortemente vissuta nel clima dell'avvento, del venire a noi di Dio, del fatto che Lui ci ha parlato, che Lui non è solo l'indicibile presupposto, ma è il presupposto che si è detto a noi in Gesù Cristo, senza per questo esaurire l'indicibile profondità del suo mistero. Teologia come memoria, memoria pericolosa, memoria viva, memoria incidente dell'avvento di Dio.

Ed insieme, teologia come *compagnia*. Questo racconto dell'amore non è fatto per un mero esercizio accademico, per un gioco di concetti, ma per essere in qualche modo espresso e contagiato ancora nella vita degli uomini, perché il racconto susciti ancora racconto. In questo senso la teologia è compagnia: l'amore venuto è l'amore che viene e che esige di tradursi in gesti di pace, in scelte operative di vita condivisa. In questo senso la teologia è pensiero della compagnia: è - come mi piace dire - *doc-ta caritas*, è la solidarietà della vita nell'amore portata al concetto. Non soltanto con gli uomini o le donne del nostro tempo, quale che sia la loro storia, la loro identità, ma con i fratelli e le sorelle della compagnia della fede, che è la chiesa cristiana. Infine, dall'incrocio di queste due dimensioni, la memoria dell'avvento e la compagnia dell'esodo, la memoria del venire in noi di Dio e la compagnia dell'andare nostro verso il futuro, nasce la *profezia*, il pensiero dell'amore che verrà, che è venuto, che viene, ma che in qualche modo non può essere tutto detto. Come insiste san Tommaso d'Aquino, la *cognitio Dei* da parte delle creature è sempre e soltanto una "*cognitio vespertina*": siamo ancora nella penombra della sera. La "*cognitio matutina*", la conoscenza della chiara luce del giorno non è ancora venuta, perché il giorno pieno dell'amore non è ancora qui. La coscienza di questo *éscaton*, di questa promessa non raggiunta, ci dà l'umiltà, la libertà dalla presunzione del concetto che vorrebbe dire tutto, possedere tutto, spezza ogni pensiero solare e ci fa entrare nella notte teologica con umiltà e con coscienza provvisoria, senza violare la trascendenza di Dio. Ebbene, è all'interno di questo modo di pensare

la teologia che ho voluto dialogare con don Germano. L'ho fatto in tre tappe che scandiranno questo breve pellegrinaggio del pensiero.

La prima tappa di impostare il problema della teologia così come don Germano lo ha avvertito - ed io sento di avvertirlo -, in quanto è il problema chiave della mediazione critica tra la salvezza e la storia. La seconda tappa è il tentativo di fondare una ragione teologica che sia ragione storica, ragione aperta: qui parla certamente il napoletano, discepolo di Vico, ma qui parla anche il veneziano Germano Pattaro che della ragione storica ha fatto il *proprium* della sua "ratio" teologica. E infine la ricerca di un nuovo linguaggio su Dio: il tentativo di dire, meglio di impostare il modo in cui poter parlare di Lui, del Suo avvento nell'esodo del nostro tempo, secondo intuizioni del dialogo che ho intrattenuto con don Germano, che sento mie, ma che sento anche sue. Io voglio parlare di lui, parlando anche di me. Credo sia onesto dirlo perché nessuno può parlare dell'altro senza lasciarsi coinvolgere nell'altro: quello che io cerco di portare alla parola è un dialogo di amicizia tra due teologi nella comunione dei santi.

### 1. Il problema della teologia

La mediazione critica tra la salvezza e la storia è il problema della teologia: esso nasce dal fatto che la teologia non può essere soltanto memoria, né può essere soltanto compagnia. Una teologia che fosse solo memoria sarebbe sterile nostalgia, ricordo del tempo che fu, dove il racconto dell'avvento resterebbe soltanto *extensio animi ad praeterita*, l'andare alle cose passate che non hanno più mordente nel nostro presente. D'altra parte, una teologia che fosse soltanto compagnia, senza memoria, finirebbe col diventare ideologia, autogiustificazione del presente del mondo, tentativo di dire tutto, di giustificare tutto, ma alla fine rischierebbe di non rispettare l'irruzione dell'avvento che spezza la totalità del presente, oppure sarebbe sociologia, tentativo di fotografare semplicemente la scena. In realtà, soltanto se la teologia tiene insieme la memoria e la compagnia essa diventa pensiero profetico, che parla in nome di Dio e in favore di Dio, a nome e in favore dell'uomo. Ed è allora che la teologia diventa ricerca di un nuovo linguaggio.

In verità, la teologia è mediazione critica tra la salvezza e la storia, anzitutto perché Dio viene all'uomo: *Deus semper prior*, Dio sta prima, a Lui spetta l'iniziativa, *soli Deo gloria*. Il cristiano si muove sempre nel clima di questo assoluto incondizionato primato di Dio, quella che Karl Barth chiamava "l'assoluta presupposizione". Questo star prima radicale di Dio, questo eterno silenzio di Dio, si è fatto Parola. Dio viene all'uomo. Questa rivelazione non avviene nel vuoto, avviene nella storia. Se Dio parla, si rivolge a uomini concreti e offre loro il dono gratuito e meraviglioso della vita veniente dall'alto, "*propter nos homines et propter nostram salutem*". In tal senso si può dire: "Veramente la Sacra Scrittura non è la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo" (Abram Heschel). La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio, che si occupa dell'uomo e di ciò che questi gli chiede. In altre

parole, nell'avvento che la Scrittura registra è Dio che esce dall'eterno silenzio e parla. La Sua parola come ogni parola è contenuto, è appello, è rivelazione, dice, interpella, rivela, ma in quanto parola divina chiama radicalmente colui che raggiunge, comunica la vita stessa eternamente amante di chi si rivela. In questi sensi, in tutti questi sensi, è parola rivolta all'altro: Dio è per noi, Dio si fa disponibile a noi e questo è il senso profondo del suo venire, del suo *ad-venire* a noi. Lo dico con le parole di don Germano, nel suo articolo *Dio salva attraverso la storia, come luogo dei suoi eventi* (in "Presbiteri", n° 1, 1977, p. 5): "La rivelazione non è una dottrina, ma una storia. È la vicenda dell'incontro di Dio con l'uomo, così che il rapporto instaurato da Dio diventa vita dell'uomo per l'uomo. Dio, infatti, quando parla «viene»". Non si tratta della mera comunicazione di contenuti mentali, si tratta di un venire di Dio. La parola di Dio è Dio stesso nel segno della sua parola e si fa evento per noi. "La sua parola - dice ancora don Germano - non è per una «teologia», ma per una «epifania»" (ivi). "Venne nella sua casa", è una parola che suscita, che crea, che produce non concetti, ma vita da portare al concetto.

Qual è il luogo in cui questa venuta di Dio si compie nella maniera più radicale e sovversiva per noi? La croce. È qui che il mio pensiero converge profondamente con quello di don Germano: la croce è il luogo in cui Dio parla nel silenzio, non soltanto perché è il luogo dove si manifesta la follia dell'amore di Dio per noi, come dice Paolo, ma il luogo dove si manifesta la follia di un Dio inquietante, sovversivo, che non risponde alle nostre attese: un Dio che, se viene, viene turbando la sensatezza e il desiderio. Scrive ancora don Germano con una frase bellissima: "La croce è l'«eterogeneo» di Dio di fronte all'«omogeneo» di lui pensato e sperato dall'uomo" (in *La domanda su Dio. La possibilità e i limiti di una risposta nell'ambito della cultura attuale*, a cura del Gruppo Laureati Cattolici di Cremona, 1977, p. 25). Come a dire: il Dio che viene non è la risposta alle nostre attese, è anzitutto la sovversione alle nostre domande, è inquietudine, è desiderio, prima che pacificazione. "Come dire che Dio si presenta davanti all'uomo e lo chiama a giudizio da «fuori» i pensieri che l'uomo fa di lui" (Ivi). Si noti la forza di questa espressione: Dio si presenta davanti all'uomo e lo chiama da fuori i pensieri che l'uomo fa su di lui. Dunque, questo venire di Dio non va confuso con una banale codificazione di Dio. L'avvento di Dio non è l'oggettivazione di Dio. Dio non si fa cosa, concetto fruibile. Dio non si fa gioco del concetto per noi. Dio resta Dio venendo in questo avvento che turba e poi consola e dà pace: questo vogliamo soprattutto tener presente. L'avvento, la parola in quanto evento, in quanto farsi, nel senso proprio biblico del *dabar*, dello star dietro che si fa presente.

Davanti a questo Dio, Veniente, sta l'uomo. Ecco il secondo momento di questa attenzione alle figure della mediazione critica. L'uomo in quanto andante verso, in quanto stante fuori, l'uomo in quanto esistente, in quanto esodo. Anche l'uomo è in cerca di questo Dio. Anche l'esodo è aperto al mistero. In quanto movimento originario dalla morte alla vita, l'esistenza umana è sete, nostalgia, appello, autotrascendimento complesso e a volte

velato o contraddetto per andare verso le sorgenti della vita che vince la morte. Di fronte ad ogni offerta, l'esodo non può non fare il confronto con questa sua sete. È così che esso valuta il significato di ogni cosa, la capacità di corrispondere o meno all'ansia profonda del cuore, anche turbandola o sovvertendola. La domanda sul senso di tutte le cose, perfino sul senso di questa radicale domanda, costituisce la problematicità dell'esistere umano, il suo vivere per la vita nonostante l'inesorabile cammino del tempo verso la morte. L'uomo si trova immerso in questa contraddizione radicale ("vivere - si dice - è imparare a morire"), eppure il cammino della vita sembra contraddire questa affermazione. Dice Rosenzweig, all'inizio della *Stella della redenzione*, che dalla morte nasce ogni pensiero riguardo alla vita. C'è nell'uomo questa fatica di vincere la morte, che si scontra con l'essere condannati a morire. È in questa contraddizione radicale che l'esodo, cioè l'esistenza umana sulla terra, si offre come cammino aperto, giorno feriale in cerca del sabato eterno e della domenica senza tramonto. È qui che esso manifesta come l'uomo sia appello verso l'altro. Pensate alle stupende riflessioni che fa Levinas sull'alterità, sul volto dell'altro come figura, richiamo, traccia dell'altro, cioè dell'alterità radicale, della trascendenza, nella forma dell'invocazione, come in quella del rifiuto, perfino dell'indifferenza.

A quest'uomo problematico, inquieto e insoddisfatto di sé, all'uomo schiacciato dal peso della sofferenza o dell'ingiustizia del mondo si rivolge la parola dell'avvento. Sovversione della domanda per offrirsi come suprema risposta a un livello nuovo e più alto, la Parola è per l'uomo come l'uomo è per la Parola. L'una è dono gratuito e contagioso di libertà, l'altro è domanda inquieta, bisognosa di significato: il loro incontro, l'incontro di questo avvento di Dio, che in realtà è l'esodo di Dio da se stesso per venire a noi, con l'esodo dell'uomo, è l'avvenire dell'uomo nel mistero di Dio. Questo incontro è il tempo della grazia, è l'oggi della salvezza, è quello che il Nuovo Testamento chiama con linguaggio ardito *kairós*. È l'incontro che cambia la vita, in cui l'avvento viene a dirsi nelle stagioni dell'esodo e l'esodo è pienamente assunto nell'esperienza dell'avvento. Il pensiero di questo incontro sempre nuovo e trasformante è la teologia. Essa sta alla memoria e alla compagnia della fede come l'incontro d'alleanza sta al reciproco movimento dell'esodo e dell'avvento. Una teologia che sia sensata è quella capace di parlare all'esodo umano, cioè all'uomo reale, agli uomini del proprio tempo con i loro problemi, così da poter indicare la comprensibilità della parola, l'efficacia pratica, la rilevanza storico-critica di essa, la capacità di offrire un orizzonte globale credibile di senso. Scrive don Germano: "[La teologia ha la pretesa di rispondere] al doppio compito affidatole di essere contemporaneamente fedele a Dio e all'uomo sul quale Dio si è aperto e si apre con un patto e un'alleanza senza pentimenti e senza ritorni. Il che vuol dire che questa teologia intende il proprio statuto a partire da questa «dialogicità», dalla quale dipende ogni altra realtà ecclesiale cristiana ed umana. Nel senso che qui e non altrove il vangelo deve e può essere proposto come messaggio salvifico «significante» per l'uomo, che ne è l'unico destinatario" (*La svolta antropologica. Un*

*momento forte della teologia contemporanea*, a cura di M. Cristina Bartolomei e A. Gallas, EDB, Bologna 1991, p. 21 [*Mons. Forte consultò il manoscritto N.d.R.*]). È in questa luce che la teologia si presenta come mediazione critica tra la salvezza e la storia, tra l'avvento e l'esodo e perciò ricerca di un nuovo linguaggio, che è intelligenza del mistero, nel duplice senso di scrutare le profondità del mistero e di farlo a partire dalla nostalgia dell'uomo (l'esodo scruta l'avvento: *intus-legere* è leggere dentro l'avvento e coglierne il rapporto nutriente e trasformante con le diverse situazioni mondane; *inter-legere* è stabilire le analogie con il mistero). In entrambi questi significati la teologia deve richiamare fortemente l'avvento. La teologia - dice Pannenberg - non può essere solamente storica, essa non deve occuparsi esclusivamente delle esperienze, convinzioni, istituzioni religiose del passato, ma del problema della loro verità, quindi del problema della realtà di Dio. La teologia ha memoria dell'avvento non soltanto come rivisitazione di un passato, ma come attualità, come avvenire di Dio. Ed è sforzandosi di testimoniare questa verità per l'oggi del mondo e della Chiesa che essa si fa profezia, nuovo linguaggio, *pensiero del tra*. Questa è una categoria cara a don Germano, il tra. Scrive: "La vocazione dell'uomo è quella di essere «tra» Vangelo e Legge e quindi «tra» Dio e il mondo. [...] Il «tra» indica la presa di coscienza operativa alla quale il cristiano è chiamato da Dio nei confronti della storia. Il che significa che l'uomo è costitutivamente alle prese con Dio e alle prese con il mondo, nel senso che egli è «uomo» a causa di Dio e a causa del mondo. [...] Il «tra» di questa anagrafe antropologica deriva l'uomo da Dio, che ha visitato la storia in Gesù Cristo. È, allora, il Cristo la chiave ermeneutica che permette all'uomo di uscire dalla tentazione mitica della sacralizzazione del mondo e di entrare, positivamente, nella sua «secolarizzazione»" (*La svolta antropologica*, pp. 43-44 e 46). Il teologo cristiano, per eccellenza, è l'uomo della frontiera, l'esploratore che va a scrutare la terra della promessa e torna con i frutti per mostrare la bellezza della conquista e non nascondere le difficoltà dell'impresa. È un uomo sulla soglia, è un uomo che deve, vivendo la memoria e la compagnia, scrutare il futuro della promessa di Dio. Ebbene, se il problema della teologia consiste nel mediare criticamente tra la salvezza e la storia e riuscire a dire all'uomo concreto di oggi, in categorie che siano per lui sensate e capaci di comunicargli vita, l'avvento di Dio per lui e aprire l'esodo all'avvento e l'avvento all'esodo, come e con quale tipo di razionalità penserà propriamente la teologia?

## 2. La ragione teologica come ragione storica

La forma del pensare è determinante in ordine al pensare stesso: cerco di motivarlo riguardo al pensiero teologico in tre punti, che sono tre tesi, che qui posso solo evocare. Un primo modo di pensare la ragione teologica è quello di pensarla come il luogo della verità, la casa della verità. La verità è Dio che si offre a noi nella sua rivelazione e questa rivelazione viene ad abitare nella casa della "ratio" teologica che la ospita, sforzandosi di essere il più possibile discepolo accogliente, contenente che recepisce

l'indicibile contenuto. Questo senso della ragione teologica come spazio dell'oggettività pura è stato, di fatto, testimoniato in due grandi forme della teologia cristiana: anzitutto, quella dell'oggettivismo classico, e cioè della grande teologia della scolastica, che conservava la vitalità di un pensiero geniale, fino alla manualistica più arida. La teologia è qui scienza delle deduzioni, dove la verità ci è data, ci è come imbeccata in forma di verità al plurale da Dio. L'oggettività pura del vero viene ad abitarci: noi dobbiamo solo trarne le conseguenze. Ecco il procedimento per tesi, adottato nei manuali di teologia fino a qualche anno fa. Questa forma finisce col diventare un linguaggio insensato, non più eloquente e significativo: in tal senso, la crisi della manualistica è sotto gli occhi di tutti.

Per reazione a questo modo di far teologia e di concepire la ragione teologica, si è posta quella forma che ha voluto dire "no" ad ogni deduttività, per dire "sì" a un'irruzione di Dio che si spingerebbe fino all'estremo dell'indicazione - istante per istante - della sua volontà. Questa forma, che io chiamo - con una frase di Bonhoeffer - "positivismo della rivelazione", è quella per esempio propria di alcune interpretazioni della Riforma. *La Scriptura sola, la perspicuitas Verbi*, è la Parola di Dio che si dice da sola, *sui ipsius interpretis*. A chi prenda la Parola in mano, la Parola dirà quello che egli deve fare in quell'istante preciso. Anche qui la ragione teologica è concepita soltanto come un contenente strumentale della verità che si auto-impone e che si auto-propone e anche qui la mediazione dell'esodo scompare, mentre l'avvento resta soltanto tale senza coniugarsi all'esodo. Ecco perché oggi non c'è teologo cristiano, a qualunque chiesa appartenga, che accetti l'una o l'altra forma in assoluto. Mi sembra interessante constatare che oggi, in questo ambito, viviamo un ecumenismo della teologia, che è prima di tutto un ecumenismo dell'ermeneutica. Qui avanzo una tesi che dovrebbe essere documentata, intuita studiando le pagine di don Germano: egli è arrivato all'ecumenismo dall'ermeneutica e non viceversa. Poi è stato nutrito sul piano dell'ermeneutica dall'ecumenismo, ma la sua prima istanza è stata ermeneutica, cioè è stato il problema di dire Dio e vivendo il problema di dire Dio, e dunque di rifiutare quelle ragioni teologiche che dicevano Dio in una maniera non sensata, cioè non attenta a cogliere la fatica dell'esodo umano. Così, egli si è aperto a un dialogo che andava oltre queste forme, alla ricerca di un nuovo linguaggio. Allora, ecco il duplice "no" che con don Germano anche io sento di dire a queste forme della interpretazione della ragione teologica come casa della pura oggettività.

Un'altra possibilità interpretativa che si è affacciata nel tempo è stata quella della ragione teologica vista come una sorta di fenomenologia dello Spirito assoluto. In questa prospettiva la dogmatica cristiana diventa solo un capitolo della filosofia della religione. La dottrina della fede diventa uno sviluppo di una "provincia dello Spirito", come dice Schleiermacher. Qui la novità dell'avvento viene a perdersi: se l'oggettivismo classico non tiene presente l'esodo, questo trionfo bacchico della soggettività moderna non tiene presente l'avvento, cioè l'ulteriorità di Dio, la Sua indicibilità. Secondo la feroce parodia di Nietzsche,

“Dio è diventato finalmente comprensibile a se stesso nel cervello hegeliano”! A un tale pensiero solare, che ha voluto dire tutto e spiegare tutto, la teologia cristiana non può essere disponibile. Essa deve mantenere forte il senso dell'avvento, della priorità di Dio.

Tra concezione oggettivistica e riduzione storicistica, la via che si apre è concepire la ragione teologica, e dunque il pensiero dell'esodo e dell'avvento e del loro incontro, come ragione storica, aperta alla permanente circolarità del soggetto e dell'oggetto, del venire di Dio e dell'andare dell'uomo. In questa prospettiva si rispetta l'avvento, l'ulteriorità di Dio: così, se in Vico la provvidenza risulta una figura determinante del suo pensiero, è l'ulteriorità che si affaccia nell'eterogenesi dei fini da essa guidata a spezzare il cerchio chiuso dell'uomo che rumina i propri pensieri. Nello stesso tempo, con la circolarità ermeneutica viene rispettata anche la fatica del vivere e del pensare umano. Se la teologia è ragione storica, essa è *colloquium salutis*, dialogo di salvezza, esodo che appella l'avvento e avvento che si offre all'esodo. La dignità del soggetto non è mortificata: la ragione è luogo dell'ascolto aperto all'impensabilmente nuovo del divenire di Dio. Il silenzio dello stupore davanti all'avvento non è puro vuoto, ma è cifra fedele di una condizione strutturale della ragione teologica, quella di essere *capax novi*, suscettibile della meraviglia. Come dice don Germano “essa [la teologia] sarà dunque una teologia dell'ascolto e del dialogo nella doppia direzione di Dio e del mondo, richiedendo a se stessa l'onere della mediazione critica a partire da Dio. [... Una teologia] nell'economia della «tenda» e dell'«esodo» temporali; perché scienza di chi «cammina pellegrino davanti al Signore»” (*La Chiesa e il mondo: la funzione critico-prophetica della teologia*, in *Il Cristianesimo nella società di domani*, Roma, Abete 1967, p. 96). Ecco che cosa intendo per ragione teologica come ragione storica: una ragione che si fa carico fino in fondo del coraggio di volerci veramente umani, dei problemi del nostro essere in una condizione esodale. In tal senso, il teologo deve essere non meno, ma più umano di ogni altro pensatore. La Chiesa deve essere esperta in umanità, ma insieme deve avere il coraggio di aprirsi alle sorprese dell'avvento e vivere lo stupore davanti all'avvenire di Dio, alla sua rivelazione.

Per chiarire come la ragione teologica possa pensare in questa prospettiva, si possono esemplificare due forme concrete: la narrativa e l'analogia. Possiamo comprendere cosa sia la narrativa ricorrendo, anche in questo caso, alle parole di don Germano: “«Racconto» è [...] l'operazione con cui si cerca di superare la cesura, riportando l'origine alla fine della storia. Meglio: rapportando questa a quella” (*Il linguaggio mistico*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 490). Il racconto non cattura: quando si racconta una storia, la storia in qualche modo rivive, diventa aperta. Possiamo comprendere la stessa cosa anche da una bella parabola dei *chassidim*. Dei giovani vanno da un vecchio Rabbino e gli chiedono di insegnar loro a pregare. Il Maestro comincia

allora a raccontare come da giovane avesse imparato a pregare: era andato alla scuola di un grande maestro di preghiera, Baal Shem, il quale gli aveva insegnato a pregare con un tale entusiasmo che, mentre lo faceva, paralitico com'era, aveva iniziato a saltare e danzare. Da quel momento egli fu guarito. Questo è il modo di raccontare storie, dice Martin Buber. Il racconto, cioè, coinvolge chi narra. Il racconto è aperto, non cattura il mistero: lo dice venendo da e andando verso, senza consumarlo, senza esaurirlo. Perciò, non è un caso che i testi sacri della nostra fede siano dei racconti, come i Vangeli, perché il racconto ha la discrezione del non consumare, del venire da - memoria dell'origine - dell'andare verso - apertura alla patria - del mordere il frattempo. Il racconto diventa racconto raccontando, così noi veniamo entusiasti a vivere ciò che ci è stato narrato. Ecco allora questa prima figura della ragione teologica come ragione storica: il racconto. Dobbiamo riscoprire la narrativa, dobbiamo parlare di Dio, raccontando il Suo amore.

Accanto al racconto c'è il pensiero dell'analogia, pensiero per confronto, per accostamento e per differenza: san Tommaso propone lucidamente l'analogia come via altra fra l'equivocità e l'univocità del senso, cioè tra l'incapacità di parlare (equivocità) e la confusione (l'univocità), in cui tutto è Dio e tutto quindi non è più Dio. L'analogia è discrezione, è rispetto, che testimonia l'assoluta vicinanza di Dio nell'atto stesso in cui ne segnala l'assoluta lontananza e trascendenza. Nell'analogia Dio è il supremamente immanente e il supremamente trascendente. Propriamente l'analogia, teologicamente intesa, è analogia dell'avvento: è, cioè, il venire di Dio a noi che ci autorizza a parlare di lui. A chi obietta al teologo il rischio di parlare troppo di Dio, invece di fermarsi davanti all'indicibile, la risposta possibile, consapevole certamente del rischio, è che la teologia non parla di Dio per il gusto tutto umano di parlarne, ma perché Lui ha parlato di sé ed è in obbedienza a questo avvento che si può osare di pronunciare il Nome indicibile, perché questo Nome si è detto nella storia. È per un esercizio di sequela, di obbedienza che si deve parlare di Dio: se Lui si è detto, io non posso tacere, anche se so che il mio parlare non esaurisce la profondità e la ricchezza del suo mistero. Queste figure del racconto e dell'analogia sembrano anche a don Germano quelle che più discretamente ci autorizzano a parlare di Dio. Userò il racconto quando - nella catechesi, nell'annuncio e anche nella teologia - narrerò la storia dell'amore di Dio che si è detta nella vicenda di Gesù Cristo o nelle storie della santità; userò l'analogia ogni volta in cui, davanti a una situazione esodale, penserò per confronto e dirò: Gesù in quella situazione ha fatto così e dunque anche io dico “Fa' questo e vivrai”, oppure, argomentando più speculativamente, confronterò i problemi e cercherò gli spazi del silenzio e della parola, della vicinanza e della lontananza. Ecco, fra questi due mondi si muove la ragione teologica intesa come ragione storica.

[continua]



## LA CHIESA DI TORCELLO TRA STORIA E LEGGENDA (2ª parte)\*

Andrea Enzo

## 4. Il racconto della fondazione delle chiese torcellane

All'interno del *corpus* cronachistico medievale veneziano, fra i testi considerati più antichi e riferibili al IX secolo, troviamo il racconto della fondazione delle chiese della diocesi torcellana. Si tratta di una narrazione leggendaria che riproduce un genere letterario diffuso fin dai primi secoli del Cristianesimo in relazione alla fondazione di luoghi di culto cristiani. L'origine di ciascuna chiesa è attribuita alla volontà divina manifestata attraverso una serie di visioni. L'evento soprannaturale della visione è una modalità ricorrente e ben documentata già nei testi dell'Antico Testamento. Nelle visioni narrate nelle cronache, Cristo, la Madonna o un santo, singolarmente o in associazione, si rivolgono direttamente a una persona degna di fede, chiedendo di costruire un edificio per sé nel luogo esatto dell'apparizione. Attraverso questo schema narrativo viene spiegato il motivo della fondazione, il significato del titolo e la scelta di quel luogo preciso.

Nel caso delle chiese torcellane la narrazione inizia dalla conquista di Altino da parte dei Longobardi. La città romana viene distrutta fino alle fondamenta, ma fortunatamente i suoi abitanti si sono rifugiati nelle paludi vicine, dove vivono sulle barche. Un prete di nome Geminiano consola i rifugiati con i loro capi, il tribuno Aurio e il figlio Aratore, e annuncia che Dio ha sconfitto i pagani. Tuttavia questa notizia non prelude al ritorno sulla terraferma. Dio è glorificato e ringraziato per la sua clemenza. Le installazioni cessano di essere provvisorie e i rifugi precari. Si esplorano le terre e le acque della laguna, e cominciano a sorgere le prime case e le prime chiese. Ciò che importa è che Altino risorga in questo nuovo luogo. La torre dell'antica città distrutta dà il nome all'isola principale: Torcello. La colonizzazione progredisce e continua a riprodurre intorno a questo primo centro l'organizzazione topografica dell'antica città della terraferma. I rifugiati di Altino scoprono poco a poco la laguna e la loro navigazione fa nascere la laguna alla vita. Gli abitanti di ciascuna delle porte altinati popolano le diverse isole ognuna delle quali prende il nome da esse (Mazzorbo, Burano, Murano, Costanziaca e Ammiana). Si formano altrettante nuove comunità, raggruppate intorno a qualche famiglia principale. E infine a Torcello è quasi immediata la fondazione di una basilica dedicata alla Vergine Maria (*sanctae Dei genitricis et Virgini Mariae*).

Nel cammino lungo i lidi e le isole il tribuno Aurio incontra il prete Mauro, profugo altinate, il quale vive nella solitudine delle lagune. Egli rivela al tribuno Aurio le visioni a lui occorse in diverse località. Per primi gli sono apparsi i santi Ermete ed Erasmo, chiedendogli di costruire chiese per loro con la promessa di trovare dell'oro in quel luogo. Poi in un secondo lido ha udito due voci, provenienti da una nuvola bianchissima: Gesù e la Vergine Maria desiderano che una chiesa sia loro dedicata. Il terzo lido, Mauro lo vede occupato per metà da una folla di

gente e per metà da una grande mandria di buoi e bufali; i santi apparsi qui sono l'apostolo Pietro e sant'Antonino martire, che chiedono il dono di chiese intitolate all'uno e all'altro. San Pietro è in sembianze di vecchio dai capelli bianchissimi e ordina che nel suo giorno festivo, cioè il 29 giugno, convenga qui il vescovo di Torcello col suo clero. Sant'Antonino vuole che la sua piccola chiesa sorga vicina a quella di san Pietro, assicurando di esaudire chiunque lo invocherà. Nel quarto lido, folto di vigneti con l'uva matura, si manifesta santa Giustina, che gli ingiunge di erigerle una chiesa con la consueta promessa di esaudire le preghiere dei suoi devoti. Poi Mauro, arrestatosi nel suo cammino su una *tumba* lagunare, scorge per ultimo una nube luminosa su cui siede san Giovanni Battista, che vuole una chiesa per sé e gli promette anello e libro quali investitura del suo diritto su di essa. Nell'ultima visione sembra a Mauro di trovarsi sopra la chiesa di Santa Maria. Qui si sveglia trovandosi tra le mani l'anello e il volume promessi dal Battista.

Aurio e i nobili, resisi conto attraverso questo segno della veridicità delle visioni, erigono subito la chiesa battesimale in onore del Battista (il battistero della Cattedrale). Poi Mauro conduce Aurio e i tribuni nelle diverse isole in cui si sono verificate le visioni, incominciando dall'ultimo lido, quello di Santa Giustina, sino al primo. I tribuni ottemperano alle richieste celesti e su ciascun luogo fabbricano la chiesa il cui titolo conferisce a ciascun lido un nome e un patrono. Al luogo in cui apparve santa Giustina tra i vigneti, viene dato il nome di Vignole. Al luogo della visione dei santi Ermete ed Erasmo, poiché realmente, scavando, era stata trovata una notevole quantità d'oro, pongono il nome di *Litus Mercedis*. Il lido in cui si manifestarono il Salvatore e la Vergine Maria, viene chiamato *Litus albus*, a motivo del biancore della nube. Quello dove si erano presentati san Pietro e sant'Antonino tra le greggi bovine, assume il nome di *litus de bovibus* o bovense.

Le sei visioni scandiscono la genesi della geografia sacra torcellana: la consacrazione di un territorio benedetto da Dio che abbraccia le acque e le terre della laguna nord. Si costituisce un anello sacro attorno alla prima chiesa fondata, la cattedrale dedicata alla Vergine Maria. Ad essa tutte le altre chiese sono sottoposte e dal vescovo di Torcello devono dipendere anche gli abitanti delle isole rivoaltine e di Malamocco.

Nelle altre isole non si ricordano visioni. Ci si limita a menzionare le famiglie che innalzarono i sacri edifici. Ad Ammiana, a nord est di Torcello, viene eretta la chiesa a san Lorenzo martire, difesa in forma di castello, e anche un piccolo edificio per san Marco, dipendente giuridicamente da San Lorenzo. A Costanziaca si costruiscono due chiese, una in onore dei santi Sergio e Bacco e l'altra dedicata ai santi Marcelliano e Massimo, dipendenti sempre da San Lorenzo di Ammiana, che è chiesa matrice. Anche a

Torcello viene ricordata un'attività edificatoria di privati relativa alla fondazione del *cenobium puellarum* di San Giovanni Evangelista.

##### 5. Il culto dei santi a Torcello

Il racconto delle fondazioni torcellane fornisce elementi utili alla conoscenza del culto dei santi diffuso in laguna. Il culto reso ai santi e alle loro reliquie costituiva una componente importante della vita religiosa della società medievale. Non solo i luoghi ricevevano la protezione attraverso il toponimo derivante dal nome di un santo, ma gli stessi individui assumevano come protettore personale il santo il cui nome era stato loro imposto al momento del battesimo. Il nome non era quindi una designazione neutrale né per gli uomini né per i luoghi.

I primi santi apparsi in visione al prete Mauro furono Ermete ed Erasmo, due martiri entrambi cari alle devozioni marinare, numerose sono infatti le chiese ad essi intitolate lungo le coste tirreniche. Sant'Erasmo, vescovo di Formia, martirizzato sotto Diocleziano e Massimiano, era particolarmente invocato come protettore da parte della gente di mare, che ne ha modificato il nome in sant'Elmo. Il lido di Sant'Erasmo, prima del Mille non occupava l'attuale posizione interna alla laguna, poiché all'epoca il litorale del Cavallino possedeva un'estensione notevolmente ridotta rispetto ad oggi. Sant'Erasmo in quanto "lido" costituiva un diaframma protettivo tra la laguna e il mare, così come oggi si presenta il Lido di Venezia o l'isola di Pellestrina. Ermete subì il martirio a Roma nel II secolo. Poiché il suo culto si sviluppò soprattutto nel corso del VII secolo, si potrebbe far risalire proprio a tale secolo la comparsa in laguna dei due titoli.

La presenza di san Pietro, anch'esso caro alla devozione marinaresca, denota soprattutto la comunione con la sede apostolica di Roma. Il culto del principe degli apostoli secondo questa accezione si diffonde in età carolingia (VIII-IX secolo). Il sant'Antonino a cui si riferisce la visione era molto probabilmente il martire siriano di Apamea. Nella basilica di Piacenza, ricostruita tra il IX e il X secolo, egli appariva in coppia con santa Giustina, la martire padovana menzionata nella penultima visione. La devozione liturgica di sant'Antonino potrebbe situarsi nel X secolo quando le relazioni fra la laguna veneta e i centri fluviali della pianura padana furono più intensi.

Per la martire Giustina, apparsa tra le vigne piene di grappoli maturi, in un'isola che prenderà quindi il nome di *Vignole*, si possono più facilmente ipotizzare relazioni con Padova, per il tramite forse della stessa Altino, la quale potrebbe, già in età paleocristiana, aver accolto il culto della martire padovana. Il titolo riservato a Giovanni Battista si riferisce chiaramente al battistero della Cattedrale. Vi sono poi i titoli dei santi estranei alle visioni. San Giovanni Evangelista, l'apostolo vergine al quale Cristo dalla croce aveva affidato la Vergine Maria, rappresentava un ottimo patrono per un monastero femminile. La fondazione nel VII secolo appare plausibile anche sul piano archeologico, secondo i dati emersi da alcuni scavi realizzati a partire dagli anni '60 del secolo scorso.

Nell'isola di Ammiana si innalza una chiesa matrice dedicata a san Lorenzo martire; da essa dipendono la

chiesetta di San Marco Evangelista presente nella medesima isola e anche le due chiese della vicina isola di Costanziaca. La chiesa di San Lorenzo, titolo diffuso in tutta Italia, possiede una struttura difensiva che si giustifica se messa in relazione alle invasioni ungariche del IX secolo. L'esistenza di un culto tardoantico dell'evangelista Marco non possiede alcun fondamento. Si deve ritenere perciò che questo titolo sia posteriore alla *translatio* del santo da Alessandria d'Egitto a Rivoalto avvenuta nell'828.

Nell'isola di Costanziaca, per la chiesa dedicata ai santi Marcelliano e Massimo non è facile stabilire esattamente a quali santi ci si riferisca. La tradizione ricorda un Marcelliano santo eremita coevo a sant'Eliodoro vescovo di Altino. I santi con il nome Massimo presenti nel repertorio della *Bibliotheca sanctorum* sono ben 44, per cui l'identificazione non è chiara. Riguardo invece alla chiesa edificata in onore dei santi Sergio e Bacco, santi militari bizantini, il titolo potrebbe essere legato al patronato di un insediamento militare bizantino presente nell'isola. Secondo la leggenda narsetiana (XII secolo) i due santi militari sarebbero stati venerati a Venezia sin dalla guerra greco-gotica (VI secolo) e sull'area di un'antica chiesa a loro dedicata si sarebbe poi edificata la cattedrale di Olivolo, l'odierna San Pietro di Castello.

Le cronache medievali non accennano mai al culto torcellano delle sante africane Fosca e Maura, presenti qui nel loro sacello dopo la traslazione del 1001.

Se passiamo dalle cronache medievali alla toponomastica lagunare possiamo citare il caso del canale di San Felice fra Torcello e Treporti. Una *basilica sancti Felicis* è menzionata in un documento dell'anno 900. Il Niero ipotizza che il toponimo conservi il titolo di un'antica chiesa dedicata a san Felice. Si tratterebbe del martire aquileiese il cui culto è associato a quello del compagno martire Fortunato. Tale culto martiriale si era diffuso in età paleocristiana da Aquileia all'intera *Venetia*, da Vicenza a Chioggia. Secondo questa ipotesi un edificio di culto intitolato a san Felice potrebbe essere stato fondato nel IV-V secolo.

Oltre ai titoli torcellani fin qui ricordati, nelle cronache si menzionano almeno altri undici *loca sancta* torcellani, sorti prima del IX secolo. Essi però sono documentati solo in fonti dei secoli XI e XII e risultano carenti di qualsiasi prova archeologica e archivistica, atta a legittimare la loro origine in tale periodo.

La topografia sacra torcellana delineata è, oggi, quasi del tutto scomparsa. Il racconto leggendario della fondazione delle chiese torcellane testimonia che la rinascita civile e religiosa degli altinati nel nuovo ambiente lagunare è stata sostenuta in modo determinante dalla fede cristiana che ispirava l'azione delle stesse autorità civili. Lo sviluppo della vita urbana in un contesto ambientale difficile come quello lagunare non era cosa scontata.

##### 6. La diocesi torcellana

Il racconto delle fondazioni torcellane precedentemente analizzato è l'unica voce all'interno del *corpus* cronachistico veneziano che presenta Torcello come il centro organizzatore della vita religiosa e sociale di un territorio dove Venezia non c'è ancora.

Il ruolo e l'importanza avuta da Torcello nei secoli in cui Venezia non aveva ancora la fisionomia di centro urbano, né tanto meno aveva assunto la guida politica ed economica della provincia lagunare, verrà progressivamente ridimensionato, per non dire deliberatamente omesso, nelle successive redazioni delle cronache (tra XII e XIII secolo) e ancor più dalla posteriore storiografia veneziana. Infatti dopo il XII secolo l'affermazione di Venezia come potenza economica e il suo crescente prestigio politico avrà bisogno di essere legittimato attraverso l'ostentazione di un'origine ben più gloriosa e antica di quella che poteva rappresentare la discendenza dal municipio romano di Altino per il tramite di Torcello. Non sarà sufficiente affermare un'origine romana della città, sarebbe comunque il riconoscimento di un'antica sudditanza, inammissibile per una Repubblica che lotta per l'indipendenza da ogni potere esterno, compreso quello politico-religioso del Papato. Queste ragioni possono spiegare la nascita di una tradizione relativa alla mitica fondazione da parte di Enea, sbarcato in Adriatico con i profughi di Troia. Solo così Venezia poteva vantare una posizione comprimaria rispetto all'antica Roma. Infatti dopo la caduta della seconda Roma, Costantinopoli, nel 1453, Venezia si sentirà legittimata a proclamarsi "terza Roma".

All'interno di questo contesto storiografico "venezianocentrico" possiamo collocare anche il racconto della fondazione delle chiese di Venezia ad opera di san Magno: si tratta di una sorta di appropriazione del racconto relativo alle fondazioni torcellane, evidente per la coincidenza di alcune visioni con quelle occorse al prete Mauro.

### 6.1 *Tratti originali*

Ricostruire un quadro più preciso della vita religiosa e civile torcellana tra il VII e l'XI secolo senza l'ausilio di fonti attendibili e il supporto di ricerche archeologiche sistematiche è un'operazione difficile. Tuttavia gli studi compiuti in questi ultimi anni da Daniela Rando sull'organizzazione ecclesiastica veneziana dei secoli VI-XII<sup>1</sup>, e da Maurizia Vecchi su chiese e monasteri scomparsi nella laguna superiore di Venezia<sup>2</sup>, ci consentono di illuminare alcuni aspetti di questo periodo.

La diocesi di Torcello alla luce di queste ricerche presenta dei tratti originali che la distinguono dagli altri episcopati lagunari medievali. Prima di tutto l'antichità: essa trae origine dal trasferimento della sede di un episcopato più antico, Altino. Analogamente le diocesi di Cittanova e Caorle, che nascono rispettivamente dal trasferimento degli episcopati di Oderzo e Concordia. Le altre diocesi della laguna, Metamauco (Malamocco), Equilo (Jesolo), Olivolo-Castello vengono invece fondate ex novo tra VIII e IX secolo. La seconda caratteristica è l'estensione territoriale: Torcello e Malamocco sono diocesi grandi rispetto a quelle dell'VIII-IX secolo, che sarebbe più appropriato definire "micro-diocesi". Torcello comprende l'intera laguna nord e si estende anche in terraferma, mantenendo propaggini all'interno dei domini longobardi, poi franchi. In pratica la diocesi torcellana manterrà nella terraferma parte del territorio già appartenuto all'antica diocesi di Altino. L'episcopato torcellano fu destinatario di numerosi diplomi imperiali a protezione dei suoi possedimenti nell'entroterra.

Essi portano la firma di Carlo Magno, di Lotario I e di altri sovrani della dinastia ottoniana: in modo analogo a quanto accadeva ai monasteri veneziani che avevano possedimenti nella terraferma. Inoltre Torcello aveva stretti rapporti con i conti di Treviso, avvocati dell'episcopato Torcellano. Torcello e Malamocco sono anche le più popolate. Costantino VII Porfirogenito aveva definito Torcello un "*emporion mega*", in riferimento alla situazione del secolo IX. Il ruolo economico di Torcello e la sua vocazione di centro commerciale, che sarà poi assorbito da Rivoalto, si deve molto probabilmente a quella cultura urbana e imprenditoriale ereditata da Altino e rifiorita in ambito lagunare grazie alla strategica posizione dell'isola, ai confini fra regno longobardo, poi franco, e i possedimenti bizantini. Questo snodo garantiva l'incontro fra la rete commerciale del Nord Europa e i maggiori porti del Mediterraneo a cui faceva capo la rete commerciale che trafficava con l'Oriente. In realtà questa dinamica economica ripropone ciò che per secoli si era svolto nella vicina Aquileia e aveva determinato la ricchezza della metropoli romana e delle altre città minori tra cui la stessa Altino.

Anche dal punto di vista religioso Torcello coltiverà rapporti più stretti con i Longobardi e con i Franchi, rispetto alle altre chiese lagunari. Si realizza già a Torcello quel ruolo di ponte politico, economico, religioso e culturale, tra Oriente ed Occidente, vocazione che Venezia erediterà e potenzierà. Gli studi documentari hanno accertato che l'organizzazione ecclesiastica di base della diocesi torcellana era strutturata secondo il sistema rurale delle pievi con cappelle dipendenti, tipico della terraferma. Da un privilegio papale del 1064 sappiamo che la diocesi di Torcello comprendeva sette pievi (lido Bovense, Ammiana, Costanziaco, due a Burano, Mazzorbo e Murano) e ciascuna numerose cappelle. Una pieve poteva avere l'estensione di una sola isola o di un gruppo di isole. Il loro numero con il tempo andò modificandosi soprattutto per ragioni demografiche, per cui alcune cappelle potevano emanciparsi e diventare pievi.

A Torcello il capitolo dei canonici della Cattedrale si distingue da quello delle altre diocesi lagunari per una precoce emancipazione rispetto al controllo del vescovo. Fonti del XII secolo, attestano che i canonici detenevano il diritto, assieme ai pievani, di eleggere il vescovo e di amministrare beni distinti da quelli del vescovo, ma allo stesso tempo si prestavano a collaborare con il vescovo nella cura d'anime assumendo l'incarico di pievani.

### 6.2 *Un lento declino*

Torcello vive certamente intorno l'anno Mille il periodo di massimo splendore, testimoniato ancor oggi dalla magnifica cattedrale con i suoi splendidi mosaici e dalla raffinata architettura bizantina della chiesa di Santa Fosca. Nel corso dei secoli seguenti si assiste ad un processo di decadenza che determinerà importanti cambiamenti nell'isola.

Oggi alcune delle isole dell'arcipelago torcellano, come Ammiana e Costanziaca, sono totalmente scomparse da secoli, non a causa di eventi catastrofici repentini ma per quella costante e naturale ridefinizione della morfologia lagunare, conseguenza dei fenomeni di subsidenza, con un graduale abbassamento del suolo, a cui si aggiunge

l'effetto del generale innalzamento del livello del mare (eustatismo). Il problema dell'impaludamento della Laguna Veneta venne risolto definitivamente nel corso del '700 con la deviazione di tutti i fiumi che sfociavano all'interno di essa. L'apporto di sedimenti fluviali all'interno della laguna, poi ridistribuiti dalle correnti marine lungo i cordoni litoranei, è un altro meccanismo naturale del sistema ambientale lagunare. Il passaggio dalla terra emersa all'acqua e viceversa rappresenta una dinamica costruttiva e distruttiva tipica delle lagune. Per tale motivo un ambiente così instabile e fragile non è funzionale ad un insediamento umano di carattere urbano. Venezia alla fine ha vinto questa sfida con la natura solo perché è riuscita a modificare radicalmente il sistema lagunare che la ospita. Con la deviazione dei fiumi è stato scongiurato il pericolo dell'interramento della laguna, fissandone l'aspetto morfologico una volta per tutte.

Prima di allora in genere i siti che non offrivano più condizioni accettabili di vita a causa dell'impaludamento venivano abbandonati e gli edifici demoliti per ricavare materiale da costruzione da riutilizzare altrove. Lo stesso meccanismo che aveva determinato il progressivo smantellamento degli edifici romani di Altino a beneficio dell'edilizia torcellana, si applica, a distanza di secoli, alla stessa Torcello. Le pietre altinate già reimpiegate a Torcello finiscono così per essere nuovamente utilizzate a Venezia e in altri luoghi. Questa prassi diviene così diffusa che nel 1429 il doge Foscari ingiunge al potestà di Torcello di far cessare la razzia cui si dedicavano gli abitanti di Venezia e Murano.

Un evento emblematico testimonia lo stato di decadenza che caratterizzava l'ambiente torcellano, nel 1659: il vescovo Marco Giustiniani trasferisce la propria residenza a Murano e da allora i vescovi torcellani risiederanno al di fuori di Torcello. Pochi anni dopo anche il Podestà sposterà

la sua residenza nell'isola di Burano. Lo spopolamento dell'isola la trasforma in un luogo ideale per la vita monastica, per cui zone residenziali lasciano il posto a nuovi monasteri, che si aggiungono a quelli già presenti.

La destinazione monastica dell'isola però non costituisce l'ultima trasformazione di Torcello. Le soppressioni napoleoniche, colpendo soprattutto gli ordini religiosi contemplativi, di fatto produrranno un'ulteriore e definitiva trasformazione dell'assetto sociale e urbano di Torcello. L'isola si troverà così svuotata anche di monaci e monache, che costituivano nel XVIII secolo la componente demografica più consistente. Dopo la perdita di quest'ultima componente vitale e la demolizione degli edifici che ospitavano le comunità religiose, rimasero pochi abitanti a presidio di un'isola riportata quasi allo stato precedente l'arrivo dei profughi altinati.

L'atto conclusivo della vita della Chiesa torcellana avviene con la soppressione della diocesi. Il primo maggio 1818 papa Pio VII, con la bolla *De salute dominici Gregis*, sopprime le antiche diocesi di Torcello e Caorle e le unisce al Patriarcato di Venezia. A quella data la diocesi torcellana si trovava senza pastore già da quindici anni. Il suo ultimo vescovo, il nobile veneziano Nicolò Sagredo, che era succeduto al vescovo carmelitano Paolo da Ponte nel 1792, moriva nel 1804 e al suo posto non veniva nominato alcun successore.

\* Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 30 ottobre 2008 nell'ambito del ciclo di incontri di Patristica "La Chiesa di Venezia prima di Venezia"; la prima parte è stata pubblicata nel numero precedente di "Appunti di teologia".

<sup>1</sup> D. RANDO, *Le strutture della Chiesa locale*, in *Storia di Venezia*, I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1992, pp. 645-675.

<sup>2</sup> M. VECCHI, *Chiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Ricerche storico-archeologiche*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1983.

## BIBBIA APERTA



### LIBERTÀ E FEDELTÀ NELL'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA (2ª parte)\*

Patrizio Rota-Scalabrini

#### 7. Quale verità cercare nel testo biblico?

Presentando i vari metodi esegetici, abbiamo chiarito anche i diversi concetti di 'testo' con cui si opera inevitabilmente nella lettura del testo biblico. Ci chiediamo ora quale verità si debba cercare. Può essere utile ascoltare innanzitutto il dettato del testo conciliare della *Dei Verbum*, al par. 11:

Le realtà divinamente rivelate, che sono contenute e presentate nei libri della sacra Scrittura, furono messe per iscritto sotto ispirazione dello Spirito Santo. Infatti la santa madre chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo (cf. Gv 20,31; 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla chiesa.

Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e impiegò uomini in possesso delle loro facoltà e capacità, e agì in

essi e per mezzo di essi, affinché scrivessero come veri autori tutte le cose e soltanto quelle che egli voleva.

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere.

Pertanto "tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona" (2Tm 3,16-17 gr.).

Come si vede, il linguaggio della *Dei Verbum* riprende per un lato l'impostazione tradizionale dell'inerranza della Scrittura [ossia l'affermazione della sua veracità e attendibilità, N.d.R.], ma poi introduce il concetto di 'verità' della medesima, dichiarando che essa è la verità

che Dio *in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere.*

Orbene ci chiediamo ora come la storia bimillenaria del cristianesimo abbia affrontato questo tema della verità della Scrittura, e precisamente con quale idea di “verità” abbia operato nella vicenda dell’interpretazione della Scrittura. Forzando un po’ i dati, potremmo sinteticamente riconoscere tre grandi periodi nell’approccio alla Scrittura, caratterizzati da un diverso concetto di “verità”: il periodo *dogmatico*, quello *apologetico* e infine quello *ermeneutico*.

### 7.1. Il periodo dogmatico: l’incontestata verità salvifica della Scrittura

Il primo periodo dell’interpretazione biblica nella Chiesa (a prescindere dalle varie metodologie) si può caratterizzare come contrassegnato da una fiducia semplice e spontanea nella verità della Bibbia: anche se la critica pagana dei primi secoli del cristianesimo si era sforzata con Celso e Porfirio di dimostrare errori e contraddizioni delle Scritture ebraico-cristiane, nondimeno la risposta dei cristiani era ferma e lontana da ogni dubbio nel professare la veridicità delle Scritture. Questo non significa che l’atteggiamento fosse totalmente ingenuo o sprovvisto di senso critico, in quanto questa posizione era sempre accompagnata dalla fondamentale convinzione che la Bibbia non fosse tanto un libro di cosmologia o di storia, ma piuttosto il libro della nostra salvezza. Origene, ad esempio, scrive nel suo *Commento all’Esodo*: “Noi sappiamo che la Scrittura non è stata redatta per raccontarci le storie antiche, ma per nostra istruzione salvifica; così comprendiamo che ciò che abbiamo letto è sempre attuale” (*In Ex*, h. 2,1).

Del resto il ricorso al metodo allegorico serviva a superare molte difficoltà che il testo letterale presentava. Agostino affermava da parte sua che quando ci sono difficoltà di comprensione vuole dire che ci sono difetti di traduzione, oppure che noi non siamo capaci di capire. Inoltre ricordava spesso come lo Spirito Santo non abbia voluto insegnare quelle cose che non servono alla salvezza degli uomini: “Non si legge nel Vangelo che il Signore abbia detto... Vi mando il Paraclito che vi insegnerà come camminano il sole e la luna. Voleva fare dei cristiani non dei matematici” (*De act. c. Fel. Man.* 1,10).

### 7.2. L’apologetica: a difesa dell’infalibilità della Bibbia

Il secondo momento lo definiamo apologetico, perché vede l’apologetica tutta impegnata a difendere l’infalibilità della Bibbia di fronte alle critiche provenienti dalla nascente scienza moderna. La tempesta scoppiò dapprima sul versante delle scienze naturali con il caso Galilei<sup>1</sup>; purtroppo il caso Galilei non rimase isolato e con il progredire delle scienze della natura il problema si fece più spinoso cosicché la reazione si configurò come una posizione di difesa dell’infalibilità della Bibbia ricorrendo spesso al *concordismo*. Il concordismo è lo sforzo di dimostrare che Bibbia e scienza dicono la stessa cosa; esso usa un criterio che, in sostanza, ignora ogni possibilità di falsificazione e che pertanto dal punto di vista epistemologico è fasullo.

La questione era destinata a diventare ancora più sconcertante nel campo delle scienze storiche poiché col progresso

della conoscenza della storia e della cultura dell’Antico Vicino Oriente, molti dati della Bibbia apparivano decisamente inesatti: nasceva così la “questione biblica”.

In fondo, nonostante alcuni interventi liberanti di Leone XIII, la manualistica cattolica rispondeva all’ipercriticismo razionalista con un dogmatismo intransigente. Dalla fine del secolo XIX per tutto il periodo del modernismo, fino all’enciclica *Divino afflante Spiritu* e anzi fino al Concilio Vaticano II, la preoccupazione più assillante tra i cattolici sembrava essere quella di difendere ad ogni costo l’assoluta mancanza di errore della Bibbia in ogni campo.

### 7.3. Un concetto ermeneutico di verità biblica

A un’impostazione apologetica sostanzialmente legata al tema dell’inerranza, con il Concilio segue un’impostazione ermeneutica, il cui obiettivo non è tanto di difendere la Bibbia, ma di intenderla e interpretarla. Si arrivò così, attraverso successive elaborazioni, al testo definitivo della *Dei Verbum*, promulgato il 18 novembre 1965:

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi... asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, è da ritenersi anche, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture (DV 11).

Due cose vanno subito sottolineate: innanzitutto l’accento non va qui tanto sulla mancanza di errore, quanto sull’idea di *verità*, la cui natura è riferita alla salvezza dell’uomo. Non è quindi questione di verità storico-scientifica, ma di una verità le cui dimensioni possono essere, alla luce dell’intero documento della *Dei Verbum*, definite come *dialogica, storica, escatologica, interiore e trascendente*. È quindi cambiato l’orizzonte interpretativo, perché la Bibbia è stata restituita alla sua vera natura originaria, e cioè di attestazione di un dialogo divino-umano che si dà nella storia e tende verso il compimento, appellando l’interiorità della libertà e aprendola all’incontro con il trascendente. È questo il tipo di verità con cui ha a che fare un’interpretazione biblica che non si avvicini alla Bibbia come pretesto, ma che si ponga come genuino ed obbediente ascolto.

Come ci indica il Concilio Vaticano II, la Bibbia ci insegna la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture; la verità che Dio ci consegna riguarda la nostra salvezza e, innanzitutto, il nostro rapporto con Dio.

È vero che la Bibbia parla anche di tante altre cose – dà informazioni di guerre, di eventi umani, di geografia, di meteorologia...-, ma tutto ciò che il lettore deve cercarvi non è un’informazione su questo o sulle opinioni che gli uomini dell’antichità avevano a riguardo di certi temi, ma su quella verità che Dio vuole comunicarci su di sé e su di noi. Così non stupirà sapere che nella Bibbia ci sono errori di storia, di astronomia, di geografia e di scienza! La Bibbia in questo sbaglia, ma non erra mai nel dirci *chi è Dio* per noi e nel dirci qual è il senso della nostra vita e la responsabilità che abbiamo nel piano di Dio. Dunque la Bibbia dice sempre la verità non dal punto di vista scientifico o storico, ma dal punto di vista della conoscenza del piano di salvezza e di liberazione che Dio ha per questa umanità.

Allora parecchi dei problemi in cui si impaludano i lettori, soprattutto già con le prime pagine della Bibbia, perdono la loro consistenza: non si tratta di cercare la verità storica di una serie di eventi, o la loro forma scientifica, né di sapere come sono andate effettivamente le cose, ma si tratta di capire in che senso questi eventi sono veri. Bisogna cioè comprendere la verità profonda sul senso delle nostre origini e del nostro destino.

Due aspetti di questo testimoniare la storia possono essere preziosi. Sotto il profilo culturale, per i giovani potrà essere l'occasione per intersecare i tratti storici della Bibbia con conoscenze che i vari mass-media o gli strumenti di divulgazione possono mettere a disposizione sull'archeologia, sulle culture antiche; ma soprattutto c'è un profilo più importante: la Bibbia non è soltanto un raccontare episodi, ma è meditare e rivedere pazientemente su momenti della vita di un popolo per cercare di cogliere il piano di Dio, il passaggio di Dio in quelle vicende.

#### 8. Leggere dimorando nel testo

Quanto sopra indagato ci rafforza in una precisa convinzione: è insoddisfacente la classica impostazione per la quale il biblista indaga scientificamente il testo, disinteressandosi del suo significato teologico, e consegna poi i risultati al teologo sistematico, il quale a sua volta dovrebbe limitarsi ad usare quanto ricevuto dal biblista. Tale impostazione non fa che perpetuare una visione distorta del testo biblico, evidenziando la vera lacuna di tale visione: la mancanza di una *teoria del testo* e del *testo biblico* in specie.

Certamente siamo solo agli inizi dell'elaborazione di una teoria del testo biblico che sia in grado di mostrare la pertinenza, la necessità di una *lettura teologica della Scrittura*. Preferirei parlare qui di *lettura teologica della Scrittura*, al posto di una *teologia biblica*, per non far pensare subito a un modello concreto di elaborazione dei dati biblici, secondo una precisa concettualizzazione e un determinato principio architettonico.

Ebbene, se una suggestione, un aiuto per la lettura teologica della Bibbia ci giunge oggi dalle nuove metodiche (*sincroniche*) di analisi del testo, è proprio la loro finalizzazione alla ricostruzione del senso, a partire però dalla forma del significante.

Ne scaturisce pertanto una prima preziosa indicazione per una lettura teologica del Libro: bisogna procedere verso il referente... ma restando nel testo!

Si evitano così due scogli: il rischio del metodo storico-critico (e di certe teologie bibliche ad esso ispirate) di tendere verso ciò che precede il testo (il *pre-testo*) e quello opposto di una riproposizione della "cosa" del testo, della *Sache*, ma prescindendo dalla concretezza del testo biblico. Ci piace ricordare qui un pensiero del compianto Padre P. Beaucamp: "Il linguaggio è una dimora. Esso non è dunque puramente e semplicemente da attraversare verso il mondo di cui parla: si può dire anche che il linguaggio ha un senso intransitivo. Esso non assicura solamente un passaggio tra il recettore e il mondo di cui parla, che si chiama il referente. C'è, inerente al linguaggio stesso, una funzione di rallentamento del transito verso il referente: ciò assicura al linguaggio una dignità superiore a quella

di uno strumento. Non si utilizza il linguaggio come un mezzo per passare: esso certo è anche un linguaggio, un passaggio che non passa. La locuzione *se passer* lo esprime chiaramente. La parola è ciò mediante cui e in cui la cosa *accade*". La mediazione necessaria del testo non deve portare, però, ad una sua ipostatizzazione, perché il testo biblico è portatore di una intenzionalità che ne supera gli enunciati.

Giungiamo così ad alcune suggestioni che vorrebbero chiarire come si possa davvero leggere "dimorando nel testo" ed andando contemporaneamente verso la "cosa del testo".

Anzitutto si deve precisare quale sia l'oggetto da leggere, il testo da assumere. La risposta non può che essere: *le Scritture nella loro forma e unità canonica (nel movimento di senso del canone), lette all'interno del flusso della Tradizione*. Al contrario di quanto pensa il metodo storico-critico, il canone biblico costituisce il paradigma dell'intelligenza teologica delle Scritture. Inoltre la lettura della Sacra Scrittura chiede sempre nuove letture e nuove forme di ri-scrittura. Seguendo Gadamer, *capire la Scrittura* significa sempre anche reinterpretare la storia dei suoi effetti.

Bisogna poi precisare *lo scopo* del leggere teologicamente la Bibbia: sentire e vivere personalmente l'incontro con Dio che si autocomunica, realizzare un incontro con Gesù Cristo, Parola del Padre. Vale la pena di ricordare qui l'antica definizione della Bibbia come "lettera di Dio Padre" ai propri figli (Agostino). Essa stessa nasce da un incontro di alcuni uomini con la rivelazione ed è capace di introdurre sempre di nuovo in quest'incontro; è una "testimonianza" diventata testo e che rende anche noi testimoni. Da questa finalità "comunionale" emergono anche i tratti di un'autentica lettura, di un leggere che diventi realmente "ascolto".

Riprendo qui alcune riflessioni del prof. Roberto Mancini dell'Università di Macerata, che si è interessato ad un'ontologia fenomenologica dell'atto di lettura.

Leggere è anzitutto *rispettare*. Poiché il Libro è *altro* da me, ascoltare questo *altro*, richiede rispetto, esige riconoscimento. I teorici dell'atto di lettura parlano di *assimilazione, nutrimento, incarnazione*. Tutto ciò perderebbe il suo corretto significato se non si passasse prima attraverso il rispetto del testo. Allora certo sarà importante avere, imparare, apprendere dei criteri di approssimazione a questo *altro* che è il testo: riconoscere il genere letterario, il terreno, il linguaggio specifico in cui si pone il testo, ecc... (Qui si iscrive dunque l'imprescindibilità di un'esegesi rigorosa, necessaria, previa ad ogni lettura teologica).

Leggere ascoltando, non è semplicemente decifrare, ma *accogliere una rivelazione*. Bisogna riconoscere la *rivelatività del Libro*: ogni lettura e tanto più la lettura della Parola della fede promette un incontro, porta una promessa di rivelazione vivente, ed esige il nostro tentativo di assumere dei *significati interi* (ma non *integralisti!*) per la nostra esistenza.

Leggere è *apertura ad ulteriori approfondimenti* (contro l'idolatria della Scrittura). La lettura ci fa entrare in un

universo di significati partecipabile attraverso una dinamica d'interpretazione e di traduzione potenzialmente illimitata. Nessuno può dunque dire: "Questa è l'ultima lettura di quel testo". E d'altra parte non si potrà cadere nella deriva di un'interpretazione infinita, interminabile. Essa si dà quando non è prevista la possibilità che ad essa debba essere posto un termine dalla decisione libera. Questo consente di evitare un'idolatria della Scrittura, ma di assumere seriamente il fatto che la Sacra Scrittura attesta la Parola di Dio. Il primo atto di Dio non è lo scrivere, non è il dare un libro! Il Libro è sempre un 'atto secondo' che è preceduto da un Evento (la salvezza offerta in Cristo), da un inizio, da un principio vivente; e il Libro racconta, narra, testimonia, offre un codice di significati per capire sia quel principio, sia lo sviluppo che deriva da quel principio e dunque la nostra vita.

Un altro elemento che caratterizza l'ascolto della Parola è quello del *godimento spirituale*, quale accoglienza del dono, quasi fosse partecipazione ad un banchetto. La lettura è virtualmente, potenzialmente un incontro con la bellezza; ma è anche però godimento soprattutto nel senso di qualcosa di cui ci si nutre, *assimilazione*, anzi *incarnazione*, cioè il modo di essere concreto di una verità, che richiede di corrispondervi nella decisione libera, che è l'unico modo adeguato di essere all'altezza di questa

rivelazione. È la concretizzazione della lettura nella mia esistenza. La *lettura è incarnazione*, chiede una dinamica di incarnazione, che è insieme trascendenza in un significato più grande di noi.

Ogni buona lettura è infatti un *trascendimento* della situazione data, ci rapisce, ci porta via ci sottrae alla situazione immediata. A maggior ragione la lettura della Parola apre uno spazio di libertà, di trascendimento, in cui possiamo andare oltre i confini, troppo ristretti, della nostra identità abituale e ci viene donata la notizia della nostra più profonda identità: schiavi divenuti figli, peccatori dichiarati giusti!

\* Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta a Venezia per la Scuola Biblica Diocesana l'8 gennaio 2009; la prima parte è stata pubblicata nel numero precedente di "Appunti di teologia".

<sup>1</sup> In realtà Galileo si ispirava nei principi esegetici alla lezione dei maestri come Agostino e Tommaso. In una lettera al benedettino dom Castelli, Galilei scriveva che l'obiettivo della Scrittura è quello di «insegnare cose che essendo necessarie per la loro salvezza e superando ogni discorso umano, non potevano per altra scienza né per altro mezzo farci credibili, che per bocca dell'istesso Spirito Santo». Ancor più celebri sono le parole che Galileo, riprendendole dal cardinal Baronio, scrisse a Cristina di Lorena: «(lo Spirito Santo nella Scrittura ci vuole insegnare) non come va il cielo, ma come si va in cielo».

All'inizio dell'anno, dedicato alla lettura del primo libro di Samuele, la Scuola Biblica organizza alcune conferenze pubbliche e un incontro di preghiera cui tutti sono invitati

## CONFERENZE PUBBLICHE

A VENEZIA, presso la Sala S. Apollonia (Ponte della Canonica)

### IL PRIMO LIBRO DI SAMUELE

Mercoledì 30 settembre - ore 18.00

**"Samuele, Saul e Davide. Storia, finzione letteraria, teologia?"**

Relatore: don Patrizio Rota-Scalabrini - Facoltà Teologica Italia Settentrionale, Milano

Giovedì 1 ottobre - ore 18.00

**"Saul e Davide. Una lettura ebraica"**

Relatore: rav Elia Richetti - Rabbino Capo di Venezia

Venerdì 2 ottobre - ore 18.00

**"Il primo libro di Samuele e il Nuovo Testamento"**

Relatore: don Luca Pizzato - Seminario Vescovile di Treviso

A MESTRE, presso la Sala-Teatro "S.M. Kolbe" (via Aleardi)

Martedì 13 ottobre - ore 20.40

**"Obbedire a Dio è meglio del sacrificio": la modernità di un libro pubblicato 2.500 anni fa**

Relatore: mons. Renato De Zan - Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma

## INCONTRO DI PREGHIERA

A Venezia, nella chiesa di San Luca

Lunedì 5 ottobre - ore 18.00

*Lectio divina* in preparazione alla Visita pastorale nel Centro storico, guidata da Stella Morra, teologa.



## INCONTRI DI PATRISTICA

I Padri hanno ricevuto la Sacra Scrittura come la testimonianza di un incontro vitale con il Dio della salvezza. L'hanno custodita come un patrimonio della fede, l'hanno vissuta in Cristo e tramandata come obbedienza al comando di lui. L'hanno accolta come una via di accesso a Cristo, al suo messaggio ma soprattutto alla sua fede. L'hanno commentata per trarne l'energia necessaria a rinvigorire la loro fede, che non era basata sull'esperienza diretta ma sulla testimonianza di altri. L'hanno resa linfa vitale per alimentare la vita delle loro comunità. Hanno saputo costruire attorno ad essa le coordinate per riconoscere la presenza di Cristo operante ancora nella storia degli uomini e nella vita delle comunità cristiane.

Da queste considerazioni scaturisce il programma degli incontri di Patristica offerti quest'anno dal Centro Pattaro. Esso prende spunto dal messaggio conclusivo del Sinodo dei Vescovi, che esortava ad accostarsi alla mensa della Parola di Dio, e invita a conoscere come i Padri hanno saputo edificare la Chiesa sul fondamento della Scrittura; in questo modo, vuole anche indicare alcuni esempi

storici che mostrano quanto la conoscenza della Sacra Scrittura possa aiutare a comprendere meglio in quale modo testimoniare Cristo nella concretezza della vita personale e sociale.

Il percorso inizierà considerando il debito che i Padri hanno con l'esegesi giudaica della Scrittura, rielaborando la quale essi hanno donato alla Chiesa gli elementi fondamentali di quella che diventerà poi la tradizione dell'esegesi cristiana. Nello sviluppo di questa decisiva elaborazione teologica, essi si sono scontrati con il capitale problema del rapporto tra la Bibbia ebraica e gli scritti del Nuovo Testamento. Tale problema ha scatenato accese discussioni, ma infine è stato risolto affermando l'unità dei due Testamenti.

La Scrittura è stata per i Padri anche - se non soprattutto - la grande fonte alla quale essi hanno attinto nel loro ministero pastorale, ricavandone le categorie teologiche e antropologiche fondamentali sulle quali edificare la vita delle comunità cristiane e, più ampiamente, della società intera. Hanno così mostrato davvero come la Scrittura possa farsi vita della comunità credente. Tra i molti ambiti nei quali ciò è avvenuto, ne sono stati scelti due - la società e il matrimonio - che rivestono un evidente interesse rispetto alle problematiche attuali.

### ***La Scrittura si fa vita della comunità credente***

#### ***La Sacra Scrittura nell'insegnamento e nel magistero pastorale dei Padri***

Giovedì 29 ottobre - ore 18.00

#### **Esegesi giudaica ed esegesi cristiana della Scrittura**

*Don Giorgio Maschio (Facoltà Teologica del Triveneto)*

Giovedì 5 novembre - ore 18.00

#### **I Padri e l'unità di Antico e Nuovo Testamento**

*Don Luigi Vitturi (ISSR "S. Lorenzo Giustiniani" dello Studium Generale Marcianum)*

Giovedì 12 novembre - ore 18.00

#### **Dalla Scrittura alla vita della comunità: la società cristiana in Agostino**

*Dario Schioppetto (Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria" e ISSR "S. Lorenzo Giustiniani" dello Studium Generale Marcianum)*

Giovedì 19 novembre - ore 18.00

#### **Dalla Scrittura alla vita della comunità: il matrimonio cristiano**

*Marco Da Ponte (Centro di studi teologici "Germano Pattaro")*

**Tutti gli incontri si svolgeranno presso il Centro Pattaro**



PROPOSTE DI LETTURA

B. BERTOLI, *Arte, Bibbia, Preghiera. La basilica di San Marco e i suoi mosaici*, ed. Marcianum Press e Studium Cattolico Veneziano, Venezia 2009, pp. 247.

Pregare contemplando i mosaici. Molti hanno potuto farlo quando, anni fa, Oders e Scuola Biblica proponevano a don Bruno Bertoli di guidare questa esperienza. La chiarezza delle sue meditazioni e il fascino dell'arte catturavano allora come adesso leggendo il volume *Arte, Bibbia, Preghiera. La basilica di San Marco e i suoi mosaici*, da poco uscito in libreria per iniziativa congiunta degli editori Marcianum Press e Studium Cattolico Veneziano.

Nel panorama della vastissima produzione di studi che riguardano il più celebre e visitato edificio sacro veneziano, il contributo di don Bertoli risulta essenziale per chi volesse inoltrarsi in quello spazio ancora poco frequentato (come attesta lui stesso) che si apre nell'incontro tra l'architettura, i mosaici e la loro principale fonte d'ispirazione, ossia la Sacra Scrittura.

In effetti, per quanto frequentatissimo, il luogo "San Marco" resta ai più incompreso. Le pietre e i mosaici parlano di Dio e lo celebrano mentre l'impoverimento culturale, di credenti e non, impedisce agli orecchi di udire il vero messaggio e agli occhi di vedere il linguaggio sacramentale sotteso ad ogni scelta figurativa.

Ecco allora che don Bertoli col suo libro si propone di aiutare il lettore a percorrere un itinerario da fuori a dentro non solo architettonicamente parlando, ma anche spiritualmente. Con un linguaggio semplice, mai banale, gli indica dove guardare e come; dà il giusto nome alle figure e racconta la loro storia legandola a quella della Città e della sua fede, provando a suscitare in chi legge.

Dopo aver brevemente delineato il contesto storico che ha "seminato" i cristiani nelle isolette lagunari, i primi due capitoli indugiano uno in Piazza San Marco per "contemplare la facciata" e sintonizzare le orecchie sul discorso che si andrà via via ascoltando; l'altro nell'atrio della Basilica dove le luci dell'Antico Testamento invitano a vedere meglio per capire di più.

Anche grazie all'ausilio delle tavole (di cui il testo è corredato), l'Autore fa la spola dall'immagine alla Scrittura, dalla fonte patristica al simbolo che resterebbe altrimenti ignoto; felicissima la scelta di riportare, tradotta, la maggior parte delle iscrizioni accompagnando così anche il più ignaro lettore a decifrare perché gli venga presentata quella scena e quale sia il versetto da tenere a mente per innestarsi la preghiera o per "regolarsi" nel suo rapporto con Dio e gli uomini.

Oltrepassato l'atrio, il lungo capitolo III si dispiega nello splendore del Nuovo Testamento: lasciandosi dare del "tu" dall'iscrizione marmorea della porta che si varca per entrare nelle navate, comincia un dialogo fitto tra i mosaici e chi li scruta. Ogni personaggio interpella, fa domande a chi lo guarda o gli risponde quasi ne conoscesse i dubbi,

mentre sapientemente don Bertoli dipana il filo del discorso quando paresse ingarbugliato, sempre riconducendo alla fonte biblico-patristica e alla sua corretta interpretazione. In tal modo si scopre l'identità di Gesù, la sua opera salvifica e la sua prosecuzione nel tempo attraverso le membra del suo Corpo oggi: la Chiesa.

Infatti il capitolo IV è dedicato al Battistero, luogo nel quale si viene incorporati a Cristo, rinascendo figli di Dio. Per secoli questi mosaici hanno supportato la catechesi dell'iniziazione cristiana, che le ultime pagine del nostro volume debitamente illustrano senza ignorare le coloriture politiche che il programma iconografico recava con sé, essendo articolato all'interno di una cappella dogale (che soltanto secoli più tardi sarebbe divenuta cattedrale del Patriarcato). Conclusa la lettura, spontaneamente torna alla mente lo scopo dichiarato nell'introduzione: fornire uno strumento per accrescere l'intelligenza biblica e teologica di chi si appresti a visitare la Basilica marciana. Uno scopo, direi, pienamente raggiunto.

Silvia Marchiori

P. PUPPA, *Lettere impossibili. Fantasmi in scena: da Ibsen a Pasolini*, Gremese, Roma 2009, pp. 154.

Paolo Puppa è certamente noto a Venezia come docente di Storia del teatro e dello spettacolo all'Università Ca' Foscari, ma si è dedicato anche, con passione e originalità, all'attività di drammaturgo e performer, avendo all'attivo diversi copioni, rappresentati anche all'estero.

In questa sua ultima produzione, seguendo l'assioma che "la finzione spesso è più vera della realtà", ha voluto spingere la sua creatività fino a una serie di "invenzioni verosimili" - come egli stesso le definisce (p. 9) - ovvero immaginare delle lettere che famosi scrittori italiani e stranieri avrebbero potuto scrivere ad altrettanti personaggi del loro mondo, amici e colleghi. Puppa vuole mostrarci con ciò un lato inusuale dell'esistenza degli scrittori, ossia "la non reciprocità dell'investimento amoroso o dell'interesse portato dall'io all'altro, quasi la spietata negazione del verso dantesco «Amor che a nullo amato amar perdona»" (p. 9). Seguite da risposte raggelanti o del tutto prive di risposta, queste lettere mettono a nudo per lo più la terribile solitudine nella quale rimane isolato il soggetto, quasi una esemplificazione di una condizione più generale, che riguarda un po' tutti. Amicizie o amori non corrisposti, dunque; metafore dell'impossibilità di intessere rapporti interpersonali autentici e profondi, sembrerebbe di poter concludere.

Si tratta, certamente, di lettere inventate, quantunque l'Autore sottolinei subito che sono tutte costruite su basi rigorosamente filologiche cercando, dove possibile, di mimare le tecniche espressive delle personalità originali. Naturalmente, esse rivelano anche quali siano gli "idoli" cui il nostro autore si ritiene legato.

Il motivo per il quale ci occupiamo di questo libro è soprattutto il fatto che l'Autore abbia attinto dalla biblioteca del Centro Pattaro materiali per elaborare l'ultima di tali "lettere impossibili", cioè quella che Pier Paolo Pasolini avrebbe scritto a don Lorenzo Milani poco tempo dopo aver appreso della sua morte.

In questa lettera, Pasolini ritrova una radice psicologica comune con don Milani, un interesse antropologico profondo e una vocazione educativa, che pure hanno preso strade assai diverse. Nello stesso tempo, Pasolini rimprovera al "mancato amico" don Milani proprio la sua scelta di vita sacerdotale, ritenendola espressione di un'intransigenza che lo conduceva "alla ricerca del martirio": "salire sulla croce, questo volevi" (p. 147). La stessa intransigenza che Pasolini, in fondo, rimprovera a don Lorenzo, quando osserva: "non ti interessava elevare il benessere materiale dei tuoi allievi [...] ma solo che smettessero di peccare" (pp. 152-153). In queste parole par di capire che (secondo Puppa) Pasolini lo avrebbe accusato di eccessivo moralismo, non soltanto per le scelte "politiche" - "un rinnegatore dell'illuminismo. E in più hai raffinato nella tua coscienza l'idea dell'oppressione di classe, un'idea drammatica e incalzante. Non tolleravi l'ingiustizia" (p. 148) - ma anche per aver cercato di negare la dimensione ludica dell'esistenza - "il clima da te instaurato tra i monti freddi di Barbiana era un clima *amish*, calvinista e pauperista, quasi tolstoiano" (p. 138). Si intravede, tra le righe della lettera, il desiderio di Pasolini di proiettare su don Milani il travaglio del proprio conflitto esistenziale, almeno di quello vissuto nella fase friulana, conflitto poi risolto, da don Lorenzo, nel fervore educativo profuso nella scuola di Barbiana, una svolta che Pasolini non condivide, pur comprendendone le motivazioni.

Potrà lasciare perplessi quest'immagine che Pasolini-Puppa dipinge del prete di Barbiana, ma in parte essa si spiega con un termine che appare nel titolo: "fantasmi"; dunque, di fantasmi si tratta, che come tali hanno sempre tratti indefiniti e nel contempo inquietanti. E, come tutti i fantasmi, possono dileguare se messi a confronto con la realtà effettiva. Perché ciò che Puppa ha voluto fare non è proporre dei quadri biografici, ma un "gioco di specchi" dentro il quale "si rifrange qualcosa di me, di modo che in fondo posso dire agevolmente: «*de te fabula narratur*»" (p. 11).

Marco Da Ponte

## NUOVI TITOLI ACQUISTATI

### *Sacra Scrittura*

R. PENNA, *Lettera ai Romani, II, Rm 6-11*, EDB, Bologna 2007.

R. PENNA, *Lettera ai Romani, III, Rm 12-16*, EDB, Bologna 2008.

R. PENNA, *Gesù di Nazaret. La sua storia, la nostra fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

R. PENNA, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*, EDB, Bologna 2008.

R. PENNA, *Paolo scriba di Gesù*, EDB, Bologna 2009.

R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992.

R. PENNA, *Paolo e la Chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009.

A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna 2008.

BERYL SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 2008.

### *Teologia*

E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009.

E. BIANCHI, *Immagini del Dio vivente*, Morcelliana, Brescia 2008.

R. GIBELLINI, *Breve storia della teologia del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2008.

G. GRESHAKE, *Vita - Più forte della morte*, Queriniana, Brescia 2009.

J. LACOURT, *Liberaci dal male*, EMP, Padova 2009.

X. THÉVENOT, *Ha senso la sofferenza?*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2009

### STORIA DEL CRISTIANESIMO

D. NOCILLA, *I cattolici e la Costituzione tra passato e futuro*, Studium, Roma 2009.

## XXIII anniversario della morte di don Germano

**Lunedì 28 settembre alle ore 19** ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano, che sarà presieduta da don Nini Barbato.

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXII, n. 3 - Luglio-Settembre 2009 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
ALLA RICERCA DI UN NUOVO LINGUAGGIO  
SU DIO. RILETTURA DI ALCUNI TESTI  
DI GERMANO PATTARO (1ª parte)  
*Bruno Forte*



\_\_\_\_\_ pag. 6  
LA CHIESA DI TORCELLO  
TRA STORIA E LEGGENDA (2ª parte)  
*Andrea Enzo*



\_\_\_\_\_ pag. 9  
LIBERTÀ E FEDELTÀ NELL'INTERPRETAZIONE  
DELLA BIBBIA (2ª parte)  
*Patrizio Rota-Scalabrini*



\_\_\_\_\_ pag. 13  
INCONTRI DI PATRISTICA



\_\_\_\_\_ pag. 14  
PROPOSTE DI LETTURA  
*Silvia Marchiori*  
*Marco Da Ponte*

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

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

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

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - CAB 02070 - c/c n° 36243 - IBAN IT70 N 05188 02070 000000036243  
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

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

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

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

Direttore  
*Marco Da Ponte*

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

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
San Marco, 2760  
30124 Venezia  
Tel. e fax 041 52.38.673  
e-mail: [segreteria@cspattaro.191.it](mailto: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](mailto:grafart@libero.it)