

# 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. 2 - Aprile-Giugno 2009 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

IN ASCOLTO DEI PADRI



## LA CHIESA DI TORCELLO TRA STORIA E LEGGENDA (1ª parte)\*

Andrea Enzo

La testimonianza più rilevante della vita della comunità cristiana torcellana si esprime in modo emblematico attraverso l'eredità di un'architettura millenaria che è giunta fino a noi. La Basilica di Santa Maria Assunta di Torcello costituisce un punto di partenza ideale per avvicinare la storia religiosa e civile della Laguna Veneta a partire dal VII secolo, ossia prima della nascita della città di Venezia. L'indagine storica sull'alto medioevo lagunare poggia su pochissime fonti certe e su molti dati leggendari trasmessi dalle cronache medievali. Per quanto riguarda Torcello vi sono tuttavia alcune testimonianze documentarie e archeologiche che gettano un po' di luce sulla storia di questo antico centro urbano lagunare che prefigurò il futuro di Venezia.

### 1. La testimonianza dell'architettura sacra

L'architettura sacra di Torcello va compresa prima di tutto per il suo valore testimoniale. La chiesa cattedrale sottolinea l'unità del popolo di Dio posto sotto la cura pastorale del vescovo, segno dell'Unico Pastore, e rappresenta l'inserimento della comunità cristiana locale nella comunione della Chiesa universale. Questa fu la funzione della Cattedrale di Torcello fondata alla metà del VII secolo come nuova sede del vescovo di Altino. L'architettura attuale risale in buona parte alla riedificazione avvenuta dopo il 1008 ad opera del vescovo Orso Orseolo. Nei secoli successivi sono state apportate modifiche e si sono succeduti numerosi restauri, tuttavia l'impianto orseoliano è ancora chiaramente leggibile nelle strutture conservate, così come nella straordinaria decorazione musiva realizzata tra l'XI e il XII secolo. Un'altra testimonianza architettonica della vita religiosa di quest'isola è la chiesa di Santa Fosca, edificata all'inizio del secolo XI accanto alla Cattedrale per accogliere i corpi delle sante martiri Fosca e Maura. Questo complesso monumentale, esempio di incontro tra l'arte romanica occidentale e l'arte bizantina orientale,

configura l'antico polo religioso dell'isola, il quale si ricordava, mediante la piazza antistante, al polo civile e amministrativo di cui oggi sopravvivono solo due dei tre edifici più importanti: il palazzo del Consiglio e il palazzo dell'Archivio, attualmente sedi del Museo Provinciale di Torcello (scomparso è invece il palazzo Pretorio residenza del Podestà).

Le coordinate fondamentali in cui inserire la storia religiosa e civile di Torcello sono leggibili all'interno della Cattedrale. Nel presbiterio sotto la mensa d'altare è posto il corpo di sant'Eliodoro, il primo vescovo storicamente accertato di Altino, vissuto a cavallo del V secolo. È la testimonianza più eloquente delle origini della Chiesa torcellana; la vita di questa comunità cristiana inizia quindi ad Altino, la città romana più vicina alla Laguna Veneta. Gli altinati custodirono il corpo del venerato pastore all'interno della cattedrale di Altino dedicata alla Madre di Dio e successivamente, nel momento in cui Torcello fu scelta quale nuova sede dal loro vescovo, lo trasportarono nel sito attuale collocando la preziosissima reliquia all'interno di un sarcofago romano di reimpiego, quasi a simboleggiare le origini romane e cristiane della comunità altinate.

### 2. Le radici altinate della Chiesa torcellana

Le ragioni storiche che determinarono il trasferimento della sede episcopale altinate a Torcello, intorno all'anno 640, sono legate alle tumultuose e drammatiche vicende politiche che segnarono il destino della penisola italiana dopo il crollo dell'Impero Romano d'Occidente.

All'epoca in cui visse il vescovo Eliodoro la potenza di Roma si stava avviando al suo tramonto definitivo. La X Regio della *Venetia et Histria*, con capitale la metropoli di Aquileia, era esposta al passaggio di popolazioni barbariche che avevano libero accesso attraverso le indifese frontiere orientali della provincia imperiale. I primi a scendere in

campo furono i Visigoti di Alarico nel 402, ma essi si limitarono ad attraversare il territorio aquileiese. La successiva invasione degli Unni guidati da Attila, nel 451, è senza dubbio la vicenda più nota. Ma anche quella degli Unni non fu una conquista ma un passaggio temporaneo, piuttosto violento per i saccheggi e i danni che causò. Per tale motivo le cronache medievali gli dedicarono uno spazio maggiore. Questo evento fu recepito quale segno di una svolta drammatica della storia e dovette generare grande impressione tra le popolazioni locali, costrette a fuggire momentaneamente dalle loro città. Gli abitanti di Aquileia si rifugiarono nell'isola di Grado, già scalo marittimo di Aquileia, alla quale era collegato per mezzo di un canale navigabile. Tale insediamento, nato per assolvere funzioni commerciali, fu trasformato in tali circostanze nelle forme tipiche di un *castrum* militare protetto da mura. Analogamente gli abitanti di Altino dovettero lasciare la loro città e rifugiarsi nelle isole della vicina laguna. Dopo l'allontanamento dei barbari saccheggiatori, aquileiesi e altinati fecero immediatamente ritorno alle loro case cittadine abbandonando i luoghi nei quali avevano trovato rifugio temporaneo.

La situazione precipitò decisamente nel corso del VI secolo con l'arrivo dei Longobardi. Nel 568-569 essi penetrarono dalle Alpi Giulie, ma in questo caso non si trattò di un rapido attraversamento accompagnato da saccheggi e danneggiamenti. I Longobardi iniziarono a conquistare un territorio nel quale intendevano insediarsi in modo stabile. Essi sottrassero progressivamente città e terre al controllo politico bizantino, che nel corso del VII secolo si ridurrà alla sola fascia costiera adriatica.

Nella prima fase dell'invasione longobarda, sotto il re Alboino, caddero Cividale, Aquileia, Vicenza e Verona, mentre le città più vicine alla costa furono momentaneamente risparmiate. Nel corso del VII secolo capitolarono anche le altre: prima Padova, Monselice e Mantova, poi Concordia e sotto il regno di Rotari (635-639) anche Altino. La popolazione di Altino di fronte all'incipiente occupazione dei Longobardi fu costretta a stabilirsi, questa volta definitivamente, nell'arcipelago della laguna nord, in quelle isole già conosciute e sperimentate come rifugio temporaneo nei momenti di pericolo all'epoca delle incursioni degli Unni. Sulla scelta di non sottomettersi al conquistatore longobardo dovette influire sicuramente anche una motivazione religiosa: i barbari Longobardi professavano il credo ariano. Per tale motivo l'abbandono della città romana dovette essere incentivato oltre che dalle autorità civili fedeli a Bisanzio, anche dall'autorità ecclesiastica altinate. Le cronache medievali mettono alla testa dei profughi in viaggio verso le terre lagunari lo stesso vescovo di Altino. Il trasferimento del pastore della chiesa altinate nell'arcipelago torcellano rappresentò solamente uno spostamento della sede episcopale tutto interno alla diocesi di Altino poiché il territorio della laguna nord era già parte della diocesi di terraferma. Dato che non era stata creata una nuova diocesi, il vescovo residente a Torcello mantenne a lungo il titolo originario di vescovo di Altino. Nel corso dei secoli dall'uso di abbinare il titolo altinate a quello "toponomastico" di *vescovo di Torcello*, si passò gradualmente a privilegiare il secondo poiché il titolo torcellano

identificava la sede vescovile con la stessa realtà urbana che si stava sviluppando nella laguna. Altino, del resto, dopo l'abbandono dei suoi abitanti era diventata una vera e propria cava di materiale da costruzione da reimpiegare nell'edilizia lagunare. Le sue pietre saranno utilizzate proprio per edificare Torcello.

Tuttavia anche quando il titolo vescovile torcellano diventerà di uso esclusivo, a partire dall'XI secolo, il ricordo delle origini altinate della Chiesa torcellana non sarà mai cancellato. La collocazione del corpo di sant'Eliodoro all'interno della Cattedrale di Torcello lo conferma ampiamente.

### 3. Le fonti per la storia di Torcello

Le isole dell'arcipelago torcellano nel periodo dell'invasione longobarda erano quasi disabitate. Si ipotizza la presenza di piccoli insediamenti, ma nessun centro urbano consistente. Una fonte preziosa di informazioni sul popolamento di questo territorio, pur relativa al secolo precedente rispetto ai fatti che stiamo considerando, è la descrizione di questi luoghi che Aurelio Cassiodoro (490-583), prefetto del Pretorio del re ostrogoto Teodorico, inserisce nella sua lettera del 537-538 ai tribuni marittimi. Egli dipinge un ambiente lagunare scarsamente abitato, con poveri pescatori, salinari e barcaroli, senza menzionare l'esistenza di centri urbani degni di questo nome. La situazione di questo territorio nel VI secolo dimostra che le incursioni barbariche del secolo precedente non avevano provocato trasferimenti di popolazione né la nascita di nuovi insediamenti. Per tutto il VI secolo la popolazione altinate continuava a risiedere nella terraferma. Nel corso del VII invece la situazione cambia radicalmente, come abbiamo visto.

Lo scenario descritto in questa fonte letteraria trova anche una conferma archeologica. I risultati di una campagna di scavi, condotta a Torcello nel 1961-1962, gettano un po' di luce sulla storia degli insediamenti lagunari. I dati emersi attestano la presenza in questi territori, fin dal I secolo d.C., di forme insediative di carattere non urbano. Questa fase abitativa però dovette conoscere un momento di crisi nel V-VI secolo a causa di fenomeni alluvionali che determinarono uno spopolamento temporaneo e ciò corrisponde alla situazione effettivamente descritta da Cassiodoro nel VI secolo. Solo nel VII secolo le condizioni dovettero essere più favorevoli per poter accogliere il flusso di popolazione dall'entroterra che, insediandosi in questo territorio, ne trasformerà radicalmente la fisionomia urbanistica e sociale. Il risultato di tale trasformazione all'altezza del IX secolo è attestato nel *De administrando imperio*, opera redatta intorno al 950 dall'imperatore e storico bizantino Costantino VII Porfirogenito (905-959). In questo "manuale del buon governo", che Costantino VII scrive per il figlio, il futuro imperatore Romano II, egli descrive Torcello come un "grande centro commerciale" (*emporion mega*). Secondo gli storici le informazioni riferite su Torcello sarebbero state attinte dal Porfirogenito da fonti relative al secolo precedente, ossia il IX secolo. Si tratta dell'attestazione della rilevanza economica dell'isola di Torcello in un contesto lagunare nel quale Rivoalto, la futura Venezia, era ancora agli inizi del suo sviluppo. Un inizio che si può collocare nell'anno 810-811 quando avviene il trasfe-

rimento da Malamocco a Rivoalto della sede del governo lagunare. In questo modo si stabilisce la saldatura tra potere politico e potere economico in un unico centro della laguna. Questo favorirà lo sviluppo di Venezia, tutto a scapito degli interessi della più antica Torcello. La classe dirigente veneziana, detentrica del potere politico nella laguna, assorbirà anche le attività commerciali del centro torcellano e con esse un numero crescente dei suoi abitanti. Il baricentro si sposterà al centro della laguna e Torcello, di conseguenza, verrà ad assumere una posizione sempre più periferica. Nell'anno 828 Venezia accoglie il corpo dell'Evangelista Marco e il prestigio derivante dal possesso di una reliquia così importante pone Venezia in una posizione di assoluta preminenza anche dal punto di vista religioso. Per Torcello la decadenza vera e propria è ancora lontana, ma le premesse di questo processo inesorabile sono fissate già prima del Mille.

### 3.1 L'iscrizione del VII secolo

La tradizione cronachistica veneziana pone il vescovo di Altino Mauro quale autore del trasferimento della sede episcopale a Torcello. Egli è citato anche in una fonte di ben più alto valore storico, un'iscrizione latina su marmo datata all'anno 639. Questo documento epigrafico di eccezionale importanza si trova oggi murato sulla parete sinistra del presbiterio della Cattedrale di Torcello. L'epigrafe fu scoperta nel 1895 durante uno scavo praticato alla base del muro della cripta della Cattedrale stessa. Durante il recupero la lapide si frantumò. Dopo il restauro del 1954, il testo lacunoso fu integrato e tradotto in questo modo:

Nel nome del Signor Nostro Gesù Cristo, sotto l'impero del signor nostro Eraclio perpetuo augustus, nell'anno XXIX del regno, indizione XIII, fu edificata la chiesa di Santa Maria Madre di Dio per ordine del pio e devoto nostro signore Isaccio, eccellentissimo esarca patrizio, e per volere di Dio, e fu edificata a utile ricordo dei suoi meriti e del suo esercito. Questa fu costruita dalle fondamenta per opera del benemerito Maurizio glorioso maestro dei militi mentre risiedeva in questo luogo di sua proprietà, e felicemente consacrata dal santo e reverendissimo vescovo Mauro.

L'iscrizione commemora l'edificazione di una chiesa dedicata alla *Theotokos* (Madre di Dio) nell'anno 639. Si tratta della fondazione della Cattedrale di Torcello la quale assume lo stesso titolo della Cattedrale di Altino. La Cattedrale torcellana nel corso dell'XI secolo ha mutato il suo titolo nell'attuale *Santa Maria Assunta*, tuttavia l'antico titolo è visualizzato dall'iconografia della Madonna con Bambino nel magnifico mosaico absidale del XII secolo. Nel testo dell'iscrizione commemorativa del 639 sono citate le autorità politiche e religiose del tempo: l'imperatore Eraclio; l'esarca di Ravenna Isaccio, governatore imperiale dei domini bizantini d'Italia; il *magister militum* Maurizio, autorità civile e militare locale residente a Cittanova Eracliana, che risulta essere anche proprietario del terreno su cui si edifica la chiesa; il vescovo Mauro che consacra la nuova Cattedrale. Il territorio torcellano alla metà del VII secolo risulta quindi inserito a tutti gli effetti nel sistema politico-amministrativo bizantino, in una posizione di frontiera rispetto alla terraferma sottoposta al

dominio longobardo. L'iscrizione torcellana è l'unica fonte in nostro possesso relativa a tale periodo, le altre fonti a disposizione degli studiosi sono molto più tarde.

### 3.2 Le cronache veneziane medievali

Nell'ambito della tradizione cronachistica veneziana, l'opera che gode di maggior credito tra gli storici è la *Storia di Venezia* di Giovanni Diacono, la più antica cronaca veneziana, redatta a cavallo dell'anno Mille. Il suo autore è citato nei documenti quale cappellano del doge Pietro II Orseolo, per il quale svolse anche missioni diplomatiche. La cronaca abbraccia il periodo che va dall'invasione longobarda fino all'anno 1008. Essa si occupa prevalentemente delle vicende politiche veneziane e dell'Impero. Riguardo a Torcello si ricorda il trasferimento della sede episcopale altinate ad opera del vescovo Mauro dopo la distruzione di Altino, l'edificazione della Cattedrale dedicata alla Madre di Dio; puntualmente si registra la successione dei vescovi torcellani fino all'elezione del vescovo Orso, figlio del doge Pietro II Orseolo, nel 1008, il quale diede avvio al rifacimento della Cattedrale su espressa indicazione del doge; a questo punto il racconto di Giovanni si interrompe bruscamente. La cattedrale del VII secolo, di cui non si sono conservate tracce, aveva certamente proporzioni minori rispetto alla fabbrica del 1008. Da quanto narra Giovanni, tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo il vescovo Adeodato I dovette completare la costruzione del 639, mentre in età carolingia il vescovo Adeodato II ricostruì probabilmente le strutture murarie e realizzò un pavimento in *opus tessellatum*, di cui sono state trovate porzioni al di sotto dell'attuale pavimento in *opus sectile* dell'XI secolo. Nelle altre cronache medievali veneziane redatte dopo il Mille troviamo molte più informazioni relative a Torcello. In queste fonti però i dati storici si mescolano con racconti leggendari. Esse infatti raccolgono e rielaborano materiali di epoche diverse; si tratta di testi frammentari e di genere diverso. La ricomposizione di queste fonti eterogenee da parte di anonimi compilatori produsse racconti poco lineari e talvolta contraddittori, ma ciò non autorizza a considerarli privi di ogni fondamento storico. La storiografia erudita veneziana aveva isolato, all'interno di tale *corpus* di testi, due cronache autonome, il *Chronicon Gradense* e il *Chronicon Altinate*, redatte da autori anonimi tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo. Roberto Cessi ha invece raggruppato tutti questi testi sotto il titolo di *Origo civitatis Italiae seu Venetiarum*, non considerandoli cronache autonome, ma versioni successive, poi differenziate, originate da una base comune.

La critica ha messo in luce che gli scrittori dei secoli XI e XII, riferendosi a Torcello, descriverebbero una situazione che è più verosimilmente quella a loro contemporanea, proiettata nel passato remoto della cristianità torcellana. Essi illustrano, né più né meno, l'organizzazione ecclesiastica della laguna nord attorno all'anno Mille, per cui la fondazione di chiese attribuita al VII secolo, ad eccezione della cattedrale torcellana, non si potrebbe in realtà far risalire oltre il IX secolo.

\* 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".

## LIBERTÀ E FEDELITÀ NELL'INTERPRETAZIONE

## DELLA BIBBIA (1ª parte)

Patrizio Rota-Scalabrini

*La bella addormentata nel bosco ha bisogno del bacio del principe per riprendere vita. Così la Scrittura richiede il "bacio" del lettore perché tutta la sua bellezza e la sua forza si manifestino. Questo bacio è l'atto di lettura, che è intessuto di creatività e di fedeltà. Creatività perché coinvolge il lettore con tutta la sua intelligenza, la sua libertà e progettualità; fedeltà allo Spirito che ha suscitato il testo e alla tradizione viva del popolo di Dio in cui il testo è stato letto, amato, pregato, vissuto.*

## 1. La Bibbia: un libro per tutti, ma da spiegare...

Affrontare il tema dell'interpretazione biblica non è negare un asserto fondamentale: la Bibbia è un libro per tutti e non solo per specialisti. Questa affermazione è però vera a condizione che non si neghi la necessità dell'atto interpretativo, quando ci si accosta ad essa. Sarebbe ingenuo pensare che si possa passare dalla semplice lettura alla comprensione del testo e ancor più del suo messaggio religioso, che la fede riconosce come rivelato. Di questa complessità è consapevole la stessa Scrittura: "Una parola ha detto Dio, due ne ho udite" (Sal 62,12).

Va chiarita questa necessità di "spiegare" la Bibbia. Tale affermazione potrebbe sembrare banale e puramente retorica, ma in realtà tocca un problema molto dibattuto. C'è infatti chi pensa che la Bibbia, essendo parola di Dio rivolta a tutti, sia chiara e accessibile a tutti, purché si abbia la fede dei semplici o purché la si prenda alla lettera e senza dotte e lambiccate spiegazioni. Questo modo di pensare è chiamato "fondamentalismo", diffuso sia tra i cattolici sia tra i protestanti. Pretende di escludere dalla lettura della Bibbia ogni analisi critica, condannata a priori come arroganza della ragione umana che vorrebbe farsi giudice della parola di Dio. In fondo, la tesi di questo modo di pensare è questa: "Leggiamo la Bibbia con tanta fede e tanta semplicità, tutto allora ci diventerà chiaro e comprensibile".

In realtà, questa tesi è ingenua e semplicistica, anzi addirittura totalmente sbagliata. È frutto del pregiudizio che la ragione umana danneggi od ostacoli la fede. La Chiesa cattolica invece insegna che il credente non solo non deve smettere di usare la ragione ma è chiamato anzi ad essere quanto più ragionevole è possibile.

## 2. La necessità di una guida per entrare nella Bibbia

La Bibbia può essere paragonata a un'immensa, meravigliosa città, la cui visita richiede l'aiuto di una guida esperta che aiuti a non smarrirsi e soprattutto consenta di apprezzarne le bellezze, rendendo la visita stessa interessante e proficua. Una prima guida è offerta peraltro dalle stesse edizioni della Bibbia che, oltre al testo biblico, offrono solitamente un *para-testo*, costituito dalle paragrafazioni del medesimo testo, dalla divisione in pericoli, dalla loro titolatura, fino a giungere a note esplicative, rimandi ad

altri testi biblici, carte geografiche, tavole illustrative... Tutto questo mostra come nessuno si avvicini alla Scrittura senza una qualche guida.

Una volta giunti alla consapevolezza della necessità di una guida, si è pervenuti a comprendere come la lettura della Bibbia implichi un'ermeneutica, si muova cioè con alcune domande che guidano la ricerca. Alcune di esse sono davvero fondamentali, perché offrono poi i criteri decisivi per la lettura: che cos'è la Bibbia? Che tipo di libro è? Quale storia racconta? Si tratta di molti libri o di un unico libro? Chi è l'autore di un determinato testo? Quali i destinatari? Quale genere letterario? E, soprattutto, quando si legge quale significato bisogna cercare? Qual è la verità della Scrittura?

## 3. La Chiesa cattolica e il problema dell'interpretazione biblica

Non ci addentriamo qui nella descrizione dei vari tipi di approcci interpretativi messi in atto dalla lettura scientifica della Scrittura, ma ci interessiamo alla questione di fondo: che cosa significa *interpretare* il testo biblico? Quale verità cercarvi? Ci poniamo tali questioni situandoci nell'alveo della storia dell'interpretazione della Bibbia nella Chiesa cattolica, per la quale la stella polare dell'ermeneutica biblica è il documento conciliare sulla Divina Rivelazione, cioè la *Dei Verbum*. Esso ha segnato la nascita di un'epoca promettente di amore e di studio della Bibbia da parte di tutti i cattolici, che non vogliono essere da meno dei loro fratelli Protestanti nell'affermare teoricamente e praticamente il primato della Parola di Dio nella vita cristiana.

L'altro documento di notevole importanza - anche se dal punto di vista magisteriale non ha lo stesso valore normativo, ma ha il pregio di essere in dialogo con l'evoluzione della ricerca biblica degli ultimi decenni del secolo scorso - è quello della Pontificia Commissione Biblica: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993).

Ebbene, il Concilio Vaticano II nella *Dei Verbum* n. 12, ha indicato quali sono i fondamentali principi per una lettura corretta e fruttuosa della Scrittura. Riportiamo qui uno stralcio della prima parte del paragrafo:

*Come deve essere interpretata la sacra Scrittura*

Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi in realtà abbiano inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole.

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto tra l'altro anche dei «generi letterari». La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa nei testi in varia maniera storici, o profetici, o poetici, o con altri modi di dire. È necessario dunque che l'interprete

ricerchi il senso che l'agiografo intese di esprimere ed espresse in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso. Per comprendere, infatti, nel loro giusto valore ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali ed originari modi di intendere, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che allora erano in uso nei rapporti umani...

### 3.1. Il principio teologico:

#### *Parola di Dio in linguaggio umano*

Un primo principio è quello teologico, e cioè che "Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana". La Scrittura è dunque opera di uomini e usa un linguaggio umano; la Bibbia non è perciò direttamente ed esclusivamente "parola di Dio", ma è un prodotto storico, di una certa epoca e di una certa cultura, quindi non può sfuggire a un esame critico. La Parola di Dio, eterna e trascendente, si è incarnata in parole umane deboli e imperfette, come ha detto il Concilio: "Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo" (*DV*, n. 13). Questo principio teologico contrasta dunque con il fondamentalismo, che rifiuta lo studio scientifico della Bibbia con l'ingannevole pretesto che basta la fede "semplice". Il fondamentalismo fa equivalere parola umana con Parola divina e ignora lo scarto tra loro esistente. Sembra una lettura devota, ma è invece esposta al rischio di diventare incontrollabile, selvaggia o perlomeno inficiata da ingenua credulità. Peraltro, ci si consenta un'insinuazione: una lettura "devota", ma non critica, della Bibbia rischia di trasformarsi in una pura e semplice legittimazione delle proprie opinioni: si trova nella Bibbia quel che già si pensava!

Si noti poi che la frase conciliare è una citazione incompleta di sant'Agostino (*De Civitate Dei* XVII,6,2) che suonerebbe così: "Dio parla, per mezzo di uomini, un linguaggio umano perché in tal modo Egli ci cerca". In effetti, il testo sembra poter suggerire un riconoscimento del principio dell'interpretazione esistenziale (un testo non vale solo per la sua oggettività, ma per quanto mi interpella, mi invita alla decisione). Questo principio è in realtà abbastanza chiaro al n. 2 della *DV* quando si dice che "con questa rivelazione Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici...". Se la conversazione che Dio fa con gli uomini nelle Sacre Scritture è un aspetto del mistero dell'incarnazione con cui Dio vuole portare gli uomini alla comunione con Lui, l'unico modo veramente adeguato di atteggiarsi davanti al testo biblico sarà quello di chi si lascia mettere in discussione e si lascia interpellare dalla Parola divina nascosta in quelle parole umane.

### 3.2. Il principio ermeneutico:

#### *la ricerca dell'intentio auctoris*

Al principio teologico segue di conseguenza un *principio* strettamente *ermeneutico*, interpretativo, che sta alla base di tutte le singole regole di interpretazione delle tecniche

determinate per comprendere il testo. Per raggiungere il Dio che ci parla nella Bibbia è necessario - ci ricorda il Concilio - prendere la via dell'uomo che ci sta parlando in quello scritto. Otteniamo così il principio ermeneutico basilare: per conoscere ciò che Dio vuole dirci dobbiamo capire che cosa lo *scrittore sacro* abbia voluto dire. La cosa sembra molto semplice, ma nondimeno presenta le sue difficoltà.

Innanzitutto dobbiamo ricordare come questo principio, che appare tanto semplice, sia stato disatteso per molti secoli; il senso del testo, infatti, veniva fatto coincidere con il senso ovvio, ossia con il senso che il lettore capiva o credeva di capire. Si deve invece controllare il senso ovvio per vedere se risponde al senso voluto dall'autore, e questo, in realtà, significa avviare l'atteggiamento critico nella lettura biblica. L'atteggiamento critico, che il Concilio legittima e richiede per una corretta interpretazione della Scrittura, è quello che prende le distanze, riflette, analizza, controlla i risultati dell'analisi, non si accontenta della prima impressione e del senso ovvio di una parola o di passo. L'atteggiamento pre-critico era quello non consapevole della distanza tra il lettore e il testo; l'atteggiamento anti-critico è invece quello fondamentalista, in quanto rifiuta esplicitamente e aprioristicamente di ammettere la possibile separazione tra senso ovvio e senso stabilito criticamente, e ritiene erroneamente il senso ovvio il "senso letterale".

Certamente anche il principio dell'intenzione dell'autore, che regola l'uso delle tecniche esegetiche, presenta alcuni gravi limiti evidenti, ma in ogni caso esso è una condizione previa ed indispensabile, anche se non esauritiva per una buona interpretazione del testo. Sui limiti di questo principio e sul suo superamento torneremo più avanti parlando delle nuove impostazioni della teoria ermeneutica e soprattutto precisando a quale concezione di *testo* si faccia ricorso (testo-documento, testo-specchio, testo-ponte...).

La critica dei limiti del principio ermeneutico dell'*intenzione dell'autore* non deve però sminuirne l'enorme importanza per un'esegesi critica e consapevole che sia veramente in grado di comprendere la cultura moderna e il suo modo di porsi davanti a un testo.

### 3.3. Il principio filologico,

#### *ovvero la giustificazione di procedimenti esegetici*

Al principio ermeneutico dell'intenzione dell'autore consegue il principio *filologico*.

Il principio ermeneutico si concretizza nell'uso degli strumenti concreti che la filologia offre per ricercare il significato di un testo prodotto in una cultura lontana dalla nostra. Il Concilio non intende pronunciarsi sulla validità di una tecnica esegetica e di un metodo; vuole invece dire che l'uso di metodi scientifici per l'interpretazione del testo biblico è legittimo e che essi vanno sottoposti in ultima analisi alla loro capacità di spiegare il testo in modo razionalmente corretto.

In altri termini, il Concilio contempla la necessità di fatto e di diritto di quelle metodiche che rappresentavano, all'epoca, il fronte più avanzato della ricerca esegetica. Per quanto riguarda poi i suoi metodi, problemi e frutti,

un bilancio bene informato e assai equilibrato verrà fornito dal già citato documento della Pontificia Commissione Biblica sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.

Si noti qui, a proposito del testo conciliare, che esso fa menzione esplicita dell'analisi dei generi letterari, analisi oggi acquisita e certo non più problematica, né concepita come esaustiva dell'interpretazione biblica.

La citazione dell'analisi biblica per generi letterari è comunque di grande significato, perché, attorno a questo tema, sembrava giocarsi lo scontro fra esegesi "tradizionalista" e nuova esegesi.

In definitiva, la questione dei generi letterari non equivale alla consacrazione, da parte del testo conciliare, del metodo inaugurato da Gunkel, Dibelius e discepoli, ma piuttosto l'affermazione della legittimità delle istanze scientifiche che muovono la ricerca esegetica.

#### 4. Leggere la Bibbia "nello Spirito"

L'ultima parte del paragrafo 12 della *DV* sull'interpretazione della Sacra Scrittura si interessa a quella che è una "lettura nello Spirito":

Però dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede. È compito degli esegeti contribuire secondo queste norme alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della Sacra Scrittura, fornendo i dati previsti, dai quali si maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima analisi al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio.

È necessaria una chiarificazione previa. Non si parla qui di senso spirituale quasi fosse un senso contrapposto al senso letterale, riconoscibile scientificamente.

Una semplice interpretazione storica, una "spiegazione" critica non esaurisce il senso del testo, che cresce con colui che legge ("*divina eloquia cum legente crescunt*").

Per comprendere tutti i tre principi è necessario ricercare una lettura *nello Spirito* ossia una lettura che sia in sintonia con lo Spirito mediante il quale è stata scritta. La sintonia con lo Spirito è quella in cui il senso spirituale della Scrittura non è ignorato o recuperato in un secondo momento, ma quella in cui il senso spirituale è centrale perché il testo è stato scritto *per credenti e da credenti*, che erano ispirati secondo la loro esperienza di Dio.

a) *L'unità e il contenuto della Scrittura*. La Bibbia non può essere considerata come un'unione casuale di libri prima separati e indipendenti tra loro. Il motivo dell'unità è sia l'unicità dell'autore divino sia l'unicità tematica di fondo che in essa si sviluppa: la storia della salvezza. Questa unità della Scrittura non è soltanto una premessa dogmatica, di fede, che comporterebbe una sorta di abbandono del metodo scientifico, ma piuttosto la conseguenza della prima regola ermeneutica che è esattamente quella di illuminare le singole parti con il tutto.

Fin dall'epoca primitiva la Chiesa ha avuto la chiara coscienza che il principio più profondo dell'unicità e della conoscenza definitiva del Primo Testamento era l'evento della salvezza data in Cristo e a sua volta leggeva questo evento aiutandosi con le Scritture primotestamentarie. Similmente, bisogna riconoscere un'unità ancora più evidente e anche materialmente riscontrabile all'interno della varietà di scritti del Nuovo Testamento. In fondo il principio dell'unità della Scrittura viene oggi a coincidere con il principio di una lettura cristologica.

b) *La tradizione viva della Chiesa*. Il problema ermeneutico si pone sia all'esegeta sia al teologo, per due sostanziali ragioni: innanzitutto per lo sviluppo che la storia della Chiesa ha comportato e per l'approfondirsi della distanza culturale tra lo scritto sacro e il nostro vissuto; poi anche per le differenze stesse contenute all'interno del corpo scritturistico.

Di fronte a una situazione così complessa sembra doversi ricorrere a una lettura che permetta di riconoscere autenticamente il senso della Scrittura; questo senso deve essere stato conservato fedelmente nella storia della Chiesa altrimenti essa sarebbe defettibile. Il ricorso a questo senso conservato fedelmente nella lettura costituisce il principio della tradizione viva della Chiesa.

A partire dalla Riforma la teologia protestante rifiutò questo principio della Tradizione, per il principio del "*sola Scriptura*" senza porre altra autorità fra il credente e il testo; questo comportò, però, che si cercasse nella Scrittura una sorta di canone nel canone, una misura che permettesse un'interpretazione adeguata di essa. Ora, la varietà di letture e di proposte che l'esegesi protestante ha conosciuto non può che indurci a riconoscere la necessità di questo principio tematizzato già da Ireneo.

Si noti che il Concilio Vaticano II parla di Tradizione con la T maiuscola, cioè quella Tradizione che risale già agli apostoli. La Bibbia è fin dall'inizio il testo normativo della tradizione ecclesiale. In fondo la Bibbia è sorta nella Chiesa e ognuno la riceve nella Chiesa o in qualche modo dalla Chiesa. Senza una qualche adesione alla tradizione vivente della Chiesa non è possibile neppure incontrare la Bibbia.

Una prima forma di tradizione è il lavoro che la Chiesa ha fatto curando edizioni e traduzioni, diffondendo la Bibbia, leggendola nella sua liturgia. Nella sintonia con lo Spirito che vive nel popolo di Dio, diventa vivo e vivificante l'incontro con il testo della Parola scritta, che non si riduce più a un mera comprensione di contenuti, ma diventa un modo stesso di essere Chiesa. La tradizione della Chiesa offre in qualche modo un'affinità intensa e avvolgente e nel contempo una necessaria distanza critica dal testo scritto. La tradizione offre la possibilità che si instauri il circolo ermeneutico; a sua volta la Sacra Scrittura, per la sua canonicità, offre alla tradizione un mezzo per purificarsi, per distinguere l'essenziale dalla consuetudine, l'autentico e l'esigente per la fede dalle tradizioni meramente umane<sup>1</sup>.

c) *L'analogia della fede*. Intimamente connesso con i due principi precedenti è il terzo principio posto dalla *DV*: l'analogia della fede, generalmente intesa come la concordanza di ogni verità particolare con la rivelazione

totale. Nella Sacra Scrittura non ci può essere reale contraddizione. Come dice W. Kasper nella sua *Introduzione alla fede*, il principio dell'analogia della fede significa che ogni testimonianza di fede possiede la sua verità soltanto se vengono davvero ascoltate anche le altre testimonianze. In questa integrazione si realizza l'analogia della fede. Concretamente, nell'interpretazione della Scrittura il principio dell'analogia funziona solo in modo negativo, portando ad escludere i sensi che non sono compatibili con il Credo battesimale, con la *regula fidei*; non offre le chiavi di una interpretazione positiva del senso, che va ricercato con altri mezzi all'interno dell'orizzonte della *regula fidei*.

## 5. L'ermeneutica biblica dalla patristica al Medioevo

### 5.1. Lo sviluppo dell'esegesi patristica e medievale

La Chiesa dei primi tempi si è trovata di fronte a tutta una serie di problemi ermeneutici che hanno presieduto alla formazione del canone, all'inerente determinazione del rapporto tra Nuovo ed Antico Testamento, alla formulazione dei dogmi in una concettualità filosofica; inoltre ha dovuto affrontare la necessità intrinseca di interpretazione del dato di fede implicata dalla catechesi e dalla predicazione. L'ermeneutica patristica si configura nel secondo secolo come un'ermeneutica nata in clima polemico con la gnosi e con il giudaismo.

La massa di documentazione su quest'opera di interpretazione è enorme. Dobbiamo distinguere all'interno di essa due livelli: la concreta interpretazione dei testi e i principi materialmente acquisiti e la riflessione formale, la tematizzazione in teorie dell'interpretazione, a volte anche molto sottili.

Nel secondo secolo registriamo due protagonisti di grande importanza: Giustino e Ireneo. Il primo, nella discussione sulla lettura cristiana dell'Antico Testamento<sup>2</sup>, ricchissimo di teologia e geniale in alcune intuizioni esegetiche ha, però, il difetto di volere dimostrare troppo, mancando di senso critico. La sua grande conquista è l'idea della continuità tra i due Testamenti e dell'unità dell'economia divino-salvifica.

Il secondo svolge una polemica non anti-giudaica, ma anti-gnostica. Ora, non potendo risolvere tale polemica col ricorso a un principio ermeneutico esterno, egli si appella a un principio ermeneutico interno, ad una *regula fidei*, ossia alla confessione di fede pronunciata durante il battesimo e tramessa per *paradosis (traditio)*.

Quando si tratta di determinare la canonicità, la tradizione della Chiesa deve essere considerata in primo luogo e così pure nell'interpretazione delle Scritture la Chiesa ha la parola decisiva<sup>3</sup>. La norma evidente di questa continuità può essere offerta dalla Chiesa di Roma, che ha conservato la purezza della dottrina originale grazie alla certezza della continuità della successione apostolica e alla sua cattolicità, universalità<sup>4</sup>.

L'uso del metodo dell'allegoresi di per sé accomuna sia gli gnostici sia i cattolici, la differenza sta nell'inquadramento - settaria oppure ecclesiale -, nella quale avviene il ragionamento esegetico.

L'altro principio importantissimo stabilito da Ireneo è

quello dell'*analogia fidei*. Se la Bibbia ha un solo autore (Dio) non può dire verità in contraddizione tra loro e con se stessa: tutto questo dal punto di vista della scienza dell'euristica significa anche non muovere da pagine più oscure per spiegare le più chiare, ma viceversa. Inoltre il principio dell'*analogia fidei* significa riconoscere che ogni verità ha relazione con Cristo che parla sia nei profeti sia nel Nuovo Testamento.

### 5.2. La scuola alessandrina e la scuola antiochena

L'evoluzione dell'ermeneutica della Chiesa antica viene fortemente segnata dal conflitto delle due scuole alessandrina e antiochena, che prendono due direzioni diverse nell'interpretazione del testo biblico. La scuola alessandrina, al seguito dei due grandi maestri, Clemente alessandrino e Origene, fa largo uso della filosofia per spiegare la Scrittura e, seguendo (ma solo da un punto di vista "tecnico", piuttosto che sostanziale) l'esempio di Filone, usa l'allegoria per interpretare i testi scritturistici.

È famosa la distinzione di Origene tra un senso letterale, un senso psichico e un senso spirituale, fondata sulla distinzione antropologica dell'uomo in corpo, anima e spirito e corrispondente a tre tipi diversi di uditori ai quali i tre livelli di interpretazione sono accessibili: i 'rudi', coloro che sono in cammino e gli spirituali (o perfetti). In realtà, più volte si vede come quello che Origene chiama il senso allegorico della Scrittura sia per noi quello che diremmo il senso letterale vero e proprio, da distinguersi dal senso materiale.

Fondamentale è il suo principio sull'eccedenza di senso delle Scritture che: "sono state scritte sotto l'azione dello Spirito di Dio e non hanno soltanto il senso che appare chiaramente, ma anche un altro che sfugge alla maggior parte; infatti tutto quello che vi si trova descritto è al tempo stesso figura di certi misteri e immagine di realtà divine. Su questo la Chiesa è unanime" (*De Principiis*, I, Praef. 8).

Il metodo praticato ad Antiochia con Teodoro di Mopsuestia persegue invece un punto di vista radicalmente storico-grammaticale<sup>5</sup>. Malgrado questo conflitto di scuola, il secolo IV vede consolidarsi progressivamente i due convincimenti fondamentali dai quali si snoderà tutta l'evoluzione successiva: il primo riguarda la dottrina del senso molteplice della Scrittura, il secondo la dottrina della funzione normativa della *regula fidei* per l'interpretazione (cfr. Tertulliano).

### 5.3. L'esegesi dei padri latini fino al Medioevo

Girolamo può essere a ragione considerato il padre e l'antesignano dell'esegesi moderna, con la sua sottolineatura dell'importanza della conoscenza delle lingue originali del testo per conoscere il senso, e con la sua esegesi attentissima al senso letterale; al grande acume critico però non affianca una eguale genialità teologica e, pertanto, la sua esegesi non si imporrà effettivamente nei secoli successivi. La lezione di Girolamo (escludendo il servizio importantissimo che egli ha reso alla Chiesa latina fornendola di una traduzione ufficiale, di grande valore) rimane sostanzialmente in ombra, mentre si imporrà l'ermeneutica agostiniana.

L'ermeneutica agostiniana nella determinazione del rapporto tra il senso letterale e il senso spirituale dà decisamente il

primato al senso spirituale della Scrittura; il senso letterale rimane chiaramente subordinato al senso spirituale, che a sua volta è subordinato al criterio della tradizione o dottrina di fede garantita dall'autorità ecclesiastica. Questo schema si vede chiaramente nel *De Doctrina christiana*, che fungerà da modello a tutto il Medioevo. Il *sensus spiritualis* del testo è sottoposto pertanto al criterio del Credo della Chiesa, della tradizione e del ministero ecclesiastico. La Scrittura è un vestigio, un segno di questa *res*, realtà che è il senso spirituale<sup>6</sup> della Scrittura.

Nei secoli successivi vediamo svilupparsi lo schema dei quattro sensi della Scrittura che sostanzialmente è una ripresa, attraverso la lezione di Agostino, dell'esegesi origeniana.

Il Medioevo conosce una grande attività scritturistica; se nei monasteri prevale la *lectio divina*, nelle *scholae* e nelle *Universitates* si spiega invece la *sacra pagina*.

Nella prassi della prima e dell'alta Scolastica si vanno imponendo la spiegazione del testo scritturistico a modo di glossa, con l'ausilio del *magister* e dei *Commenti alle Sentenze* di Pier Lombardo, e soprattutto con l'interpolazione di questioni sistematiche (*Quaestiones disputatae*) nello svolgimento dell'esegesi del testo.

La Bibbia diventa uno strumento per la teologia, un *locus* da citare a riprova di varie teorie teologiche (proprio a tale scopo in questo periodo si fa la divisione della Bibbia in capitoli e versetti).

In questo tempo si codificano i principi dei Padri distinguendo quattro sensi: "*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*".

In realtà, l'allegoria indica il senso *teologico* (prescindendo dagli abusi di certe letture allegoriche); il senso *tropologico* (morale) indica il senso etico, ciò che riguarda il comportamento del cristiano e infine il senso *anagogico* coincide con il senso *escatologico*.

Progressivamente viene recuperando terreno il senso *letterale*. Nei problemi attinenti alla fede o alla verità ha forza probativa solo il senso letterale; il senso spirituale della Scrittura (che raggruppa gli altri tre) conta solo nella misura in cui viene confermato il senso letterale. Questa impostazione costituisce in realtà un rovesciamento rispetto all'esegesi precedente. Tommaso d'Aquino ne è stato uno dei protagonisti più significativi.

Oggetto dell'*explicatio* della Scrittura sarà proprio il senso teologico espresso dal senso delle parole. Il *sensus spiritualis* sarà invece oggetto dell'*applicatio*; l'approccio personale ed esistenziale alla Scrittura diventa ormai un affare di devozione privata e di pietà personale; si sviluppano letture edificanti della Scrittura che, però, non sono nutrite dalla genuina verità teologica, che viene formulata in modo sempre più astratto.

Infine la ricerca umanistica, muovendosi sulla linea già tracciata dalla scolastica, indaga, con strumenti sempre più raffinati, il senso filologico del testo e per il resto raccomanda l'incontro personale e devoto con il testo stesso (*devotio moderna*) (cfr. Erasmo da Rotterdam).

## 6. Le grandi correnti dell'odierna esegesi biblica

Quando si parla di "interpretazione biblica", che non coincida semplicemente con lettura selvaggia e arruffata

del testo scritturistico, con la presunzione di una creatività personale, bisogna misurarsi seriamente con la storia dell'interpretazione biblica. Infatti nessun lettore può ritenersi il primo a leggere la Scrittura, ma si situa inevitabilmente nell'alveo di una storia di letture (fosse pure di letture fondamentaliste).

Ci limitiamo ad alcune considerazioni sulle grandi correnti attuali, che caratterizzano l'approccio esegetico alla Scrittura, metodologicamente consapevole e motivato, approccio che, come abbiamo visto, è stato legittimato dal Concilio Vaticano II. Anzi, proprio il Concilio ha contribuito a una vertiginosa accelerazione degli studi biblici, al punto che, come dicevamo, verso la fine del secolo scorso la Pontificia Commissione Biblica ha ritenuto di dover elaborare un documento che ritrae le varie metodologie esegetiche applicate alla Bibbia e ne valuta limiti ed efficacia. Visto il largo consenso ottenuto da tale documento in ambienti scientifici e non solo confessionali, ci si può riferire ad esso come ad un utile canovaccio per una puntualizzazione dello stato dell'esegesi biblica e delle sue articolate metodologie all'inizio del XXI secolo.

### 6.1. La metodologia storico-critica

Per capire il *metodo storico-critico* bisogna considerare la sua concezione del testo biblico, visto come documento di un mondo reale, che apre su un passato ricostruibile. Il concetto di "testo" operante in questa metodologia è (troppo univocamente) quello di "testo-tell" cioè una serie stratificata [come un tell, collina formata per l'accumularsi di stratificazioni di detriti di antichi insediamenti, N.d.R.] di documenti rimandanti ad una storia reale o fittizia.

Per esso contano la storia e la vita sottostanti al testo, pertanto ci si avvicina ad esso smontandolo nel suo stadio finale e ricostruendolo in quello più antico e originario. L'esegesi dovrebbe individuare perciò lo sviluppo diacronico (ricostruito ipoteticamente) del testo biblico, da un elemento più semplice e antico ad uno più complesso; per questo si parla di *metodologie diacroniche*. Peraltro, per i concreti passaggi nell'esecuzione del metodo, varie pratiche di analisi non sono meramente diacroniche, ma presentano anche un debito verso la sincronia, cioè l'attenzione al testo come sta ora, e non soltanto a come si è formato.

Descrivendo il procedimento concreto del metodo storico-critico, si possono individuare i seguenti nuclei costitutivi: critica testuale, analisi linguistica, critica letteraria, dei generi, delle tradizioni, della redazione, e infine la critica storica.

Il primo momento, necessario anche per ogni altro approccio esegetico, è la *critica testuale*, raffinata tecnica per stabilire il testo originario, mediante l'esame e la comparazione dei manoscritti in cui quel testo ci è pervenuto. Altro passaggio molto significativo del metodo storico-critico è l'*analisi linguistica*, ossia la ricerca filologica sui termini e sul linguaggio dei testi biblici; essa ha prodotto il suo frutto più maturo nell'esegesi tedesca del XIX secolo e della prima metà del XX. All'analisi linguistica segue la *critica letteraria*, che analizza i valori letterari tipici o individuali di un testo; essa si avvale sia

della critica delle fonti che dei generi letterari, cioè dello studio dell'origine e dell'evoluzione di una determinata forma letteraria.

La *critica delle tradizioni* è l'analisi del processo con cui è giunto a formarsi il testo attuale. Questa metodologia è applicata in particolare ai testi del Primo Testamento e agli evangelii sinottici. Segnaliamo qui in particolare la ricerca sulle tradizioni del Pentateuco, con la famosa ipotesi documentaria (cfr. J. Wellhausen), che però oggi è in profonda crisi e revisione. L'analisi delle tradizioni è spesso combinata con la *critica della redazione*, cioè con lo studio dei testi in ciò che essi hanno di proprio, dovuto alla prospettiva dell'autore finale; i suoi risultati più convincenti sono quelli riguardanti gli evangelii canonici, che offrono così una ricchezza di teologie, concepite per bisogni e comunità diverse.

La concezione del testo come "documento" porta inevitabilmente il metodo storico-critico alla critica storica come al suo approdo ultimo, e cioè alla domanda se un testo sia o no in rapporto con gli eventi della storia: preoccupazione legittima, ma che in definitiva riflette un certo disinteresse per il testo in se stesso, e il suo uso strumentale per la ricostruzione di avvenimenti e di processi storici del passato. Ora, se vari momenti che scandiscono la metodologia storico-critica appaiono irrinunciabili per qualsiasi lettura del testo biblico che voglia essere scientificamente consapevole, essa non può dunque essere considerata "il metodo" in quanto tale e preclusiva di altre metodiche di analisi e di altri approcci.

### 6.2. Le metodologie sincroniche

Le metodologie sincroniche procedono da un'altra idea di testo, dove l'accento è posto sulla forma finale (e non su quella primitiva del metodo storico-critico), postulata come maggiormente coerente e coesa. Inoltre la ricerca del senso del testo non è più quella dell'*intentio auctoris*, ma quella dell'*intentio operis*, cioè di quanto oggettivamente l'opera è in grado di dire attraverso i suoi infiniti giochi di senso. Infine, anche la figura del lettore è maggiormente valorizzata, poiché il testo è apprezzato non più solo come documento o fonte di informazione, ma come evento di comunicazione.

Con tale concezione di testo sono venuti sviluppandosi recentemente nuovi metodi esegetici, in particolare le analisi di tipo retorico, stilistico, narratologico, semiotico e pragmatico; ma l'elenco è, qui, solo per difetto. Queste pratiche esegetiche mettono a frutto gli odierni progressi degli studi linguistici e letterari, e favoriscono un'attenzione al testo e al suo funzionamento nella comunicazione con il lettore, che erano abbastanza trascurati dalle metodologie diacroniche. Così, ad esempio, le analisi retoriche danno una nuova intelligenza di una determinata pagina biblica, e consentono di cogliere la capacità persuasiva e convincente del linguaggio usato. Ciò è ancora più evidente per le analisi narratologiche, particolarmente adatte ai tanti testi narrativi presenti nella Bibbia. D'altra parte queste metodologie sincroniche presentano anche alcuni rischi, e dannose contrazioni: si segnala allora il pericolo di un formalismo o di un estetismo, per cui si elude l'incontro con il senso del testo. Radicalizzando

tale atteggiamento, viene meno ogni riferimento del testo alla realtà e alla storia, ed esso diventa una sorta di specchio da cui il lettore non può uscire, nella deriva di un'interpretazione infinita.

### 6.3. Approcci basati sulla tradizione

Un'altra idea di testo opera in approcci esegetici (nonché ermeneutici) che si sono delineati verso la fine del XX secolo, cioè quelli basati sulla tradizione: approccio con le metodologie delle tradizioni giudaiche, approccio attraverso la storia degli effetti del testo, approccio canonico. In questi approcci il testo è visto come un ponte, per cui il suo senso non sta più soltanto a monte, o all'interno di esso, ma anche a valle: si considerano allora gli effetti che esso provoca entro la vita dei lettori, nella storia delle sue interpretazioni, nelle forme canoniche in cui è venuto a consolidarsi. Il già citato documento della Pontificia Commissione Biblica preferisce parlare, a tale proposito, di "approcci", poiché, più che di nuove tecniche esegetiche, si tratta di nuovi punti di osservazione, con interessi diversi, del testo biblico di cui si presuppone l'analisi anzitutto con le metodologie diacroniche e poi sincroniche.

La lettura biblica mediante il *ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche* appare particolarmente promettente e capace di rivelare aspetti del testo finora trascurati. Quello mediante la *storia degli effetti* è un tipo di studio del testo biblico che presuppone le metodiche più classiche, per dedicarsi poi all'indagine sulla fecondità del testo nelle letture che esso genera ad ogni livello e nei più svariati campi.

Infine quando si considera la Bibbia nel suo insieme e nei rapporti che vengono ad istituirsi tra i vari libri che la compongono, si rende necessario un altro approccio, il quale più che avvalersi di nuove metodiche, considera il testo biblico nella sua unità "canonica". Tale lettura ha una sua identità precisa, poiché procede per interpretazione a partire dalla cornice esplicita della fede, che individua nella Bibbia un testo canonico, e canonico proprio in una determinata forma. È questo il cosiddetto *approccio* (o lettura) *canonico*, che consente di valorizzare la Bibbia non solo come opera "plurale", ma come realtà unitaria. D'altra parte l'approccio canonico riconosce anche l'esistenza di una molteplicità di forme canoniche, che studia appunto nella loro specificità.

### 6.4. Egesi interdisciplinare secondo le scienze umane

Anche qui si tratta, più che di nuove tecniche di analisi del testo, di sguardi su di esso prodotti a partire dalle attuali scienze dell'uomo, e specialmente delle scienze sociologiche, psicologiche e antropologiche. In definitiva, si tratta di approcci interdisciplinari, in cui vengono applicati alla lettura del testo biblico i risultati delle discipline in questione. Certamente si intuiscono già le potenzialità di questi approcci, anche se l'elaborazione epistemologico-metodologica appare a tutt'oggi ancora piuttosto acerba.

\* Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta a Venezia per la Scuola Biblica Diocesana l'8 gennaio 2009.

<sup>1</sup> In fondo il protestantesimo stesso riconosce in qualche modo una *lettura ecclesiale* della Scrittura. La distanza piuttosto è sul modo con cui si

interpreta la genuinità della Tradizione nel suo insieme; il cattolicesimo crede alla sostanziale genuinità di questa tradizione e alla sua infallibilità in certi casi, mentre il protestantesimo scommette tutto sulla luminosa perspicuità della Scrittura che sarebbe facilmente aperta e comprensibile nel suo senso genuino a chi la legge.

<sup>2</sup> Cfr. il *Dialogo con Trifone* nel quale conduce una polemica anti giudaica usando l'Antico (o Primo) Testamento in modo a volte troppo materiale e ingenuo.

<sup>3</sup> Ireneo dice che gli scritti dell'antica e della nuova economia sono come altrettanti alberi piantati nel giardino della Chiesa; è lei che ci nutre con i suoi frutti (*Adv. haer.* V,20,2).

<sup>4</sup> *Adversus Haereses*, III,3,2.

<sup>5</sup> La scuola antiochena è convenzionalmente presentata come opposta diametralmente a quella alessandrina. Tale opposizione va certamente ridimensionata. L'opposizione di principio concretamente, nella pratica, lascia posto a posizioni più sfumate e succede spesso che nella predicazione degli antiocheni si faccia largo uso dell'allegoria, proprio come in Origene. Il principio, sostenuto da *Giovanni Crisostomo* e ancora più radicalmente da *Teodoro di Mopsuestia*, era che la ricerca del senso dato dall'autore umano a un determinato testo deve essere la prima preoccupazione da parte dell'esegesi. Così Teodoro riconosceva un senso messianico soltanto a quattro Salmi (2; 8; 44; 109) e non ammetteva il

carattere sacro del Cantico dei Cantici (ma questa informazione è probabilmente un'interpretazione distorta dell'esegesi letterale che Teodoro faceva del Cantico).

In questa scuola appare fondamentale l'idea di *theoria* che era il presupposto ermeneutico della scuola; la *theoria* sembra essere l'allegoria paolina o anche la *tipologia*, che però per gli antiocheni è in qualche modo voluta dall'autore stesso dello scritto sacro. Per gli antiocheni la tipologia è una profezia mediante un fatto o una parola; quello che preme a questa scuola è che il significato 'tipologico' o meglio 'teorico' del testo deve essere spiegato dalla Scrittura stessa, altrimenti si cade nella esegesi allegorica fantasiosa e arbitraria praticata ad Alessandria.

Un altro elemento presente nell'esegesi della scuola antiochena è l'idea di *synkatabasis* o condiscendenza divina. Dio per rivelarsi alle sue creature deve accondiscendere alla loro umiltà e non può rivelare il suo essere così com'è. Egli deve manifestarsi tenendo conto della debolezza degli uditori.

<sup>6</sup> Decisiva nell'ermeneutica agostiniana è la distinzione tra *res* e *signa*. Il *signum* è indicato da Agostino in questo modo: "*signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*". L'oscurità della Scrittura non sta nella *res*, ma nei *signa* che possono essere confusi tra di loro, essendoci segni naturali e segni "dati" o artificiali; e questi possono essere a loro volta propri o traslati.



## LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI\*

PREDICAZIONE DI P. AVRAM MATEI

PARROCO DELLA PARROCCHIA ORTODOSSA RUMENA

(Ez 37,15-28)

Eminenza,  
reverendi ministri delle chiese cristiane presenti in Venezia,  
cari fratelli in Cristo,  
il tema della Settimana dell'unità di quest'anno si ispira al libro di Ezechiele, al passo in cui il profeta, obbediente al suo Signore, doveva prendere due pezzi di legno, che simboleggiavano il popolo di Israele che si era diviso in due regni, e, unendoli strettamente nella sua mano, indicare che avrebbero formato un solo popolo. I nomi delle nove tribù del nord unite alla tribù di Efraim scritti su un pezzo di legno, e i nomi di Giuda e di tutta la popolazione del regno del sud, scritti su un altro legno: il gesto del profeta esprimeva che come stavano uniti nella sua mano i due pezzi di legno, così anche il popolo doveva tornare ad essere unito nella mano del Signore (Ez 37,15-23). Secondo Ezechiele, la causa della divisione del popolo è stata l'allontanamento dal Signore e dai suoi comandamenti e il culto rivolto agli idoli. Israele avrebbe potuto essere nuovamente il popolo di Dio soltanto convertendosi e ritornando a Dio, unito come un tempo. La visione del profeta ci mostra che è Dio stesso che desidera e realizza l'unità del suo popolo. Purificando i suoi peccati, rinnovando i pensieri malvagi e sciogliendo le divisioni, Dio metterà per sempre la sua dimora in mezzo al popolo.

Per Ezechiele l'unità del popolo non è semplicemente un desiderio di carattere nazionalista. Se il popolo obbedisce riunendosi, questa unione sarà una nuova nascita del popolo di Dio, il quale stabilirà con esso un'alleanza eterna.

Gli autori che hanno scelto quest'anno il brano di Eze-

chiele e gli altri testi che sono stati letti nelle Settimane di preghiera per l'unità dei cristiani degli anni passati evidenziano sempre come tema centrale l'esigenza dell'unità dei cristiani, sottolineando sempre che l'unità non è solo una cosa voluta dagli uomini, ma voluta da Dio stesso, che desidera invece ardentemente la nostra collaborazione.

Ci domandiamo allora: perché Dio vuole questa unità degli uomini ad ogni livello della loro esistenza, ma in modo più preciso sul piano della fede? Troviamo la risposta nella preghiera sacerdotale di Gesù quando egli chiede al Padre che "tutti siano una sola cosa [...] perché il mondo creda" (Gv 17, 21).

Gesù ci dice che il mondo si convertirà e crederà soltanto se noi siamo uniti. E attraverso la fede nel Signore Gesù Cristo, che è stato mandato dal Padre a salvarci e darci la vita eterna, gli uomini riusciranno a salvarsi. Se amiamo il prossimo così come ci ha comandato il Signore, allora dobbiamo desiderare la salvezza per tutti gli uomini come per noi stessi; se ci interessa veramente la salvezza degli altri, dobbiamo fare tutto il possibile per cercare l'unità e testimoniare un Cristo non diviso perché il mondo creda e si salvi.

Mi ricordo che quando ero parroco nella mia patria, in Romania, tanti anni fa all'inizio della mia missione sacerdotale, è successo un piccolo evento che ha cambiato totalmente i miei rapporti con i non ortodossi. Un giorno entrai in un negozio di Oradea, gestito da un anziano ebreo molto mite, per comprare un vino *kosher* (puro) che avrei usato per la comunione. Mentre mi serviva, ci mettemmo a conversare, e lui mi chiese ironicamente: "Come mai tu, un prete ortodosso, entri nel negozio di un ebreo? Come mai compri per la tua liturgia ortodossa un vino fatto dagli ebrei?" Io gli risposi, un po' infastidito: "Entro da Lei perché so che vende un vino puro e,

sapendo che voi ebrei siete molto severi nell'osservanza della Legge riguardo agli alimenti, sono sicuro che è un vino buono per la liturgia. Un altro motivo è che vorrei usare un vino che di sicuro assomiglia a quello che ha usato nostro Signore Gesù Cristo, che era un ebreo come Lei. E poi, caro signore, io credo che il vino non abbia nazionalità o religione, abbia soltanto la provenienza geografica e le sue qualità". Essendo io ancora giovane e guidato da uno spirito piuttosto apologetico, gli posi anch'io una questione: "Noi cristiani leggiamo Mosè e i profeti che erano ebrei come Lei, e crediamo in quello che hanno profetizzato nei riguardi del Nostro Messia, ma voi Ebrei perché non credete ai vostri stessi profeti che hanno parlato tanto del Signore?". Essendo lui una persona anziana e molto saggia, mi guardò con amicizia e mi rispose: "Sai, io ho studiato tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, e seriamente tutto mi fa pensare che Gesù potrebbe essere veramente il Messia. Ho trovato però un impedimento nel credere: le Sante Scritture dicono che quando verrà il Messia, egli riunirà il suo popolo e ci sarà un solo gregge e un solo pastore. Voi cristiani dite che siete il suo popolo, ma io vedo che siete così frantumati tra di voi e vivete in una continua concorrenza, che a volte vi odiate a morte, e allora io faccio molta fatica a credere che il vostro Gesù sia quello profetizzato da Mosè e dai profeti". Andai via molto pensieroso: in gran parte aveva ragione l'anziano ebreo.

Fino a quel momento non avevo mai pensato che le divisioni delle nostre chiese sono di fatto una controtestimonianza di fronte al mondo; non avevo mai pensato che il mondo non si converte per colpa nostra, di noi cristiani. Pensavo sempre che dipendesse dal fatto che non hanno sentito il vangelo o che non lo vogliono sentire o da altri motivi.

Rileggendo dopo qualche giorno il testo di Giovanni al capitolo 17, dove Gesù dice: "Io prego per loro; [...] per quelli che tu mi hai dati. [...] Padre Santo, custodiscili nel Tuo Nome quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi" (vv. 9-11) sono rimasto stupito. Il Signore ripete per ben cinque volte in questo capitolo: "che siano una sola cosa", e poi amplia la preghiera a tutti noi che abbiamo creduto in Gesù: "che tutti siano uno".

Dopo pochi giorni incontrai per strada il prete romano cattolico (ho saputo più tardi che era un sacerdote del movimento dei Focolari), parroco della comunità cattolica della stessa località. Adesso lo guardavo con più attenzione e con una maggiore considerazione e, se prima mi accontentavo soltanto di salutarlo in fretta, ora qualcosa mi spingeva a parlargli. Mi fermai ed iniziai a raccontargli il dialogo che avevo avuto con l'anziano ebreo. Il prete restò molto colpito dalla mia esperienza, e rimase un po' di tempo in silenzio riflettendo. Quindi mi disse molto serio: "Caro confratello, non ci rimane altro da fare che prendere sul serio il desiderio del Signore, espresso prima della sua morte sulla croce, quando chiede al Padre che noi siamo una sola cosa". Da quel momento si stabilì fra di noi una bella e fruttuosa amicizia e collaborazione ecumenica, che dura tuttora, ed anche tra i fedeli delle nostre rispettive comunità.

Il testo di Ezechiele ci mostra che Dio desiderava che il

suo popolo fosse unito perché soltanto così poteva essere veramente il popolo del Signore e, come i due pezzi di legno dovevano formare una stessa cosa nella mano del profeta, così le scissioni avrebbero dovuto terminare.

Dio desidera anche oggi che il Suo popolo ritorni all'unità? In modo egoistico potremmo dire: perché cercare l'unità, quando ognuno di noi sta bene nella sua chiesa?

La prima risposta è: perché l'unità è voluta dal Signore stesso: *a Dio stesso piace che gli uomini vivano in unità e in amore*. Gesù ci ha dato il "comandamento nuovo": "che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,34). E poi là dove i fratelli dimorano insieme nella pace e nell'armonia Dio ha ordinato che ci sia la benedizione (cfr. Sal 133).

Un'altra risposta plausibile è che *l'unità è la testimonianza più efficace della verità del cristianesimo, è il modo più convincente per far credere*. Il mondo intero può restare incredulo e indifferente davanti all'insegnamento del Vangelo, ma c'è un fatto che non può ignorare, cioè quando cristiani di diverse tradizioni, con tutte le loro differenze, si amano e riescono ad andare d'accordo realizzando insieme le opere volute dal Signore.

*Una risposta importante è che dobbiamo cercare l'unità perché abbiamo bisogno gli uni degli altri*. "L'occhio non può dire alla mano: 'Non ho bisogno di te; né il capo può dire ai piedi: 'Non ho bisogno di voi'" - afferma san Paolo (1 Cor 12,21).

Possiamo anche considerarci gli uni gli altri come una specie meno elevata di cristiani (!), o cristiani di seconda categoria, ma il Signore ha voluto stabilire le cose in maniera tale che noi "non giungessimo alla perfezione senza gli altri" (cfr. Eb 11,40). Gli altri ci completano con le loro ricchezze, con la loro cultura e tradizione e, così perfezionati, daremo insieme gloria al nostro Signore Gesù Cristo.

Se non siamo in unità ci manca qualcosa per la nostra perfezione, per la nostra pienezza, come al giovane che si è avvicinato al Signore e gli ha chiesto: che cosa devo fare per avere la vita eterna? Il Signore gli rispose: "Osserva i comandamenti". Allora egli gli disse: "Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza". Gesù fissò lo sguardo su di lui, lo amò e gli disse: "Una sola cosa ti manca: va', vendi tutto e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi" (cfr. Mc 10,17-22). A lui mancava solo una cosa per arrivare alla perfezione, era molto vicino alla salvezza, ma amava più la sua ricchezza che il Signore e i poveri. Perché potesse raggiungere la perfezione, Cristo ha chiesto al giovane ricco di colmare la sua carenza: di rinunciare al suo peccato, al suo amore verso i beni.

Perché ho raccontato tutto questo? Perché anche a noi manca qualcosa per la nostra perfezione e, implicitamente, per la nostra salvezza. Dobbiamo guardare sinceramente a noi stessi per vedere che cosa ci manca, perché a noi sembra di avere tutto, ma ci manca qualcosa di molto importante: ci manca l'unità con i fratelli. Ma come vorrà Dio che sia l'unità del suo popolo oggi; quanto grande, o quanto stretta deve essere o, meglio, qual è il metro con cui dobbiamo misurare l'unità?

Gesù ha pregato per noi dicendo: “Padre, fa’ che siano una sola cosa, come noi siamo una sola cosa. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità” (Gv 17,22-23). L’unità, dunque, che Gesù chiede per noi, è quella che c’è nella Trinità stessa: un solo Dio in tre Persone, una stessa sostanza, un medesimo essere. La più perfetta unità di tutto l’universo è l’unità soprannaturale che esiste tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Gesù prega perché noi siamo uniti *nella stessa qualità di unità*, nello stesso modo come è Lui con il Padre e con lo Spirito Santo! Siamo ancora molto lontani da questo tipo d’unità, diranno alcuni, è troppo per noi, diranno altri. Hanno ragione se si pensa che noi uomini possiamo arrivare all’unità soltanto con le nostre forze, con i nostri dialoghi, con i nostri incontri, con i nostri piani, le nostre diplomazie ecclesiali. Infatti, arrivare a questo tipo di unità, come quella trinitaria, è possibile solo per mezzo della mano di Dio, come ha visto Ezechiele nella sua visione.

Quanto unito è il mondo oggi? Possiamo constatare, senza fare tanti sforzi, che nelle nostre famiglie, nelle nostre comunità, nella nostra nazione, la divisione regna potentemente. Tutto il mondo è diviso, l’uomo è diviso da Dio; una religione contro l’altra, una chiesa contro l’altra, una razza contro l’altra, l’uomo contro il suo prossimo, una classe sociale contro le altre, una nazione contro un’altra nazione, la donna e l’uomo l’una contro l’altro, il povero contro il ricco... in una parola, tutti contro tutti.

Come dovremo agire per portare nel mondo l’unità e la pace? Come possiamo combattere l’assenza della fede, l’egoismo, l’individualismo, l’avarizia, la corruzione e l’ingiustizia che ci circonda? Siamo tutti esperti nel dire che cosa si dovrebbe fare, nel proporre delle teorie, ma quando dobbiamo metterle in pratica, tutto diventa più difficile o, peggio, ci sembra impossibile.

Mi ricordo di un anziano vescovo che ad un corso dell’università ha interpellato uno studente chiedendogli quanto andasse d’accordo con il suo parroco e come collaborassero insieme. Lo studente iniziò a raccontare tante cose belle: come aiutasse sempre il parroco nella sua missione, come cantasse nelle liturgie, come preparasse le lezioni per i bambini, e così via. Ma il vescovo lo interruppe sorridendo: “Senti, caro studente, io non ti ho chiesto come dovrebbero essere le cose, ma come sono veramente”, e allora lui vergognandosi dovette riconoscere che le cose non erano al cento per cento come le aveva raccontate prima.

Lo stesso succede per noi cristiani: sappiamo che cosa si deve fare e ogni chiesa ha la sua ricetta pronta da offrire agli altri; siamo esperti nel predicare l’amore, ma ci disprezziamo tra di noi; ci vantiamo di essere buoni cristiani e specialisti nel perdono, ma conserviamo rancori; esortiamo alla pace, ma facciamo guerre e, pieni d’orgoglio, ci crediamo migliori degli altri; strombazziamo a tutto il mondo quanto desideriamo l’unità, ma ci piace vivere divisi. Il nostro grande problema è che esiste una vera e propria incoerenza tra il messaggio e la realtà.

Per poter progredire verso l’unità, non dobbiamo creare delle teorie per giustificare le nostre divisioni, ma per promuovere questo fatto straordinario dell’unità dobbiamo trovare cose pratiche. All’inizio sono necessari dei piccoli

passi: dobbiamo sentire l’unità come una *necessità urgente*; dobbiamo *sentire la nostra divisione come peccato* contro il prossimo e contro Dio, e di questo dobbiamo affliggerci; dobbiamo *pregare costantemente per l’unità della Chiesa*, non soltanto nella Settimana di preghiera per l’unità. Se vogliamo compiere dei progressi notevoli nel nostro cammino ecumenico, invece di parlare tanto di unità, ognuno deve pregare e vivere veramente per l’unità.

Un altro aneddoto. Una volta una donna si avvicina ad un padre spirituale chiedendogli: “Padre aiutami, mio figlio ha preso una strada sbagliata, non so cosa fare ed ho parlato tante volte con lui, ma non mi ubbidisce”. Il padre spirituale le dice: “Tu hai parlato sempre con lui, ma non hai mai parlato qualche volta con Dio, di lui, di tuo figlio?” “No” risponde la donna. “Allora vai a casa e tutti i giorni parla a Dio di tuo figlio; vedrai che tutto si sistemerà”.

È necessario che parliamo spesso con Dio del dolore delle nostre divisioni e quando noi preghiamo per l’unità possiamo essere certi che Gesù stesso come nostro Intercessore prega insieme a noi e per noi, perché diventiamo “perfetti nell’unità”. E lo Spirito Santo che è in noi, prega in noi e per noi “con gemiti inesprimibili [...] intercedendo per i santi secondo il volere di Dio” (Rom 8,26-27).

Un’altra cosa che dobbiamo fare è *cambiare il nostro atteggiamento verso gli altri*: pronti ad amare, a non aspettare che l’altro ci ami per primo, ma piuttosto a prendere l’iniziativa di amare per primo i fratelli, andando loro incontro, come diceva Chiara Lubich (che molto ha lavorato per l’unità dei cristiani e ci ha lasciati per il Cielo lo scorso 14 marzo). Nei nostri rapporti siamo chiamati ad essere puri di cuore come i bambini e sinceri con gli altri se vogliamo vedere il volto del Signore, come ci dice Gesù nel discorso della montagna.

È poi molto importante *evitare le liti e le discussioni inutili* e saper chiedere perdono e perdonare, altrimenti rattristiamo lo Spirito Santo con i nostri peccati contro l’unità e contro l’armonia del Corpo di Cristo.

Si dice nel *Patericon Egiziano* (un libro con i detti dei Padri del deserto), che due monaci, che erano anche fratelli, vivevano soli nel deserto da tanti anni, e che in tutto quel periodo non avevano mai litigato per nessun motivo, vivendo in pace e tranquillità. Una volta il più giovane, annoiandosi e volendo cambiare qualcosa nella loro vita quotidiana, e disse a suo fratello: “Vieni e litighiamo, così come litigano gli uomini nel mondo”. Ma il fratello maggiore non voleva, dicendo che non c’era nessun motivo. Il più giovane insistette e portò un mattone, dicendo a suo fratello “Vedi questo mattone? Io dico che è mio e tu dici che è tuo e così iniziamo a litigare per vedere che cosa significa litigare”. “Va bene” approvò il fratello maggiore, ed il minore iniziò: “Questo mattone è mio”. E il maggiore: “Non è vero, è mio”. “Ma ho ragione io” disse di nuovo il minore. “E va bene, è tuo!” gli disse il fratello maggiore, chiedendogli perdono, e così terminarono la loro lite.

In conclusione, vorrei credere e sperare che i pastori e le varie comunità e parrocchie che vivono nel nostro territorio inizino a conoscersi meglio e a diventare amici e collaboratori, e non certo concorrenti. E anche se non

siamo in piena comunione di fede, possiamo cooperare in diversi modi e, vivendo nell'amore, nella santità e nel rispetto, diventeremo in modo più autentico luce per il mondo e sale per la nostra società e realizzeremo già da

ora, *almeno in parte*, il desiderio del Signore che *"tutti siano una cosa sola"*.

\* Testo della predicazione pronunciata nel corso della celebrazione ecumenica di preghiera tenutasi nella Basilica di San Marco il 23 gennaio 2009.

## LETTORI IN DIALOGO



*"Appunti di Teologia" completa e conclude la serie di articoli "Eventi. Papa Luciani nel ricordo di don Germano", usciti negli ultimi due numeri, pubblicando - senza entrare nel merito - una lettera inviata da Giovanni Vian. Come ampiamente scritto nella premessa ai precedenti articoli, "Appunti di Teologia" ha scelto di pubblicare il testo cui si riferisce la lettera, tratto da un capitolo del libro "Il mio cuore è ancora a Venezia": Albino Luciani di Camillo Bassotto, capitolo dedicato a un incontro tra Papa Giovanni Paolo I e don Germano Pattaro, soltanto come uno spunto di riflessione sulla figura di papa Luciani e sulle suggestioni di lui conservate da don Germano; quelle pagine, infatti, portano comunque nel profondo il ricordo di un incontro tra due persone centrali nella vicenda della Chiesa veneziana del secondo Novecento, e rivelano la profonda sensibilità ecclesiale di don Germano.*

Cari amici,

nel numero 4 del 2008 sono stato chiamato simpaticamente in gioco come una delle "due fonti assai autorevoli" (p. 2) che, avendo utilizzato la «testimonianza» su papa Luciani consegnata da don Germano Pattaro a Camillo Bassotto e da questi edita nel volume *"Il mio cuore è ancora a Venezia": Albino Luciani* (Venezia 1990<sup>2</sup>), avrebbero indotto la redazione di "Appunti di teologia" a pubblicarla sulle pagine del notiziario nonostante in precedenza, per quasi vent'anni, la medesima redazione avesse ritenuto non opportuno procedere a tale pubblicazione.

Mi si lasci precisare quanto segue, per evitare che qualche frase un po' disinvolta generi fraintendimenti: quando inserii il volume di Bassotto nella bibliografia della voce *Giovanni Paolo I* uscita nell'*Enciclopedia dei papi*, di fronte alla sostanziale povertà di riferimenti storiografici, menzionai anche alcune pubblicazioni che contenevano utili elementi conoscitivi su Luciani, accanto ad altre affermazioni poco o per nulla fondate sul piano della documentazione. Ne è un caso il volume menzionato esattamente prima di quello di Bassotto, R. Kummer, *Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I. Una vita per la Chiesa* (Padova 1988), che, accanto a non poche informazioni documentate, presenta un criterio interpretativo degli ultimi anni di Luciani che non è possibile assumere in sede storiografica, nel momento in cui il filo rosso lungo il quale si muove l'autrice diventa la premonizione che suor Lucia, una dei veggenti di Fatima, avrebbe riferito all'allora patriarca di Venezia. A sua volta l'opera di Bassotto, il quale, come è stato ricordato, non era mosso da un intento di ricostruzione storica ma dall'affetto verso Luciani, contiene alcune informazioni di cui lo studioso

di storia può giovare. Più problematico risulta l'impiego della "testimonianza Pattaro". La mancanza dei consueti espedienti metodologici (l'indicazione delle modalità di raccolta della testimonianza, le virgolette a contorno delle citazioni dirette) rendono filologicamente debole la redazione del testo, che non può essere assunto alla lettera senza le dovute cautele. Il che non implica che anche i contenuti della testimonianza siano infondati. In questo caso, però, lo studioso, prima di dichiararne plausibile uno dei tanti aspetti, deve procedere a una sua puntuale verifica su altre fonti. Nella voce *Giovanni Paolo I* l'unico caso in cui rinvio a Bassotto riguarda un punto della testimonianza Pattaro nel quale si accenna all'intenzione del nuovo papa di istituire «un consiglio di vescovi rappresentativi delle diverse Chiese del pianeta che avrebbe dovuto collaborare con il papa, vescovo di Roma, per la soluzione dei problemi di carattere straordinario». Qui inserivo, tra parentesi, il rinvio al volume di Bassotto: «un progetto che G. P. intendeva realizzare nel corso del suo pontificato, secondo la testimonianza del teologo veneziano Pattaro riportata da Bassotto [pp. 121-47], allo stato attuale non verificabile criticamente, ma su questo punto verosimile» (*Enciclopedia dei papi*, vol. III, p. 676). Netta, dunque, la prudenza nell'impiego della testimonianza di Pattaro riportata da Bassotto, ma verosimile il punto specifico relativo al consiglio dei vescovi, poiché avevo verificato in diversi interventi di Luciani risalenti al periodo veneziano la sua convinta riaffermazione della dottrina del Vaticano II sul collegio episcopale, contro ogni prospettiva di ridurne la portata, contestuale alla riproposizione dell'insegnamento sul primato del papa.

La mia voce su *Giovanni Paolo I* è stata pubblicata nel 2000. "Appunti di teologia", come è del tutto lecito, ha ritenuto non opportuno riprendere in quell'occasione, e per molti anni a seguire, la testimonianza di Pattaro su Luciani, della quale peraltro, come ho mostrato qui sopra, ho fatto un impiego limitato. Se di recente il notiziario del Centro Pattaro ha deciso di mutare posizione, mi pare questo si debba fare risalire all'impiego che della testimonianza di don Germano ha fatto, nello scorso settembre, l'altra delle «due fonti assai autorevoli» (straordinariamente più autorevole del sottoscritto *in ecclesia*, sulla base della teologia e del diritto canonico vigenti; mentre non lo è – mi si permetta di osservare – nell'ambito della pratica storiografica, alla quale risulta estranea), nel corso dell'intervento al convegno su "Albino Luciani dal Veneto al mondo". E proprio la futura edizione degli atti di quelle giornate si spera potrà contribuire a una maggiore conoscenza storica della figura di Luciani.

Giovanni Vian

## PROPOSTE DI LETTURA

B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2009, 413 pp.

La traduzione italiana di un classico del pensiero dialogico, apparso per la prima volta in Germania nel 1968 e riedito nel 2002, rappresenta anche per il nostro Paese la definitiva affermazione del paradigma dialogico quale una tra le correnti più importanti del pensiero novecentesco, come ben descritto anche nella *Premessa* curata da Silvano Zucal.

L'opera di Bernhard Casper, professore emerito di Filosofia della Religione presso l'Università di Friburgo in Brisgovia e allievo di Bernhard Welte, mira a indagare il nucleo profondo del pensiero dialogico, definendone anche i significativi risvolti per il pensiero futuro, sia filosofico che teologico. Tale opera rimane attualissima, nonostante lo stesso Casper indichi, nella *Prefazione alla Seconda Edizione*, che nel tempo il dibattito si è approfondito, grazie anche al contributo di Lévinas, pervenendo a nuove conclusioni. Tuttavia le indicazioni fondamentali che già emergevano dal lavoro del 1968 rimangono valide, sia da un punto di vista scientifico che per le ripercussioni culturali di un pensiero trasversale a molte correnti del pensiero novecentesco. Il nucleo fondamentale del pensiero dialogico, evidenziato nella matrice ebraica, si incontra in maniera feconda anche con il pensiero cristiano, come testimonia l'opera di Ferdinand Ebner.

Nella parte prima il testo indaga l'opera predialogica di Martin Buber, visto come il vero iniziatore della corrente dialogica, che tuttavia rimane ancorato a vecchi schemi di pensiero nel corso della sua opera giovanile, riconosciuta come acerba da parte di Casper.

Nella seconda parte vengono indagati i pensieri di Rosenzweig, Ebner e Buber, nella fase matura del suo pensiero, come nuclei fondanti dell'intera tradizione dialogica.

Il pensiero di Rosenzweig, che appare a Casper come il pensiero più maturo teoreticamente sul versante della fondazione dialogica del reale, è segnato dal paradigma della rivelazione, da una rinnovata riflessione sul senso dell'essere, dentro un dialogo con la storia del pensiero occidentale che si fa molto fitto e importante nei confronti di Kant, nella versione coheniana, ma soprattutto di Schelling. La temporalità permette di cogliere l'essere come rivelazione che accade. Il prendere sul serio il tempo e l'aver bisogno dell'altro, elementi programmatici che Rosenzweig definisce nel *Nuovo Pensiero*, rappresentano un diverso approccio al pensiero dell'essere così come esso ha dominato la storia della metafisica occidentale e l'interpretazione del mondo che ne deriva. L'analisi seguente prende in considerazione la pneumatologia di Ebner, che accanto alla temporalità approfondisce il

carattere linguistico del reale, carattere che permette una critica al teologico e una definizione della possibilità stessa dell'esistenza della fede e della religione, radicate nella parola divina indirizzata all'uomo. Infine Casper analizza l'opera dialogica di Buber, segnata dalle critiche ricevute da Rosenzweig rispetto al paradigma dell'io-tu, per il suo eccessivo formalismo, e caratterizzata dalla centralità del "tra" che fonda l'esperienza come l'esistenza dell'umano. Anche in questa prospettiva, come in quella di Rosenzweig e di Ebner, il rapporto interumano apre al divino, sebbene passi da una serrata critica del religioso come tentativo di inglobare in termini solo umani il trascendente inoggettivabile.

I risultati con cui il testo si conclude mirano a identificare il ruolo del pensiero dialogico nello sviluppo del pensiero novecentesco, in una rinnovata comprensione del rapporto tra pensiero e rivelazione, o tra ragione e fede, e a indicare soprattutto il ruolo che tale pensiero può avere per mostrare all'uomo d'oggi la dignità intrinseca di cui è dotato e che deve sempre testimoniare nella propria esistenza: "Il significato del pensiero di Rosenzweig, Ebner e Buber, così, sta nel fatto che attraverso di esso viene resa accessibile la attualità dell'esistenza radicata nell'accadere del linguaggio e della solidarietà tra uomini come esistenza che spera e che attraverso il messaggio biblico è rivolta alla sfida" (p. 375).

Leopoldo Sandonà

## SEGNALAZIONI

"Credere oggi", 29 (2009), n° 169; fascicolo dedicato al tema *Evoluzionismo e fede cristiana*.

Il problema del rapporto tra dottrine scientifiche evoluzioniste e fede cristiana è tornato da qualche anno al centro dell'attenzione, soprattutto a causa dell'intensa attività propagandistica di alcuni gruppi di "evangelical" statunitensi accaniti sostenitori del creazionismo e della dottrina dell'"*Intelligent Design*". In modo particolare, la discussione ha raggiunto il culmine quest'anno, in cui cade il 150° anniversario della pubblicazione della più nota opera di Darwin *L'origine delle specie*. Molti scienziati, da ambiti disciplinari diversi, hanno colto l'occasione per riproporre, in forme più o meno virulente, l'immagine di una Chiesa (nella fattispecie quella cattolica) oscurantista e nemica della scienza.

La rivista "Credere oggi" dedica questo fascicolo a tale tema, presentando alcuni contributi che intendono proporre, al contrario, un non facile ma necessario dialogo, partendo dalla convinzione che si tratta di "testimoniare la possibilità di far vivere assieme due mondi di pensiero che a uno sguardo superficiale possono sembrare rivolti in direzioni opposte; si tratta di indagare le opportunità che si offrono per dire la fede nel Creatore in questo tempo;

si tratta di comprendere quali esigenze di approfondimento si delineino per il discorso teologico, specie nei risvolti antropologici ed etici" (Editoriale, p. 5).

La rivista affronta questo compito con coraggio, senza lasciarsi andare a scorciatoie apologetiche e proponendo, invece, un confronto con voci di orientamento differente; in particolare mi sembra apprezzabile il fatto che i primi due contributi della raccolta puntualizzino innanzitutto gli "orizzonti culturali" (Paolo Costa della Fondazione Bruno Kessler di Trento) e le "traiettorie scientifiche" (Michele Luzzatto, editor scientifico delle grandi opere Einaudi) dopo Darwin. In questo, infatti, è già indicata la tesi di fondo che la rivista vuole ribadire, ossia che la svolta (secondo alcuni la "rivoluzione") scientifica operata da Darwin sia da assumere come un fatto compiuto, di fronte al quale sia necessario prima di tutto comprendere (anziché affrettarsi a giudicare) le conseguenze e le dinamiche che esso ha prodotto sul tessuto scientifico e culturale della nostra epoca.

Altro importante merito di questo fascicolo è il proporre un approccio effettivamente interdisciplinare alle questioni, non soltanto perché gli autori dei contributi esprimono sensibilità e orientamenti culturali e disciplinari differenti,

ma soprattutto perché ognuno di loro riesce davvero a inquadrare le tematiche in un'ottica di autentico confronto. Si segnala, per questo, il saggio di Lodovico Galleni, il quale non soltanto affronta una problematica ("Un immane male naturale. Evoluzione, selezione, determinismi, indeterminismi") poco frequentata tuttavia di grande interesse, perché fa emergere le implicazioni filosofiche, teologiche, antropologiche ed etiche dell'evoluzionismo, ma ne tratta facendo interagire appunto tali diverse prospettive con quelle più prettamente scientifiche.

Come è consuetudine della rivista, il fascicolo è corredato da una bibliografia ampia, ordinata e aggiornata (curata da Simone Morandini), che invita a sviluppare approfondimenti in un ampio ventaglio di direzioni.

Per chi avesse avuto occasione di partecipare al convegno in ricordo di Piero Leonardi, svoltosi a Venezia il 16 aprile scorso a cura dello Studium Cattolico Veneziano, nel quale ha tenuto una relazione proprio Lodovico Galleni - o per chi avesse perso questa occasione - questa rivista può rappresentare un efficace sussidio per fare il punto della situazione oppure per ricevere un impulso ad uno studio più competente.

*Marco Da Ponte*

### **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.

### **La Scuola Biblica Diocesana**

leggerà l'anno prossimo, nei suoi gruppi, il primo libro di Samuele.

Le conferenze introduttive si svolgeranno nei giorni

**30 settembre, 1 e 2 ottobre**

presso la nuova Sala di S. Apollonia (vicino al ponte della Canonica).

# 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. 2 - Aprile-Giugno 2009 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
LA CHIESA DI TORCELLO TRA STORIA  
E LEGGENDA (1ª parte)  
*Andrea Enzo*



\_\_\_\_\_ pag. 13  
LETTORI IN DIALOGO  
*Giovanni Vian*



\_\_\_\_\_ pag. 4  
LIBERTÀ E FEDELITÀ NELL'INTERPRETAZIONE  
DELLA BIBBIA (1ª parte)  
*Patrizio Rota-Scalabrini*



\_\_\_\_\_ pag. 14  
PROPOSTE DI LETTURA  
*Leopoldo Sandonà*  
SEGNALAZIONI  
*Marco Da Ponte*



\_\_\_\_\_ pag. 10  
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI  
*Avram Matei*

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)