

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 XXI - n. 3 - Luglio-Settembre 2008 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



L'ENCICLICA *SALVIFICI DOLORIS* DI GIOVANNI PAOLO II*

† Germano Pattaro

Promulgando questa lettera nell'ambito dell'anno santo straordinario della Redenzione, Giovanni Paolo II fa capire subito che il luogo della sofferenza, attorno a cui essa indugia lungamente, è la Croce, è il Crocifisso. In Gesù di Nazaret, Dio che ha attraversato con e per l'uomo il patire e il soffrire, è dato al cristiano e a ogni uomo di interrogarsi sul patire e sul soffrire, a causa del fatto che Gesù di Nazaret.

Fuori dal Crocifisso la sofferenza diviene e resta solo una faccia ammalata del mondo, qualcosa di inutile, una perdita netta per l'uomo e per la società. Senza il Crocifisso, della sofferenza non sappiamo che farcene; ce ne dobbiamo liberare. Si potrebbe dire - la letteratura al riguardo è estesa - che la sofferenza è una specie di vergogna che l'uomo e la società non possono e non devono sopportare. Anzi, se quest'uomo e questa società sono seri, devono impegnarsi a risolverla in maniera razionale e progettuale.

Come viene vissuta la sofferenza?

Prima di cominciare la lettura dell'enciclica, vorrei fare alcune considerazioni preliminari.

Per il cristiano il patire e il soffrire hanno a che fare con Dio, vanno posti davanti a Dio. Per chi, invece, non crede in Dio essi sono una questione di cultura e di civiltà; cioè hanno a che fare solo con l'uomo. In altre parole: per il cristiano il patire e il soffrire hanno un significato per la storia della persona e della società; invece, per l'uomo che non ha incontrato Cristo, il patire e il soffrire costituiscono un errore di progetto, un errore di percorso, che perciò va superato, rivedendo razionalmente il progetto di vita, sia personale sia sociale.

La cultura laica, quella dell'uomo che non ha incontrato Dio e tuttavia vive seriamente come uomo, esprime una contestazione critica nei confronti dei cristiani che può essere così formulata: i cristiani amano il patire e il soffrire perché li ritengono un'esperienza positiva, cioè li sanno accettare e accogliere come un bene. Il cristiano, quindi, è affetto da

masochismo e dimostra una volontà e un impegno troppo debole nella lotta contro la sofferenza; in conclusione il cristianesimo è disumano, incivile e immorale, mentre l'umanesimo laico è umano, civile e morale. Così la sofferenza diventa il terreno di una contesa decisiva.

Infine, è certamente vero che contro il patire e il soffrire si deve lottare; ma è proprio vero che possono essere eliminati, o almeno corretti, con una rigorosa progettualità razionale o resistono in modo tale che nessun progetto possa eliminarli? Questa è la vera domanda. Nel primo caso, avrebbe ragione l'umanesimo laico e il cristianesimo sarebbe davvero immorale; nel secondo caso, invece, l'umanesimo laico si illude e disonora, non solo il patire dell'uomo, ma l'uomo stesso. Questo è il problema che sta al fondo dell'interrogativo posto dal Papa alla Chiesa, centrando la sua attenzione sul mistero della vicenda umana.

Originalità dell'enciclica

La *Salvifici Doloris* è una lettera del tutto particolare, come particolare è il modo di pensare, di dire e di scrivere di papa Giovanni Paolo II: ne riflette lo stile che abbiamo imparato a riconoscere. Ha l'andamento di una riflessione di carattere sapienziale; non ha la forma di un trattato, come una certa letteratura apostolica ci aveva abituato nei precedenti pontificati, ma di una catechesi e di un'esortazione. È un documento seriamente motivato, ma ha deciso carattere pastorale; nulla di più, ma anche nulla di meno.

L'enciclica può essere letta in diversi modi, secondo le esigenze di ciascuno. Può essere letta in un'ottica etico-evangelica, per sapere come affrontare concretamente ed esistenzialmente la realtà del soffrire; oppure in chiave ascetico-spirituale, per sapere come interiorizzarne il valore e il significato; può essere letta in prospettiva teologica, per sapere come interpretare oggettivamente, alla luce della Rivelazione, la questione del male e del dolore nel mondo e della sua storia; oppure in chiave kerigmatica, nel filtro

esplicito della Parola annunciata, per capire come la Parola di Dio entra nell'economia del soffrire e lo trasforma a causa della sua forza.

Io la leggerò da teologo, perché questo è il mio mestiere; però, siccome la teologia non è una scienza fredda e disincarnata, la mia lettura rimarrà legata alla vita e avrà anch'essa carattere sapienziale. Così rispetterò la struttura e la sostanza del messaggio, pur riflettendo a modo mio sul testo.

Una lettera suppone sempre una risposta, una risposta responsabile, tenendo conto di tutto quello che essa dice: questa lettera è un dialogo che il Papa ha aperto con l'intera Chiesa.

Seguendo l'itinerario logico della lettera, composta di sei capitoli, propongo tre temi di riflessione: il primo è il soffrire dell'uomo davanti a Dio; il secondo è Dio di fronte al soffrire dell'uomo; infine il terzo è il vangelo della sofferenza, cioè come Dio fa sì che l'uomo possa vivere la grande vicenda della sofferenza.

Sono parole con cui tentiamo di esprimere l'inesprimibile: prendetele con la delicatezza con cui tentiamo di modulare questi pensieri.

1. Il soffrire dell'uomo davanti a Dio

Possiamo porre questo problema con una domanda: che ha a che fare il soffrire dell'uomo - che è dimensione di vita e di esistenza, che è limite, contraddizione interna -, con Dio che è pienezza, che è vita, eternità, forza, gloria?

Certamente la sofferenza a che fare con Dio, non positivamente, bensì negativamente. La sofferenza apre il sospetto su Dio, perché mette in questione quella che chiamiamo la "bontà di Dio" e diventa perciò un'accusa contro di Lui. Quante volte nella nostra esperienza siamo divorati nel nostro cuore dall'angoscia: Dio, dove sei? Che cosa stai facendo? Perché se io piango, tu taci; se ti imploro, te ne stai in silenzio?

Troviamo nel terzo capitolo dell'enciclica le linee della risposta cristiana; qui ve le propongo secondo la mia lettura personale, drammatizzandole per renderne più esplicito il senso profondo.

La risposta presunta cristiana - che spesso è stata data - dice che Dio sa trarre il bene anche dal male; ma questa risposta non regge l'accusa, anzi per certi aspetti la conferma addirittura. Dice Dostoevskij: "Io non so che farmene di un Dio che ha bisogno delle lacrime di un bambino e di un innocente per la sua gloria. Non c'è gloria di Dio che possa giustificare la sofferenza di un innocente". Scrive il figlio di un pastore protestante dal fronte di Stalingrado: "Dio non è qui, non può esser qui, anche se è dappertutto; è un Dio di cui non so che farmene perché se esiste il cielo, esiste anche Stalingrado che rifiuta il cielo". La fede in Dio e il discorso che la riguarda non possono essere più gli stessi dopo Stalingrado, dopo Auschwitz e dopo Hiroshima, dopo la follia dei campi di concentramento e dopo la follia della bomba nucleare. Dice Sartre in maniera dolorosissima: "Di fronte all'immane sofferenza del mondo e dell'uomo l'unico alibi per Dio è che Dio non ci sia".

La questione è questa: bisogna radicalizzarla in questo modo, perché non possiamo evitarne le difficoltà.

La sofferenza, in ogni sua forma, apre un'inchiesta su Dio e chiede non all'uomo, ma a Dio di render conto della sofferenza

dell'uomo. E ancora: la sofferenza è l'esperienza fondamentale, all'interno della quale e a partire dalla quale, può essere posto oggi correttamente il problema di Dio. Se Dio esiste, la sofferenza dell'uomo è una sfida contro Dio, perciò l'uomo deve liberarsi di questo Dio, perché vuole una vita vissuta qui e non premiata dopo; non può accettare un dio che lascia soffrire impunemente gli innocenti per compensarli dopo la morte. L'uomo crede e vuole che la sua vita su questa terra valga la pena di essere vissuta positivamente e con gioia e non come una prova crudele che il premio eterno liquida come transitoria, insignificante e soprattutto dolorosa. Che bisogno ha Dio di far pagare il biglietto per l'eternità con la sofferenza? L'uomo non sa che farsene di un dio freddo e impassibile nella sua gloria, che sta a guardare la tragedia del mondo e della storia come se non la vedesse.

Di che sofferenza si parla? Il Papa si sofferma su tutte le forme di sofferenza, ma quella che rende acuto il problema è la sofferenza degli innocenti, perché radicalizza in maniera alternativa la domanda su Dio e quella sul soffrire. La domanda ha due direzioni: la sofferenza è una domanda aperta su Dio; a Lui si dirà sì o no se saprà render conto di sé non *nonostante* la sofferenza ma *di fronte* alla sofferenza e di fronte alla sofferenza dell'uomo innocente. Ieri le dimostrazioni su Dio dovevano superare la prova dell'essere; oggi le prove dell'esistenza di Dio devono superare la prova dell'esistenza della sofferenza.

2. Dio di fronte alla sofferenza dell'uomo

Questo tema viene affrontato nel quarto capitolo, intitolato "Gesù Cristo, la sofferenza vinta dall'amore": è la prospettiva classica della tradizione cristiana, che non ci si deve mai stancare di riproporre perché facilmente se ne perde il ricordo e la misura. È il capitolo centrale dell'enciclica e, a mio modo di vedere, è splendido, anche se molto complesso. Come sopra, ve lo propongo attraverso alcune considerazioni personali.

a) Il Dio di cui parlano e nel quale credono i cristiani non è un dio qualsiasi, ma è quel Dio che si è manifestato a noi nel volto benedetto di Gesù di Nazaret, come ci ricorda la bella espressione degli *Atti degli Apostoli*: "In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati" (4,12). Perciò il luogo-esperienza a cui guardare, per porre la domanda dell'uomo che soffre, è la storia personale di Gesù, egli pure uomo come noi, a tal punto che Giovanni Battista dice di lui: "in mezzo a voi sta uno che voi non conoscete" (Gv 1,26).

Noi intendiamo parlare di questo Gesù per porre a Dio la domanda: perché fai soffrire l'uomo? Si annota - e serve a sottolineatura per stupire la nostra fede - che Dio viene in Gesù di Nazaret non come un Dio straniero, abusivo, in vacanza dottrinale o didattica nell'impossibile terra dei piccoli uomini: in Gesù di Nazaret, invece, Dio viene in terra e la chiama la *sua* terra. Non è un Dio straniero, non è un Dio imposto; è un Dio che in terra sta al suo posto. Quando Paolo dice che Dio si è quasi consumato, annullato ("*exinanivit*" Fil 2,7) nell'incarnazione, non intende dire che si è annullato perché è diventato uomo, ma perché ha assunto la faccia del peccatore.

Un Dio non può annullarsi se dichiara che la terra dove egli

viene è la sua casa: non ci si può annullare nella propria casa. Per questo Paolo, rispondendo ai cristiani di Roma che gli avevano chiesto perché egli fosse così sicuro che Dio ama gli uomini, sebbene essi siano così inadempienti, afferma con sicurezza: "Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita" (Rm 5,8-10). Dio sta volentieri in mezzo agli uomini, come dice con grande delicatezza il libro dei Proverbi: "la sua delizia è abitare in mezzo ai figli degli uomini" (Pr 8,31). In altre parole, Dio non vuol più stare senza di noi, senza l'uomo, perché ha creato l'uomo non allo scopo di mettere un oggetto davanti a sé per contemplare la propria potenza (un oggetto non metafisico prodotto dall'enorme potenza metafisica di Dio). Ha creato l'uomo per avere un partner di dialogo e perciò non vuole perderlo più. La lettera agli Ebrei dice: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo" (Eb 1,1-2).

Non stanchiamoci di meditare, leggendo il primo capitolo della lettera agli Efesini, sul posto che noi occupiamo nel cuore di Dio.

b) Dobbiamo interrogare Gesù per porgli la domanda più sottile. Guardando Gesù, scopriamo anzitutto nella sua umanità la nostra umanità e nel suo modo di esistere il nostro essere chiamati ad esistere in un certo modo. In Gesù noi scopriamo, cioè, la nostra vocazione e scopriamo anche la nostra situazione davanti a lui. Egli è la Parola che ci dice ciò che dovremmo essere e la Parola in cui si fa chiaro ciò che noi concretamente siamo. Scopriamo molte altre cose, guardando Gesù. Scopriamo che l'uomo non può darsi la vita perché la vita è da Dio; non può darsi la salvezza perché la salvezza è da Dio e non è dall'uomo; non può darsi la grazia perché essa è un dono di Dio; non può darsi Dio ma solo dèi. Scopriamo ancora, di conseguenza, che senza Dio la vita si perde nella morte; senza Dio il nostro amore è fallimentare, il nostro esistere perde ogni senso ed ogni significato; solo Dio è Dio, solo Dio è grazia, solo Dio è vita, solo Dio è salvezza. E scopriamo ancora, in Gesù, che il disordine per cui l'uomo non può darsi né salvezza, né grazia, né Dio, il disordine in atto nella sua vita, sia individuale e personale sia collettiva e comunitaria, ha al suo fondo una trasgressione di cui l'uomo non sa dire e della quale viene a conoscenza incontrando Gesù e inoltrandosi nella vita personale di Gesù: la trasgressione nei riguardi di Dio che la tradizione cristiana, sulla parola dei testi che la fondano, chiama il "peccato".

L'uomo scopre in Gesù di avere dentro di sé come una malattia che lo rende incapace di realizzare se stesso e di essere la creatura che Dio ha creato, che Dio ama, cerca e desidera incontrare; un male profondo che ha un doppio volto. Il primo è che l'uomo, misurandosi su Cristo, si trova incapace di amare; nella parola di Cristo, nell'esercizio

concreto della vita di Cristo, che dà sostanza alla sua Parola, l'uomo scopre che il proprio amore è inevitabilmente un non-amore perché è solo un amore di sé, un amore egoistico. Un amore, cioè, che mentre ama alcuni non può che odiare gli altri se questi non amano lui. Per questo amore l'uomo è pronto a manipolare il diritto d'amore che hanno gli altri, ad infierire, perfino a uccidere. Vive, cioè, per dire una parola antica, sotto il segno della prima tentazione: "Diventerete come Dio" (Gen 3,5). E il risultato è la storia di Caino e di Abele: Dio stia in cielo e non pretenda il diritto di interrogare Caino sul destino di Abele.

Il secondo volto del male è rappresentato dall'incapacità di vivere, perché la vita è sempre vinta dalla morte che nessun uomo può superare. Così, guardando a Gesù, l'uomo scopre in se stesso la fonte del male che è il non-amore, che si autoafferma come amore di sé, cioè il male morale; scopre ancora che al fondo del suo soffrire sta la morte che lascia dovunque il suo segno nella vita: il dolore o il male fisico.

c) D'altra parte, scopriamo subito che a Gesù di Nazaret non possiamo porre l'accusa contro Dio perché scopriamo che Dio, in Gesù di Nazaret, non chiede la sofferenza dell'uomo per la sua gloria. Anzi, accade esattamente l'opposto: in Gesù, Dio abbandona la propria gloria, perché l'uomo trovi la sua gloria; abbandona cioè il suo diritto di Dio perché l'uomo ritrovi la propria dignità di uomo. Non si può, domandando a Cristo il perché della sofferenza, sospettare Dio, che si è manifestato in lui, di essere impassibile di fronte alla sofferenza dell'uomo, perché si viene smentiti dal fatto che Dio non è impassibile nel suo cielo, ma entra nella storia, senza sconti e senza privilegi, e condivide con l'uomo l'intera esistenza, attraversa la sofferenza in tutta la sua gamma. È così che Dio agisce: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Gv 3,16-17).

I paragrafi centrali del quarto capitolo dell'enciclica mettono in evidenza che Gesù non si salva da queste accuse con una dottrina che giustifichi Dio, ma le dissolve attraverso la sua storia personale; ci mostra un Dio, cioè, che non è di assenza ma di presenza, non è di cielo ma di terra, non è di impassibilità ma di condivisione.

d) In Gesù di Nazaret, noi possiamo allora dar credito a Dio e non sospettare di lui a causa della sofferenza. In lui troviamo realizzato quell'amore di cui parla il vangelo secondo Giovanni. Ma c'è dell'altro. Leggiamo nel quarto Vangelo un'espressione singolarissima che sintetizza l'atteggiamento di Gesù di fronte alla sua morte: "Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome" (Gv 12,27-28). Vorrei sottolineare le prime parole: "ora l'anima mia è turbata; e che devo dire?". Leggiamo anche in Marco il gemito al Getsemani: "L'anima mia è triste fino alla morte" (Mc 14,34). E in Luca: "e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra" (Lc 22,44).

Perché questa paura di Gesù? Il turbamento di Gesù non è la paura di fronte al soffrire, ma è suscitato dal fatto che il Padre gli chiede di entrare nel "territorio proibito" del peccato. Il

Padre gli chiede - a lui che è il Santo, l'innocente, il puro - di entrare nel territorio del vizio, dell'odio, dell'orgoglio, del sudiciume morale, della malvagità dell'uomo, per assumerla e liberarla della sua condanna con tutto il suo amore. Gli chiede cioè di entrare col suo amore nel non-amore, di entrare con un cuore che ama dentro il territorio che lo rifiuta, che è l'odio nella sua potenza.

Il Dio che sa solo amare deve diventare, dentro quest'amore, dentro questa missione, maledetto con i maledetti, giudicato da Dio come i giudicati, ateo come gli atei, disperato come i disperati, morto come i morti. È questo che strazia l'anima di Gesù, ma egli lo accetta, pur nello smarrimento di fronte a questa richiesta del Padre. L'amore del Padre, che tiene nel suo cuore, è più grande dell'orrore che egli ha per il peccato e la morte. E allora entra in queste zone - che nessuno degli dèi avrebbe mai scelto come luogo del proprio amore, ma semmai come luogo del proprio rifiuto - affinché i maledetti, i giudicati da Dio, i disperati, i morti non siano più senza Dio e senza il suo amore. Affinché sia messo l'amore alla radice stessa del male e della morte così che questo amore divenga finalmente più forte del male e della morte.

e) Messo nel fondo della vita umana, questo amore toglie al male e alla morte la loro ineluttabilità, la loro fatalità, il loro porsi come nemico invincibile. E così toglie loro il diritto di essere l'accusa contro Dio: la morte, il dolore, la sofferenza sono il prezzo che il Dio di Gesù di Nazaret paga per inaridire alla sorgente il male, l'odio dell'uomo e la morte. In altre parole: il soffrire e il morire di Cristo diventano un luogo d'amore che sfida la malizia e la violenza del male in ogni sua forma: in Gesù, perciò, il soffrire cessa di essere una maledizione e diventa, al contrario, un percorso d'amore e di liberazione. La croce, infatti, nasconde - sotto la potenza del male che vince Gesù, che lo umilia, lo nega, lo disonora come Dio e come uomo e lo uccide - la potenza misteriosa del suo bene che è un bene totale, inerme e, perché inerme, invincibile. È la debolezza dell'amore che vince la potenza prepotente del male.

f) Possiamo concludere che l'amore vincente della croce va esattamente nel senso contrario dello scandalo rappresentato dalle sofferenze degli innocenti: lo scandalo che sembra accusare Gesù. Infatti, Dio muore in Gesù, che è l'innocente, perché la sofferenza di tutti gli innocenti del mondo non vada perduta, perché l'uomo di ogni tempo e di ogni storia abbia chi raccoglie, non per un momento soltanto ma per l'eternità, il gemito della sua vita. In Cristo che muore in croce l'uomo ha trovato finalmente colui nel quale la storia dei dolori dell'uomo trova finalmente un amore, piantato nel cuore del mondo, in grado di costruirne la forza e la memoria.

Per questo l'apostolo Paolo dice: "Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo" (Gal 6,14). Il Crocifisso è il documento vivente che in Lui, e solo in lui in quanto Figlio, può essere onorata e santificata la sofferenza dell'uomo. Per questo si dice che se il Crocifisso è la memoria pericolosa contro tutti quelli che fanno soffrire l'uomo, perché è un giudizio contro di loro, è anche la memoria benedetta per tutti quelli che portano nella propria carne la sofferenza.

3. Il vangelo della sofferenza.

Ci domandiamo come le sofferenze patite da Cristo possano diventare ricchezza anche per noi, come sia dato all'uomo di vivere, dentro il suo proprio soffrire, il mistero e il ministero del soffrire di Cristo in Gesù, il Signore.

A questo problema, l'enciclica del Papa dedica i capitoli quinto e sesto, intitolati rispettivamente: "Partecipi della sofferenza di Cristo" e "Il vangelo della sofferenza".

a) Ci possiamo chiedere come mai Paolo, che pure ha posto la risurrezione di Cristo come evento decisivo fino a dichiarare "se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati" (1 Cor 15,17), affermi anche: "Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo" (Gal 6,14) anziché: "io mi glorio del Cristo risorto", come ci aspetteremmo. Possiamo capire queste affermazioni di Paolo se riflettiamo che la risurrezione non è l'evento che accade "dopo" la morte di Gesù: in questo caso la morte di Gesù sarebbe l'atto penultimo, non l'atto conclusivo, non l'atto determinante e la Resurrezione lascerebbe inevitabilmente alle spalle la morte di Gesù, come uno degli episodi della sua vita, sia pure il più grande tra quelli che precedono quello grandissimo della Resurrezione. Se così fosse, potremmo ritenere che la morte non ci riguardi più, come pensavano i cristiani di Corinto.

La Resurrezione non può essere intesa come il premio che Dio dà a questo Figlio benedetto, che è stato così generoso, per ripagarlo del suo estremo soffrire, un sorta di risarcimento. E nemmeno può essere intesa come il gesto coerente, con cui Dio mostra la sua potenza in un atto con cui, miracolando il morto, lo fa risorgere.

Non è questo il senso della Resurrezione. La Resurrezione sostanzialmente è l'atto con cui il Padre consacra la morte del Figlio suo Crocifisso in Gesù di Nazaret e dichiara - affinché tutti sappiano - che quel cadavere che pendeva dalla croce è il Figlio suo, non uno qualsiasi: quel Figlio suo che gli uomini, perfino quelli più vicini, non hanno saputo vedere; che l'amore, sconfitto lì sulla croce, era l'amore suo e non un amore illuso, tradito dalla croce e dalla morte, come pensavano i due di Emmaus; affinché tutti sappiano che quella Croce è una croce che nessuno può più togliere dal mondo, perché la risurrezione la rende "per sempre", per tutta l'eternità; affinché gli uomini sappiano che quell'amore non può essere più cancellato dalla faccia della terra; affinché si sappia che il Calvario resta il cuore del mondo; affinché la storia d'amore consumata e iniziata da Gesù sul Golgota non abbia più fine, ma sia per sempre, per il tempo e per l'eternità.

Ne troviamo conferma nel fatto che, quando il Risorto si presenta ai discepoli, trovandoli intestarditi nel loro non credere, presenta non la gloria del Risorto ma i segni del Crocifisso. E quando Giovanni immagina quale sarà la gloria di Dio, la liturgia nella Gerusalemme celeste è la liturgia dell'Agnello che va a morte per i nostri peccati (cfr. Ap 21,9 - 22,5). E così ne parla la Lettera agli Ebrei: l'Agnello che implora a garanzia per l'uomo (cfr. Eb 9,11-14).

b) Il Crocifisso risorto chiama l'uomo a partecipare alla storia continuamente da Lui donata. Il Crocifisso non ci sta alle spalle, sta con noi perché, risorto, il Crocifisso vive ancora,

e non finisce mai di morire per noi, non finisce mai di consumare nel suo morire il suo amore per noi. La forza della Resurrezione fa entrare l'uomo nella realtà piena dell'amore di Cristo che muore.

c) Cristo si dona continuamente all'uomo e trascina la sua esistenza dentro la sua storia d'amore: "Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione" (Rm 6,5). Perciò, quando l'uomo soffre gli è dato di entrare nella sofferenza di Cristo e di viverla, al modo stesso come vi è entrato Gesù, cioè amando. Così la sofferenza dell'uomo ne resta trasformata: ogni uomo che soffre (il Papa non distingue tra credente e non credente) diventa l'icona di Gesù, la parabola concreta, la buona notizia che continua a dire che Cristo per amarci è morto per noi. La sofferenza è il sacramento di Cristo sofferente. Perciò, alla sofferenza, da maledizione quale era, è accaduto di diventare redenzione, amore, dono; essa, inoltre, cessa di essere un affare privato di chi soffre e diventa grazia di redenzione e di salvezza per gli uomini tutti.

Il dolore conduce l'uomo al fondo di se stesso, per scoprire la sua propria radice in Cristo e, cioè che l'amore, con cui la sofferenza può essere vissuta, dichiara in maniera palese che l'amore di Cristo è davvero in grado di vincere il nostro non-amore, è davvero in grado di vincere il male del mondo.

Il sofferente, cioè, è un segno visibile del regno di Dio e dei beni messianici; è un segno che la sofferenza va affrontata e attraversata - e non soltanto subita - con amore e può essere il luogo ove ci si libera dall'odio e si entra nell'amore; e perciò diventa profezia del Regno. È un segno che il dolore vissuto in Cristo smentisce la prepotenza del mondo e dichiara con la propria esistenza amante che Dio in Cristo vince e salva proprio dall'interno di ciò che l'uomo disprezza ed emargina: il dolore inutile. E ancora: è un segno che la sofferenza diventa una vocazione: parola durissima, ma

da capire, non perché Dio dà la sofferenza, ma perché Dio chiama chi soffre, per tutto quello che accade nella vita, a vivere la sofferenza che gli accade dandole il senso che ha saputo darle Cristo. Chiama, quindi, a soffrire con questa forza profetica capace di contestazione contro la pretesa autosufficienza dell'uomo e della sua storia.

La parabola del Samaritano

Il settimo capitolo dell'enciclica è dedicato al Samaritano, cioè ad insegnare come i cristiani si possono impegnare a favore di chi soffre. Questo capitolo stupisce per le sue ridotte dimensioni, proprio a riguardo di una questione, quella dell'impegno dei cristiani, che oggi sembra essere la più importante richiesta rivolta loro dal mondo. Potrei azzardare tre ipotesi: può dipendere dal fatto che il Papa ha già parlato dell'impegno dei cristiani per la liberazione del mondo in altre encicliche o documenti; può dipendere dal fatto che il tema centrale della lettera era il senso redentivo della sofferenza; oppure dal fatto che Giovanni Paolo II è particolarmente sensibile agli aspetti personalistici dell'esistenza e nel suo insegnamento dà priorità al valore primario della persona umana.

È evidente, comunque, che il discorso va integrato. Resta aperto il problema di come i cristiani debbano impegnarsi non in maniera assistenziale o puramente sociale; di come i cristiani debbano impegnarsi nei confronti di quei sistemi sociali e politici (dovunque essi siano), che sono strutturalmente fonte di male e di sofferenza. Si pone l'urgente problema di come esercitare la liberazione, la difesa, il riscatto di chi soffre a causa delle potenze di morte che agiscono nel mondo. Questo è un altro capitolo, sul quale il Papa in altri documenti ha iniziato un suo discorso, che certamente continuerà.

* Testo tratto dalla registrazione di una conferenza tenuta a Venezia il 12 aprile 1984, per iniziativa dello Studium Cattolico Veneziano.

XXII anniversario della morte di don Germano

Venerdì 26 settembre alle ore 19, ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano che sarà presieduta da don Bruno Bertoli.

Si segnala agli amici che il volume di don Germano Pattaro *Colloqui con gli sposi* (a cura di D. e M. Biancardi, AVE, Roma 1976) non è più in possesso del Centro. Dal momento che non è stato più ristampato e non è reperibile presso altre biblioteche cittadine, si confida in un prestito temporaneo che consenta almeno di riacquisirlo in fotocopia. Si ringrazia molto cordialmente chi vorrà fornire questa preziosa collaborazione.

ELIA, PATRIARCA DI ACQUILEIA, PROFUGO A GRADO*

Giuseppe Cuscito

Nel 557, un concilio provinciale convocato ad Aquileia in occasione dell'elezione di Paolo denunciò fieramente il cedimento di papa Vigilio alle pressioni di Giustiniano per la condanna dei Tre Capitoli, ratificata nel Concilio Costantinopolitano II del 553 con l'intento di dare soddisfazione ai monofisiti, che, ribelli alla fede calcedonese, costituivano un motivo di inquietudine all'interno dell'impero¹.

L'assunzione del titolo patriarcale da parte del metropolita di Aquileia intorno alla metà del sec. VI, dopo la riconquista giustiniana dell'Italia, sembra esprimere il nuovo slancio preso da quella sede e la sua piena integrazione nell'Italia bizantina: in effetti il tentativo di restaurare l'autorità imperiale nell'Italia del nord trovava appoggio nell'antica capitale della *Venetia et Histria* e particolarmente nella sua Chiesa, la cui unità subì uno scacco brutale e definitivo con l'invasione longobarda del 568: solo allora il sito dell'antica città fu ufficialmente abbandonato per il *castrum* di Grado e l'esodo, ritenuto irreversibile, costrinse le autorità ecclesiastiche a riprendere il progetto interrotto di una basilica episcopale, alla cui impresa contribuirono semplici fedeli ma anche rappresentanti dell'autorità militare e politica bizantina.

Sopraggiunti dunque i Longobardi di Alboino, il dramma religioso degli Aquileiesi, che avevano ricusato la condanna dei Tre Capitoli, diviene politico e nazionale: il patriarca Paolo (557-569), raccolti i tesori della chiesa e le reliquie, fugge a Grado: non è una fuga improvvisata, ma la conclusione di un lento e progressivo spostamento urbanistico, economico ed ecclesiastico degli Aquileiesi dalla terraferma in laguna. I Longobardi non occuparono la fascia costiera veneta, dove i profughi incrementarono numerosi centri e la stessa Venezia trasse origine da queste circostanze.

Solo con l'energico e fiero successore di Probrino², il greco Elia (571-587) si può dire che il nuovo centro di Grado abbia acquistato tutta l'importanza che gli derivava dall'eredità di Aquileia. Nell'ampio arco altoadriatico, è solo Grado che esercita un'autorità di qualche conto; la funzione ecclesiastica e la personalità del metropolita aquileiese dalla dimora di Grado dominano la scena: gli sono sottoposti almeno una ventina di vescovadi dall'Istria all'arco alpino e oltre, sia nell'area costiera e istriana, rimasta nominalmente romana, sia nel continente, dove ormai esercita saldamente la sua autorità il regno longobardo (Tavano, *Aquileia e Grado*, 1986, pp. 273-274).

Per lumeggiare la figura di Elia sul soglio ormai divenuto patriarcale di Aquileia, occorre distinguere le fonti storicamente attendibili da quelle più tarde, inquinate e interessate della cronachistica veneziana, come il *Chronicon Gradense* e il *Chronicon Altinate* del sec. XI, che avrebbero inventato l'origine eliana delle diocesi lagunari e, per il tramite di Elia, ne avrebbero riconosciuto in qualche modo l'apostolicità e l'origine petrina sulla linea del culto al papato nel clima della riforma gregoriana (Cuscito, *AAAd XXXVI*, 1990, p. 166).

Ancora una volta è proprio l'archeologia a sollecitare un esame critico della cronachistica e a presentarsi come un settore di promettente indagine, grazie alla possibilità di uno studio comparato fra dati di scavo o emergenze monumentali e tradizione letteraria.

In questo clima culturale s'inquadrano la nuova cattedrale di S. Eufemia e l'ampia iscrizione acclamatoria di sei esametri campita, con lettere alte e sottili, nella corsia centrale del pavimento musivo, dove il patriarca Elia ha raccolto in rapida sintesi vicende, storia e splendore della sua basilica, dedicata polemicamente alla martire calcedonese, in segno di fede tricapolina e di incondizionato attaccamento a quel concilio:

*atria quae cernis vario formata decore. / squalida sub
picto caelatur marmore tellus. / longa vetustatis senio
fuscaverat aetas. / prisca en cesserunt magno novitatis
honori. / praesulis Haeliae studio prestante beati. / haec
sunt tecta pio sempre devota timori.* [Il tempio che vedi,
splendido per bellezza, / - la nuda terra si cela sotto la
pittura del pavimento musivo - / per il lungo volgere di
anni appariva rovinoso, data la sua vetustà. / Ma ecco il
primitivo edificio sostituito dal nuovo, magnifico, / per
opera dello zelo insigne del presule Elia, lieto della realiz-
zazione. / Questa è la casa ognora sacra al timor di Dio].

L'iscrizione celebra, come in altri casi, i lavori di consolidamento e di completamento delle vecchie strutture, nonché gli interventi di Elia per l'arricchimento dell'apparato decorativo portato a termine nel 579: come si può vedere, il tema ricorrente della contrapposizione antico-nuovo ha avuto molte variazioni nei titoli dedicatori. Qui però, anche sulla scorta delle osservazioni già avanzate intorno alla fine del sec. XVIII dal barnabita Angelo Maria Cortenovis, ultimamente riprese e ampliate dal Carlini, è possibile affrontare i problemi relativi alla struttura del componimento poetico e alle fonti del versificatore o del committente, che potrebbero anche identificarsi.

Così è facile osservare che i primi due esametri del titolo eliano (*atria quae cernis vario formata decore*) riecheggiano non solo i vv. 10-11 dell'iscrizione encomiastica di Eufrazio nella vicina Parenzo (*quas cernis nuper vario fulgere metallo*), ma anche il primo verso di un'iscrizione romana della fine del sec. V trovata a S. Stefano presso S. Lorenzo f.m. (*omnia quaeque vides proprio quaesita labore*) e quello di un'altra epigrafe di età giustiniana trovata in area dalmata (*omnia quae cernis magno constructa labore*). Per il v. 4 (*prisca en cesserunt magno novitatis honori*), torna utile ricordare l'eco dell'epigrafe che si leggeva nel battistero neoniano di Ravenna (*cede vetus nomen, novitati cede vetustas*) e che ci è trasmessa da Andrea Agnello. Ma ben più significativa è la corrispondenza quasi puntuale con l'ultimo verso del *titulus* che celebrava i lavori di restauro di papa Simmaco (498-514) nell'atrio della basilica costantiniana di S. Pietro in Vaticano e che sembra costituire il modello immediato anche per la strut-

tura del carne eliano. Così, ad esempio, il verso *priscaque cesserunt magno novitatis honori* è mutuato solo con un minimo aggiustamento: *prisca en* in luogo di *priscaque* per coerenza col contesto.

Il calco dall'esemplare romano suggerisce molti spunti di riflessione sia per quanto riguarda l'eventuale conoscenza dei monumenti romani da parte degli Aquileiesi, sia per la suggestiva possibilità che quel calco sottintendesse un desiderio di omaggio a papa Simmaco, contrario all'atteggiamento del patriarcato costantinopolitano che rinnegava parzialmente il concilio di Calcedonia.

Sul modo di trasmissione di questi versi presi a prestito, si potrebbe pensare a un'autopsia, cioè a una lettura diretta dei modelli epigrafici in occasione di viaggi, anche se la dipendenza tematica ed espressiva del versificatore gradese si presenta necessariamente come una "variazione" sul tema senza pigre acquiescenze. Ma forse è preferibile supporre un ricorso a formule stereotipate e ricorrenti, considerato che sillogi epigrafiche su codice ad uso di pellegrini e a corredo di itinerari sono documentati solo per un'età posteriore. Del resto già il de Rossi aveva previsto l'uso di formulari, specialmente per le epigrafi metriche delle basiliche, senza per questo ammettere che i carmi monumentali di indole storica fossero stati trascritti e raccolti fin dall'inizio a tale scopo. Per concludere, direi che l'epigrafe gradese appare come ultimo retaggio di un modo quasi meccanico di costruire versi, sia per la fossilizzazione delle formule e della terminologia sia per quel lavoro d'intarsio e per quel giustapporre versi quasi tutti conchiusi in sé anziché concatenati in un vero discorso di tipo antico.

Da una lettura dell'iscrizione gradese filtrata attraverso i testi paralleli e considerate le formule di amplificazione retorica a cui si prestano facilmente i titoli celebrativi, sembra rafforzata la conclusione che Elia non sia da ritenere il costruttore di ogni cosa, ma il vescovo che aveva rimaneggiato e completato una basilica già iniziata da circa un secolo, ornando la *squalida tellus* di un mosaico pavimentale (*pictum...marmor*) che sembra costituire il giusto orgoglio del committente: l'aula, *vario formata decore*, può vantare come *varius decor* per eccellenza il tappeto musivo, sotto cui si cela l'antico squallido cocciopesto. Tuttavia il vescovo aquileiese, qui detto *praesul beatus*, non si perita di attribuirsi il titolo di *fundator ecclesiae* nell'epigrafe esaltatrice a tessere d'oro che si leggeva in un clipeo della corsia centrale, mentre nel medaglione centrale del cosiddetto *salutatorium*, "vera e propria proiezione nel pavimento dell'autorità del patriarca e dei suoi funzionari", a proposito dell'opera sua, egli proclama semplicemente *fecit*, non senza ridondanti manifestazioni di umiltà, marcate dall'appellativo di *serviūs Ie(s)u Chr(ist)i* e riprese nell'espressione *tibi serviens*. Del resto non sarebbe la prima volta che un notevole restauro passa nei documenti come costruzione *ex novo*.

Dalla lettura di questa epigrafe si ricava la precisa consapevolezza da parte del vescovo committente di aver superato o portato a maturazione i suggerimenti dei modelli antichi accanto al vanto per la novità fulgida: a un'apertura di questo tipo poteva giovare la moltitudine eterogenea che popolava densamente il *castrum* di Grado, dove goti e bizantini, veneti e siriaci, soldati e mercanti, funzionari,

ecclesiastici, artigiani e marinai, i cui nomi punteggiano il pavimento musivo come una litania, sono presenze che hanno garantito pluralità e fusione di culture.

Il carattere collettivo dell'impresa si manifesta attraverso le numerose dediche musive di donatori, tra i quali si distingue il vescovo Elia, designato come il primo tra loro e il vero *fundator ecclesiae*. Su una cinquantina di iscrizioni per larga parte conservate, 29 indicano la funzione o l'appartenenza istituzionale dei donatori e, tra questi, almeno dieci appartengono alla Chiesa di Aquileia profuga a Grado: due o tre diaconi, sette lettori e un *actoarius*. Gli altri appartengono all'amministrazione civile, come un *cubicularius* e due *clarissimi*, il *palatinus Laurentius*, e *Dominus*, sicuramente provenienti da Aquileia, dove pare attestarsi un'intensa presenza imperiale nel periodo della dominazione bizantina. A questi personaggi dell'amministrazione civile vanno aggiunti tre militari, *Iohannis de numero Cadisiano*, *Laurentius de numero Tarvisiano* e *Iohannis de numero equitum Persoiustiniani*. Un'iscrizione greca attesta particolare devozione a S. Eufemia e un'altra è espressione di un gruppo di fedeli che si definiscono *famuli sanctae martyris Eufemiae*.

Questo *corpus* epigrafico sembra dunque suggerire l'impressione di un atteggiamento collaborativo e di un'intesa tra le gerarchie ecclesiastiche e le autorità politiche, nonostante la crisi dogmatico-religiosa in atto per l'ostinata resistenza di Aquileia alla condanna giustiniana dei Tre Capitoli e per il ripudio del detestato Concilio Costantinopolitano II. I vescovi suffraganei del resto ricevevano la consacrazione dalle mani del metropolita di Aquileia, dov'erano tenuti a promettere piena fedeltà alla *sancta res publica* grazie a cui l'imperatore poteva esercitare ancora un controllo sulle Chiese dei territori ormai passati in mano ai Longobardi.

L'altra fonte utile per inquadrare la figura di Elia sono gli Atti del sinodo provinciale da lui celebrato a Grado il 3 novembre 579, o meglio il nucleo autentico e scismatico, isolato dal Cessi e depurato dagli adattamenti e dalle aggiunte delle successive redazioni tramandateci a partire dagli Atti del concilio di Mantova (827) e dalle cronache veneziane antichissime. Queste furono volte ad affermare, in un primo momento, la figura giuridica del titolo gradese come sede metropolitana e successivamente si sforzarono di sostenere la traslazione canonica della sede sulla base di una supposta autorizzazione di papa Pelagio II, che mal si accorda con l'ostinato atteggiamento scismatico di Elia e con quanto ci informa la supplica dell'episcopato aquileiese all'imperatore Maurizio nel 591 (*quem in communione vitamus iudicem experiri non possumus*).

Secondo l'anonimo compilatore del *Chronicon Gradense*, sarebbe stato il duca Beato tra il 574 e il 575 a volere che si ufficializzasse il trasferimento della sede a Grado con la creazione di una nuova metropoli, la *nova Aquileia*, mentre solo qualche anno dopo Elia, nel sinodo del 579 avrebbe provveduto in via di fatto all'istituzione delle sei diocesi lagunari.

Ma, a parte l'anacronismo che anticipa l'istituto ducale e più specificamente il governo di Beato alla seconda metà del sec. VI, sembrano storicamente poco attendibili sia la concessione di privilegi papali in favore di Chiese divise

dalla comunione con la sede apostolica sia l'eventualità di un qualche ricorso al papa da parte dell'episcopato aquileiese, allora fieramente avverso a Roma per la controversia dei Tre Capitoli. Del resto Giovanni Diacono, che "è quanto di meglio sopravvive dell'antica storiografia veneziana" sullo scorcio del sec. X, accoglie l'istituzione della metropoli gradese per tutta la Venezia *ex consensu papae Pelagii*, ma nulla sa dell'origine eliana delle diocesi lagunari, pur essendosi servito di documenti della cancelleria ducale. Perciò i redattori del *Chronicon Gradense* e del *Chronicon Altinate*, un secolo e mezzo dopo, avrebbero trascurato la sua testimonianza, perché questa non poteva servire alle finalità encomiastiche e giuridiche di origine apostolica, di cui Elia era ormai ritenuto un significativo anello nella catena di successione.

Così la più antica attestazione del sinodo gradense del 579 è contenuta negli Atti del concilio di Mantova (827), dove si discute della giurisdizione metropolitana dei due titolari del patriarcato di Aquileia e dove il diacono Tiberio inviato dal patriarca di Grado, Venerio, presentò un esemplare degli Atti sinodali del 579. Ma la redazione mantovana pervenutaci non riporta che un breve tratto del proemio e le sottoscrizioni in cui non figurano i passi incriminati di contaminazione.

Dal proemio del testo sinodale così ricostruito, apprendiamo che il sinodo provinciale convocato da Elia fu tenuto a Grado il 3 novembre 579 *in nova basilica venerabilis Eufemiae*, tanto da poter ritenere con sufficiente certezza che per l'occasione si celebrò anche la solenne consacrazione della nuova chiesa. Dal discorso di Elia e da quanto segue non si ricavano più dettagliate notizie sulla consacrazione della stessa né si precisa alcun cenno sulla supposta traslazione di sede da Aquileia a Grado, che solo in seguito si cercherà di formalizzare anche manomettendo il testo degli Atti sinodali al fine di rintuzzare le pretese giurisdizionali del patriarca forogiuliese [ossia di Aquileia - NDR].

Per quanto sappiamo dunque attraverso il nucleo originale degli Atti faticosamente isolato dal Cessi, possiamo dire che in quell'assise sinodale non si fece che ribadire la fede

inconcussa nel concilio di Calcedonia (451) e nei tre precedenti concili ecumenici, secondo la proposta di Elia accolta con unanime consenso dai padri sinodali, nell'intento di riaffermare la propria ortodossia e la propria coerenza con le decisioni prese dal patriarca Paolo nel sinodo del 557, come reazione immediata alle decisioni del detestato Costantinopolitano II a condanna dei Tre Capitoli.

[Per un eventuale approfondimento si rinvia a: G. CUSCITO, *La fede calcedonese*, in "Antichità Alto Adriatiche" XVII, 1980, pp. 208-209; G. CUSCITO, *Il cristianesimo ad Aquileia*, in "Antichità Alto Adriatiche", LIV, 2003, pp. 467-469.]

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pataro il 15 novembre 2007, nell'ambito del ciclo "La Chiesa di Venezia prima di Venezia".

¹ La controversia dei Tre capitoli e il conseguente scisma sono legati alla politica dell'imperatore Giustiniano (527-565) e al suo atteggiamento nei confronti dei monofisiti presenti in alcune regioni dell'impero. Cercando in tutti i modi di favorire l'unità politico-religiosa nei suoi domini, l'imperatore Giustiniano aveva pensato di venire a patti con la componente monofisita attraverso la condanna delle opere (i "capitoli") di tre scrittori filo-nestoriani appartenenti alla scuola antiochena (Teodoro di Mopsuestia, Teodoro di Ciro e Iba di Edessa) ma ormai defunti da un pezzo, due dei quali erano stati pienamente riabilitati al concilio di Calcedonia (451). Secondo l'imperatore l'idea di fondo di tale condanna era quella di presentare come accettabile ai monofisiti la fede calcedonese dichiarando quei nestoriani come comuni nemici. In questa strategia, di stampo tipicamente cesaropapista, l'imperatore coinvolse forzatamente il debole e incerto papa Vigilio, che dovette accettare alla fine la condanna dei Tre capitoli solennemente pronunciata al concilio di Costantinopoli II (553). Tale coinvolgimento di papa Vigilio nella politica imperiale e la conseguente perdita di prestigio del papato (che avallando la condanna dei Tre capitoli aveva di fatto sconfessato le decisioni di Calcedonia nei loro riguardi) provocarono una reazione nell'episcopato occidentale fedele a Calcedonia (particolarmente nell'Italia settentrionale), con la temporanea ma dolorosa rottura della comunione con Roma ("scisma") da parte delle sedi metropolitiche di Milano e di Aquileia [N.d.R.].

² Probino fu patriarca di Aquileia dal 569 al 571, rifugiato a Grado; di lui rimane testimonianza in una lastra con il suo nome sull'altare del battistero di Grado [N.d.R.].



ECUMENISMO

DA GESÙ AL CRISTO: LA NASCITA DEL CREDO*

Paolo Ricca

Il tema proposto è affascinante, ma non facile da trattare. Affascinante perché si tratta di stabilire se la religione cristiana è una costruzione - diciamo pure un'invenzione - dei discepoli di Gesù di Nazareth, che non si rassegnavano all'idea della sua scomparsa dall'orizzonte della loro vita e della storia e perciò lo hanno dichiarato risorto e vivente, nei secoli dei secoli - come dice l'Apocalisse - e lo hanno proclamato Signore, cioè gli hanno attribuito il nome stesso di Dio (*Kurios*), divinizzandolo, oppure se al contrario non è stata la fede dei discepoli che ha creato la divinità di Gesù, bensì è la divinità di Gesù che ha creato la fede dei discepoli. Dunque, il tema è davvero affascinante, perché è in gioco la verità stessa del cristianesimo, la sua attendibilità e credibilità. Al tempo stesso è un tema non facile da trattare perché

è praticamente impossibile, sulla base delle fonti a nostra disposizione, separare Gesù da Cristo.

La storia di Gesù è stata scritta perché coloro che l'hanno fatto hanno creduto che Gesù fosse il Cristo; se non l'avessero creduto, non avrebbero scritto quella storia. Fin dall'inizio Gesù è il Cristo, basta pensare all'incipit del più antico dei quattro evangelii, quello di Marco: "Inizio dell'evangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio".

Si può osservare che:

- Fin dall'inizio la storia di Gesù è "evangelo", buona notizia, ed è raccontato in quanto tale. Marco non dice: "Inizio della storia di Gesù", ma: "Inizio dell'evangelo di Gesù".
- Il nome di Gesù è già Gesù Cristo, cioè Gesù il Messia: l'affermazione che Gesù è il Cristo, cioè il Messia, non è la

conclusione della storia, ma il suo inizio; la fede nel Messia non è il risultato del racconto, ma il suo presupposto.

c) Infine, Gesù è identificato come "Figlio di Dio", come è detto nella confessione di fede del centurione romano ai piedi della croce: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio" (15, 39), che rappresenta la conclusione di tutto l'evangelo.

La conclusione è identica all'inizio. Dunque sin dall'inizio Gesù è il Cristo e solo per questo motivo la sua storia viene raccontata. Ma Gesù è il Cristo per chi? Per i discepoli o anche per Gesù stesso? È la fede dei discepoli che ha reso Gesù Messia o Gesù lo era realmente, e la fede dei discepoli non lo ha creato ma semplicemente riconosciuto? Come la fede avrebbe potuto far risuscitare un Gesù morto e sepolto, così avrebbe potuto dichiarare Messia un Gesù che era un semplice rabbino, anche se un po' speciale.

1. Gesù e il Messia

Partiamo dalla domanda cruciale che Gesù pone agli apostoli a Cesarea di Filippo: "Chi dice la gente che io sia?" (Mc 8,27). L'episodio è collocato strategicamente al centro del ministero di Gesù, e può prestarsi a diverse letture. La risposta è: alcuni Giovanni Battista (redivivo); altri Elia, e altri uno dei profeti; in sostanza la gente ritiene che Gesù sia un profeta, la figura più elevata della comunità israelita. Poi Gesù pone la stessa domanda ai discepoli, chiedendo cosa ne pensavano loro, e Pietro risponde: "Tu sei il Cristo". Ed ecco il commento sorprendente di Gesù: "Egli ordinò di non parlare di lui a nessuno" (Mc 8,31).

Riflettiamo innanzitutto sul contesto della domanda: si possono trovare due chiavi di lettura. Gesù chiede di essere informato su quello che la gente dice di lui a partire da una chiara consapevolezza della sua identità messianica e confrontare questa sua consapevolezza con l'opinione che la gente si era fatta di lui; ne ricava che la gente non vedeva in lui nulla del Messia. Oppure, Gesù non era ancora sicuro della sua identità, non sapeva bene neppure lui chi fosse; forse la sua identità era in divenire, si stava formando, o forse stava cambiando, e pertanto chiede l'opinione della gente per avere una "sponda", un punto di riferimento, uno spunto, forse addirittura un aiuto per continuare nella ricerca della sua identità.

In secondo luogo c'è la risposta di Pietro, chiara, diretta, senza ambiguità: "Tu sei il Cristo", cioè il Messia. Tanto chiara è la risposta e tanto decisiva che, secondo l'evangelista Matteo, Gesù dichiara: "Tu sei beato, Simone, ... perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo (cioè che Gesù è il Messia), ma il Padre mio che è nei cieli". E subito continua con il celebre *Tu es Petrus*: "E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa... Io ti darò le chiavi del regno..." (Mt 16,17-19). Dunque in Matteo l'affermazione che Gesù è Messia è fatta risalire a Dio stesso, a una sua rivelazione o ispirazione.

In terzo luogo, tanto più stupisce il divieto di divulgare il fatto. Perché questo divieto? Varie sono le ipotesi sul "segreto messianico".

Prima ipotesi. Gesù considera la risposta prematura: essa potrà essere divulgata solo dopo che si sarà visto che tipo di Messia è Gesù, un Messia molto diverso da quello comunemente atteso. Ciò è dimostrato proprio dal seguito

del racconto: Gesù, riconosciuto come Messia, comincia ad annunciare la sua passione e Pietro subito lo rimprovera, suscitando la reazione durissima di Gesù, "Vade retro, Satana!". Quindi, Gesù vieta perché pensa che sia troppo presto per dire chi egli sia.

Seconda ipotesi. La nozione di Messia era troppo facilmente equivocabile, come dimostra lo stesso Pietro. Se si fosse diffusa quella notizia, si sarebbero accese tante speranze di imminente riscatto politico, che poi sarebbero state deluse. Gesù vieta perché ritiene che la gente non avrebbe capito o avrebbe capito altro.

Terza ipotesi. Gesù stesso non aveva ancora del tutto chiara la sua identità o non ne era certo. Pietro dunque, con la sua risposta, aveva detto di Gesù qualcosa che egli non osava ancora dire di se stesso.

Al tempo stesso però bisogna dire che ci sono nel ministero pubblico di Gesù delle azioni chiaramente messianiche:

- il compimento della profezia di Isaia: l'evangelizzazione dei poveri, la liberazione di prigionieri, il recupero di ciechi, la libertà degli oppressi; fenomeni tutti che caratterizzavano i tempi messianici e i tempi messianici cominciavano con la venuta del Messia.
- Gesù oppone alla legge antica un "Ma io vi dico", che non annulla la legge, però certo, con una verità sovrana, ne svela la verità ultima;
- la moltiplicazione dei pani e dei pesci, fino a saziare tutti;
- il perdono dei peccati;
- il Nuovo Patto nella Cena.

Secondo tutte queste indicazioni, si potrebbe dire non solo che Gesù è il Messia, ma che è anche qualcosa di più e di diverso, cioè che realizza le attese messianiche e al tempo stesso le supera. Come egli è "più che Giona" e "più che Salomone", così si può dire di lui che è "più che Messia". Sull'altro piatto della bilancia ci sono, però, due fatti che, da soli, potrebbero annullare tutto il discorso che precede. Il primo è che Gesù non si identifica mai con il Messia, non svela apertamente il segreto messianico, un certo enigma rimane. Il secondo fatto è che Gesù sembra aspettare il Regno, diventato vicino, ma che deve ancora giungere, e aspettare la misteriosa figura del Figlio dell'Uomo con il quale Gesù sembra identificarsi, ma del quale parla, sempre solo in terza persona, non in prima. Ecco perché ho intitolato questo punto "Gesù e il Messia", come se ci fosse o potesse esserci una certa distanza tra Gesù e il Messia.

2. Gesù è il Messia

Due brevi riflessioni a questo proposito.

La prima è che Gesù ha iniziato il suo ministero come profeta, anche se la gente lo chiamava "Rabbi" e in un certo senso lo era, anche se in modo assolutamente irregolare. Solo lentamente si è formata in lui la coscienza messianica: ha dovuto lui stesso superare in qualche modo la sua autocoscienza, o meglio ha dovuto capire in altro modo la sua missione. Da profeta a Messia: questo potrebbe essere stato (almeno a mio parere) l'itinerario interiore percorso da Gesù nel breve arco del suo ministero pubblico.

La seconda riflessione è che, identificandosi con il Servo sofferente di Isaia 53, che non era un testo messianico, Gesù ha trasformato l'idea di Messia rispetto a quello generalmente atteso nella tradizione ebraica su due punti qualificanti:

- nella reinterpretazione che Gesù fa di sé come Messia, egli, però, non ristabilisce il Regno di Davide; il suo Regno "non è di questo mondo" (Gv 18,36): Gesù è re ma di un altro genere rispetto ai re terrestri;
- il Messia non è vittorioso, non occupa un trono, ma sale sulla croce, è un Messia sofferente, che dà la sua vita come prezzo di riscatto per il popolo, secondo la profezia inconsapevole di Caifa: "torna a nostro vantaggio che un uomo solo muoia per il popolo, e non perisca tutta la nazione" (Gv 11,50).

Dunque, Gesù è Messia, però cambia radicalmente l'idea del Messia.

3. La nascita del Credo

Il Credo è nato ai piedi della croce, in bocca al centurione romano, e il giorno di Pasqua, quando Maria Maddalena

incontra il Risorto. Con la risurrezione di Gesù risuscita la fede dei discepoli e nasce il Credo cristiano. La sua formulazione iniziale è "Gesù è il Signore" (1 Cor 12, 3), la sua formulazione compiuta e finale "Signore mio e Dio mio" (Gv 20, 28).

Il Nuovo Testamento è stato scritto dopo la nascita del Credo che, nato con un unico articolo su Gesù (infatti i primissimi cristiani venivano battezzati unicamente "nel nome di Gesù": Atti 10, 48) - si veda la confessione di fede dell'Etiopio: Atti 8,37 - si è poi ampliato con l'articolo sul Padre Creatore e con quello sullo Spirito. Ma la fede cristiana è nata come fede in Gesù.

* Testo, rivisto dall'Autore, della relazione tenuta il 21 febbraio 2008 presso la Scuola Grande S. Teodoro nell'ambito del Corso ecumenico "Gesù la nostra radice comune".



VITA DEL CENTRO

INCONTRI DI TEOLOGIA

Come è stato annunciato in occasione delle celebrazioni per l'apertura dell'Anno Paolino, tutta la Chiesa è invitata a riscoprire la figura di san Paolo e a ritrovare nella sua testimonianza e nel suo insegnamento il vigore per un rinnovato slancio all'opera di evangelizzazione. Naturalmente una figura così ricca e complessa come quella di Paolo si presta a molte occasioni di approfondimento: egli, infatti, ha rappresentato, dopo Gesù, forse la personalità più affascinante e nello stesso tempo più problematica del cristianesimo; i suoi scritti, poi, costituiscono un *corpus* notevole, che, fin dai primi momenti di vita della Chiesa, ha rappresentato dopo i Vangeli il blocco principale del Nuovo Testamento. Accanto alle proposte offerte dalla Scuola biblica diocesana, che gli dedicherà due conferenze di inaugurazione e che ha in programma alcuni corsi sulle sue lettere, cogliendo il valore della circostanza, il Centro Pattaro, in collaborazione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Lorenzo Giustiniani" (dello Studium Generale Marcianum) e con la Scuola Biblica, propone una conferenza per conoscere più approfonditamente un aspetto del pensiero di san Paolo.

Tra i molti possibili approcci è stato scelto di evidenziare un tema - *Paolo di fronte alla morte* - che a prima vista potrebbe sembrare secondario, rispetto ad altri più appariscenti (come p.es. quelli cristologici o etici), ma che, invece, può risultare prezioso per comprendere meglio lo speciale rapporto che, in lui, stringe l'elaborazione teologica del suo messaggio alla sua stessa esistenza.

La conferenza sarà tenuta dal prof. Bruno Maggioni, uno tra i più autorevoli studiosi di teologia biblica e docente dell'Università cattolica del S. Cuore di Milano, autore di numerosi volumi sul Nuovo Testamento.

Si svolgerà il mercoledì (anziché il giovedì come le altre attività promosse dal Centro Pattaro) per essere inserita a tutti gli effetti nell'orario dei corsi dell'Istituto "S. Lorenzo Giustiniani" e prevederne perciò la frequenza degli studenti.

Mercoledì 15 ottobre - ore 17.00

Scuola grande di S. Teodoro

"Paolo di fronte alla morte"

Prof. Bruno Maggioni

(Università cattolica del S. Cuore di Milano)

INCONTRI DI PATRISTICA

"La Chiesa di Venezia prima di Venezia"

Questo ciclo di incontri vuole proseguire la linea proposta l'anno scorso: favorire la conoscenza delle origini della Chiesa di Venezia e dell'identità delle antiche Chiese che si trovavano nelle terre venete. Il tema, infatti, non solo aveva incontrato un vivo interesse, ma aveva anche permesso di mettere in luce la grandezza di alcuni personaggi, come Eliodoro e Rufino, protagonisti di momenti importanti non solo della vita delle loro comunità, ma di tutta la Chiesa. Erano anche emerse, attraverso le testimonianze dell'epoca illustrate dai relatori, tutta la vivacità, e a volte anche le drammatiche tensioni, delle comunità cristiane di Altino, Aquileia e Grado, nella storia delle quali è stato possibile ritrovare i primi movimenti di quella che sarà poi la Chiesa di Venezia.

Quest'anno, poi, ricorre il millenario di fondazione della basilica di Torcello, per il quale sono previste iniziative specifiche, riguardanti la storia, l'archeologia e il patrimonio artistico, curate dall'Ufficio per la promozione dei beni culturali del Patriarcato di Venezia.

Proprio perché, anche nell'immaginario collettivo veneziano, la Chiesa di Torcello è considerata come la prima grande comunità cristiana vissuta nella laguna, il nostro ciclo *"La Chiesa di Venezia prima di Venezia"* vuole aprirsi rivolgendo l'attenzione alla vita di quella comunità cristiana, che tutti i cristiani veneziani trovano in un certo senso familiare anche se di essa forse conoscono ben poco; sarà perciò un'occasione preziosa per farsene un'immagine più precisa.

Il percorso proseguirà toccando alcuni momenti difficili delle Chiese venete, coinvolte nelle grandi controversie cri-

stologiche che furono il motivo dei primi grandi Concilii e che condussero alla formulazione del *Credo*. Come per altre aree della cristianità, anche nelle terre venete le dispute sconfinarono, in particolare dopo il cosiddetto "scisma dei tre capitoli" e il Concilio Costantinopolitano II, in drammatiche divisioni che furono poi fortunatamente ricomposte, soprattutto per merito di alcuni saggi vescovi, permettendo alla Chiesa di ritrovare l'unità e di riprendere vigore.

La Chiesa di Venezia, dunque, è nata da una storia non priva di tensioni, ma nella quale il desiderio di rimanere uniti in Cristo è stato considerato più grande dei motivi di divisione.

Giovedì 30 ottobre - ore 18.00 - Centro Pattaro

"La vita della Chiesa di Torcello"

dott. Andrea Enzo

(Studium Generale Marcianum)

Giovedì 6 novembre - ore 18.00 - Centro Pattaro

"La Chiesa nella bufera: il tempo delle prime divisioni"

don Giorgio Maschio

(Studio teologico interdioc. di Treviso e Vittorio Veneto)

Giovedì 13 novembre - ore 18.00 - Centro Pattaro

"Le Chiese venete tra pericolo di scisma e ritorno all'unità"

prof. Giuseppe Cuscito

(Università di Trieste)

PRESENTAZIONE DEL SINODO DEI VESCOVI

Nel mese di ottobre si svolgerà il Sinodo dei Vescovi, dedicato al tema *"La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa"*, cui parteciperà anche il nostro Patriarca: dopo la conclusione, egli, su invito della Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria", illustrerà a tutta la Chiesa di Venezia l'andamento dei lavori, le tematiche affrontate e le proposizioni finali. Questa iniziativa verrà realizzata in collaborazione con il Centro Pattaro e la Scuola Biblica diocesana e prevede un incontro in tre diverse località del Patriarcato: a Mestre, a Venezia e nel Litorale.

Sabato 8 novembre - ore 9.30

Mestre - Centro Pastorale "Card. Urbani"

(in occasione del *dies academicus* della Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria")

Mercoledì 26 novembre - ore 18

Venezia - Scuola grande S. Giovanni Evangelista

Giovedì 4 dicembre

Litorale (luogo e ora da definire)

CONFERENZE DELLA SCUOLA BIBLICA

All'inizio dell'anno 2008-09, dedicato, nel quadro dell'Anno Paolino, alla lettura di due Lettere dell'apostolo Paolo (Galati e Filippesi) la Scuola Biblica invita alle conferenze di apertura:

A VENEZIA

presso la Scuola Grande San Teodoro

L'APOSTOLO PAOLO

Martedì 30 settembre - ore 18.00

Tema: *"Paolo, maestro della Parola"*

Relatore: mons. Rinaldo Fabris (Studio Teologico Aquileiese di Trieste, Gorizia e Udine)

Mercoledì 1 ottobre - ore 18.00

Tema: *"Paolo e le prime comunità cristiane"*

Relatore: mons. Lucio Cilia (Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Lorenzo Giustiniani)

Mercoledì 15 ottobre - ore 17.00

Tema: *"Paolo di fronte alla morte"*

Relatore: don Bruno Maggioni (Università cattolica del S. Cuore di Milano)

In collaborazione con il Centro Germano Pattaro e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Lorenzo Giustiniani

A MESTRE

presso la Sala-Teatro "S.M. Kolbe", via Aleardi

Martedì 7 ottobre - ore 20.40

Tema: *"Paolo, testimone delle prime celebrazioni cristiane"*

Relatore: don Renato De Zan (Pontificia Università S. Anselmo, Roma)

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

SOMMARIO



L'ENCICLICA *SALVIFICI DOLORIS*
DI GIOVANNI PAOLO II

† *Germano Pattaro*

pag. 1



DA GESÙ AL CRISTO:
LA NASCITA DEL CREDO

Paolo Ricca

pag. 8



ELIA, PATRIARCA DI AQUILEIA,
PROFUGO A GRADO

Giuseppe Cuscito

pag. 6



INCONTRI DI TEOLOGIA
INCONTRI DI PATRISTICA
PRESENTAZIONE DEL SINODO DEI VESCOVI

pag. 10

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 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
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 BELLAUTIS - 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
*Marta Artico, 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

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