



# APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXXI - n. 2 - Aprile-Giugno 2018 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Tutto on-line  
il catalogo  
della biblioteca*

VITA DEL CENTRO \_\_\_\_\_



## UN TRAGUARDO IMPORTANTE PER LA BIBLIOTECA

Tutto il catalogo della biblioteca del Centro Pattaro, già on-line da diversi anni, è ora completamente integrato nel portale PBE del progetto CEI-Bib, ossia nel portale che unifica l'accesso ai cataloghi on-line delle biblioteche ecclesiastiche italiane, a cui stanno aderendo un numero sempre crescente di biblioteche di seminari, istituti e centri culturali ecclesiastici di tutta Italia. È un progetto lanciato dalla CEI qualche anno fa, cui il Centro Pattaro ha aderito a partire dal 2014.

Si tratta di un'operazione culturale di grande importanza per due motivi: raccogliere in un unico portale i cataloghi di innumerevoli istituzioni ecclesiastiche esistenti in Italia, e, soprattutto, permettere ai cataloghi di queste istituzioni di essere accessibili anche dal sistema SBN (il sistema bibliografico nazionale) che raccoglie gran parte delle biblioteche civiche, pubbliche e private italiane.

Il vantaggio che la biblioteca del Centro ne può ricavare è facilmente comprensibile se si tiene presente che i libri in suo possesso sono identificabili attraverso il portale di ricerca di SBN, che è normalmente usato nelle biblioteche italiane e può essere anche consultato da chiunque dal proprio pc stando a casa. Abbiamo già avuto riscontri di questo: ci sono giunte richieste di prestito da utenti di SBN che hanno trovato libri in nostro possesso attraverso quel portale.

Con questa operazione, inoltre, la Chiesa veneziana si pone all'avanguardia tra le diocesi italiane per la sua presenza nel campo culturale e per la diffusione di un patrimonio che deve essere sempre più valorizzato.

Arrivare a questo risultato non è stato rapido: durante il conferimento del nostro data-base sono emerse alcune difformità delle schede di catalogo, perciò è stato necessario effettuare un controllo generale. Un'operazione lunga e delicata, svolta da un professionista, che ha anche avuto un costo: per due anni, una delle voci principali di spesa del Centro è stata proprio questa.

D'altra parte, è stata anche l'occasione per scoprire e correggere errori, sia di tipo catalografico, sia informatico, presenti nel nostro catalogo. Niente di grave, intendiamoci, ma solo l'esito inevitabile del fatto che ad esso hanno messo mano, soprattutto nella fase iniziale, più persone. Ora, però, il catalogo della nostra biblioteca ha una fisionomia più coerente, completa e aggiornata agli standard delle altre biblioteche.

Non resta che sperare che questo strumento permetta a un maggior numero di persone di scoprire la ricchezza del patrimonio librario del nostro Centro.

Nello stesso tempo, terminate ora queste esigenze di spesa, è possibile destinare un budget più consistente alle acquisizioni librarie per completare le collane e aggiornare i settori più importanti.



## LE PRIME TRADIZIONI SULL'APOSTOLO PAOLO (2<sup>a</sup> parte)\*

Maurizio Girolami

(ISSR "Rufino di Concordia" - Portogruaro)

*Proseguiamo la pubblicazione di questo saggio, la cui prima parte è apparsa nel numero precedente.*

### 4. Paolo nelle Lettere Pastorali.

Completamente diversa dalla presentazione di Paolo nelle Lettere autentiche, in quelle dalla prigionia e negli Atti degli Apostoli, è quella che emerge dalle lettere pastorali (d'ora in poi LP). Scritte circa negli anni 80, come gli Atti degli Apostoli, esse presentano un Paolo organizzatore di comunità, secondo il modello della casa greco-romana, scrittore; ma soprattutto apostolo e araldo del vangelo (cfr. 1Tm 2,7; 2Tm 1,11). Forse il discorso che Luca fa tenere a Paolo davanti agli anziani di Efeso in At 20,18-35 rispecchia la situazione che si trova nelle LP: tensioni interne, contestazione dell'integrità di Paolo e polemica contro le predicazioni devianti. Paolo è il solo autore di lettere e il solo apostolo. È il primo dei peccatori ad essere salvato (cfr. 1Tm 1,15), è il modello (cfr. 2Tm 1,13). È l'origine del bel deposito (cfr. 2Tm 2,14). Il termine 'primo' fa scintille con 1Cor 15,8-9. La 2 Tm ha un posto particolare tra le LP per la descrizione biografica di Paolo: prigioniero a Roma (cfr. 1,17), egli ha un'ampia cerchia di collaboratori (cfr. 1,5.15-18; 2,17; 3,12-13; 4,9-21). Rispetto agli Atti che inserivano Paolo dentro un filone di testimoni del vangelo, le LP fanno di Paolo l'unica fonte apostolica veritativa. Ef e Col si pongono in posizione mediana perché Paolo è mediatore del mistero.

Paolo in LP risulta essere l'unico punto di riferimento per Timoteo e Tito, essendo egli l'unica fonte di autorità, l'unico vero apostolo, araldo e maestro. Non ci sono altre fonti di autorità, o altri apostoli menzionati. Gli stessi Timoteo e Tito che assumono un incarico dall'apostolo non vengono mai chiamati con il titolo di apostoli.

Nel più ampio orizzonte degli altri testi neotestamentari il fatto che Paolo sia considerato l'unica fonte di autorità per l'apostolato è ovviamente un aspetto problematico. Paolo stesso, nelle lettere considerate autentiche, si riferisce all'autorità di Cristo e della Scrittura; Luca negli Atti mette in scena l'autorità dello Spirito, con quella di Pietro e di Paolo; Giovanni esprime l'autorità con la figura del discepolo amato non senza la comunità. Le LP si mettono su un altro piano e offrono un senso diverso dell'autorità apostolica, poiché concentrano in un unico canale di trasmissione - Paolo - la verità della fede. La concentrazione di attenzione alla figura di Paolo ovviamente è intenzionale e va compresa nella finalità degli scritti. Tali scritti, indirizzati innanzitutto a guide della comunità, si presentano come delle indicazioni non tanto di carattere organizzativo e progettuale, quanto come orientamenti, perché ciascuno nella comunità sia messo in grado di accogliere l'epifania del vangelo di Gesù

Cristo e possa viverlo al meglio a favore non solo della coesione della comunità, ma anche a favore della società civile con la quale i cristiani sono chiamati ad interagire. L'insegnamento e soprattutto l'esempio di Paolo ben si adattava a questa esigenza di trovare una giusta modalità di essere Chiesa nel mondo. Lui che, convertito dalla bontà divina, aveva accolto la manifestazione di Cristo, era diventato l'araldo e il maestro del vangelo della grazia annunciando l'intenzione salvifica di Dio per tutti gli uomini (cfr. 1Tm 2,4).

A livello storico si possono fare delle ipotesi sul motivo per cui Paolo, e non altri, sarebbe stato scelto come maestro ed esempio. Prima ipotesi: le comunità di Timoteo e Tito sono composte da persone provenienti dalle genti, e perciò riconoscono solo l'autorità di chi fu il primo missionario tra le genti; questa ipotesi, come vedremo, non spiega il riferimento ai giudei di 1Tm. Una seconda ipotesi: i discepoli Timoteo e Tito vogliono difendere la memoria del loro maestro, mettendone in luce l'autorevolezza di fronte ad un probabile discredito che sarebbe emerso nei suoi confronti, proprio perché ritenuto troppo incline a delle forme di annuncio profetico, che però rendevano poi difficile la gestione della vita quotidiana della comunità. Una terza ipotesi è che le LP, che si sarebbero amalgamate al restante *corpus paulinum*, avrebbero riportato un certo equilibrio istituzionale rispetto alle prime lettere, che prestavano il fianco a interpretazioni discordanti. Una spia delle difficoltà di accettare i testi paolini si è già vista da 2Pt 3,15-16, dove si dice che gli ignoranti e gli incerti travisano quanto Paolo vuole dire, poiché ha espresso concetti difficili da comprendere.

Le LP, mettendo in primo piano la portata ecclesiale di alcuni atteggiamenti distruttivi della comunità, ma scambiati per innovativi in nome dei carismi menzionati da Paolo, ricreerebbero un equilibrio grazie all'insegnamento di Paolo preoccupato non solo di accogliere le manifestazioni dello Spirito, ma anche di dare una coesione visibile alla comunità cristiana che è chiamata a gestire le singole funzioni e i singoli ruoli a favore dell'edificazione della comunità stessa. Le LP non avrebbero perciò solo una funzione di ridimensionamento del messaggio paolino, ma innanzitutto di attualizzazione, per mostrare la bontà e la validità dei suoi insegnamenti anche per le generazioni successive. Tale ipotesi permette di comprendere meglio la categoria di "insegnamento estraneo" (*eterodidaskalia*, cioè l'erroneo insegnamento di falsi maestri) e di comprendere le norme date alle guide della comunità perché possano mantenere compatto il tessuto del corpo ecclesiale. Infatti le LP sono degli scritti indirizzati a capi di comunità, affinché essi innanzitutto abbiano degli orientamenti sufficienti che possano tenere conto dell'insieme della comunità, imparando a distinguere

e ad allontanare ciò che minaccia l'unità e distrugge la Chiesa. Tali indicazioni vengono attribuite a Paolo, quel maestro e apostolo al quale si rifacevano coloro che, invece, in nome di una presunta autorevolezza nello Spirito, disgregavano la casa di Dio.

Possiamo dunque ritenere che Paolo sia stato l'autore delle LP? La discussione esegetica non ha trovato ancora una soluzione pacifica alle ipotesi avanzate: chi sostiene la paternità paolina delle LP (cfr. Spicq<sup>1</sup>) non riesce a giustificare il cambio di registro teologico che sussiste tra le lettere autentiche e le LP, nelle quali mancano completamente i temi della giustificazione per la fede, il tema del vanto, la qualifica della Chiesa come corpo, le citazioni dell'AT come prova scritturistica del nuovo regime della fede, ecc... L'argomento più stringente però a favore dell'autenticità paolina resta il forte legame che si può notare tra le LP e la sezione degli Atti degli apostoli identificata con il pronome personale 'noi' (cfr. At 20,5-15; 21,1-18; 27,1-18). I fatti narrati negli Atti sono verificabili anche nelle LP, senza tenere conto del forte richiamo tematico che c'è a proposito della ricchezza, del fare il bene con le opere buone, con il servizio fedele al Signore, con il perseverare, ecc... Se Luca, componendo gli Atti ha narrato le vicende dell'apostolo Paolo raccogliendo forse in prima persona i racconti (orali o già scritti?) delle sue prove apostoliche, l'autore delle LP avrebbe tenuto sullo sfondo la trama narrativa per mettere in primo piano il contenuto del messaggio del vangelo paolino.

Nella prima metà del XIX sec. fu avanzata l'ipotesi (cfr. Schott, 1830) che autore delle LP sia Luca, l'autore del vangelo e degli Atti. Ma Luca, pur dando molto peso alla figura di Paolo (cfr. At 9,13-28), mai lo chiama apostolo in modo così esclusivo come invece troviamo nelle LP (cfr. At 14,14). Luca, poi, sembra non conoscere le situazioni delle LP e concentra tutta la sua attenzione su Gerusalemme, mentre nelle LP è Efeso il centro missionario. Nella metà del XX sec. Campenhausen ipotizzò che l'autore fosse Policarpo di Smirne<sup>2</sup>, vescovo di una città non molto distante da Efeso, che dimostra di conoscere le LP poiché le cita diverse volte. Tuttavia Policarpo, nelle opere a noi giunte, mai nasconde il suo volto ed esplicita sempre la sua identità. Non si comprende perché solo nel caso delle LP rimarrebbe nell'anonimato. Forse è più lecito pensare che l'autore potrebbe essere Timoteo stesso, visto che l'autore delle LP dimostra di conoscerlo molto bene, ed è quindi pensabile che lui stesso, facendosi forte dell'autorità del maestro Paolo, abbia voluto mettere per iscritto le volontà apostoliche, forse anche per difendere la sua memoria da inevitabili attacchi che però avrebbero portato a perdere un patrimonio assai prezioso per tutta la cristianità<sup>3</sup>.

Indipendentemente dalla bontà di ciascuna di queste ipotesi che presentano lati fragili all'indagine critica, resta il fatto che la paternità apostolica delle LP nell'intenzione del loro autore resta indiscussa. Solo Paolo è l'apostolo, l'araldo e il maestro (cfr. 1Tm 2,7; 2Tm 1,11) posto da Dio per l'annuncio del vangelo manifestato in Gesù Cristo.

### 5. Il personaggio Paolo nelle LP

L'importanza di Paolo per le LP si nota innanzitutto dal termine apostolo che ricorre in tutti i prescritti epistolari.

Infatti, come in Rom 1,1, anche in Tt 1,1, si specifica che Paolo non solo è apostolo, ma anche servo di Cristo Gesù. Il significato del termine apostolo non è facile a definirsi, infatti assume sfumature diverse: nei vangeli sinottici solo i Dodici sono chiamati apostoli (cfr. Mt 10,2; Mc 3,14 e Lc 6,13); nel Quarto Vangelo non se ne parla di fatto, poiché l'unico inviato del Padre è Gesù, che invia i Dodici a perdonare i peccati (cfr. Gv 20,23). In Paolo troviamo tale qualifica applicata a se stesso, pur non avendo fatto parte della cerchia dei Dodici (cfr. 1Cor 15,9); egli denuncia la presenza di alcuni che si fregiano del titolo di super-apostoli, ma in realtà non sono servi di Cristo, ma solo della propria vanagloria (cfr. 2Cor 12,11). Nelle LP la qualifica di apostolo è accompagnata anche dai termini araldo e maestro (va notato che il termine araldo riferito all'apostolo si trova solo in 1Tm 2,7; 2Tm 1,11). L'autorità apostolica è data dalla sua capacità di essere maestro, capace di insegnare e di trasmettere le verità salvifiche. Tale qualità viene chiesta anche ai responsabili delle comunità (cfr. 1Tm 3,2; Tt 1,9). È chiara intenzione dell'autore delle LP mettere in evidenza la capacità di Paolo di essere maestro della fede. Essere araldo e maestro garantisce non solo che la trasmissione delle parole salutari è avvenuta, ma che preoccupazione principale di ogni buon responsabile di comunità è di insegnare in modo integro quanto è stato ricevuto.

Se la qualifica di apostolo è solo per Paolo, insegnare il vangelo deve essere comunque la principale occupazione di Timoteo e di Tito. Timoteo è chiamato "annunciatore del vangelo" (in greco "evangelista": cfr. 2Tm 4,5), ma non apostolo. È chiaro che anche l'utilizzo dei termini ci consente di comprendere come nel passaggio tra una generazione e l'altra si siano dovute affrontare questioni di non piccola portata: se qualcuno avesse preteso di esser riconosciuto alla stregua dei Dodici o di Paolo stesso, si sarebbe persa la precisa identità di un momento storico della rivelazione cristiana, che non sarebbe stato più ripetuto. La rivelazione doveva essere accolta in nuovi luoghi e nelle nuove generazioni preservando la peculiarità apostolica che non poteva essere né alterata né diluita, rendendo possibile l'attualità del vangelo per le generazioni vissute ai tempi di Timoteo e Tito. Non si tratta dunque di un decadimento dalla primitiva sorgente, piuttosto è importante, in nome delle verità salutari rivelate da Dio, riconoscere l'unicità della memoria apostolica e, nello stesso tempo, la perenne validità del messaggio che andava accolto come sempre nuovo.

Di fronte alla figura di Paolo bisognava perciò trovare quell'aspetto che ora era più urgente e necessario: la capacità di insegnare il messaggio ricevuto. È questo che qualifica l'autorità apostolica di Paolo e di chi da lui viene incaricato.

### 6. I personalia

Un elemento letterario caratteristico delle LP sono alcune sezioni che sono state denominate "*personalia*"<sup>4</sup> e che riferiscono dati storici personali dell'apostolo Paolo o dei suoi collaboratori, Timoteo e Tito. Tali informazioni, abbondanti per Timoteo, alcune per Paolo, assenti per Tito, sembrano incastonate come dei tasselli in un quadro

che non è proprio. La disomogeneità letteraria tra i dati e il contesto in cui sono posti, ha portato a pensare che siano degli elementi falsi aggiunti posteriormente per dare autorevolezza agli scritti. Qualcun altro invece ritiene che siano da considerare come autentici, forse provenienti da un'altra fonte, anche se non si può negare il faticoso adattamento letterario (Spicq).

I testi considerati sono i seguenti: 1Tm 1,20; 1Tm 5,23; 2Tm 1,5; 2Tm 1,15-18; 2Tm 2,17b; 2Tm 4,6-18; 2Tm 4,19-21; Tt 3,12-14. La menzione dei nomi di collaboratori o di avversari di Paolo è una cosa rara nelle lettere autentiche (cfr. 1Cor 1,14; Gal 1,18-19; 2,9). I nomi dei personaggi non sono funzionali al testo e, anche se non ci fossero, le lettere comunque manterrebbero una loro coerenza. Si potrebbe menzionare anche 1Tm 1,13 dove Paolo dice di essere stato "un bestemmiatore, un persecutore e un violento".

Si evince che tali elementi si adattano poco al contesto nel quale sono posti poiché manca una coerenza, forse perché raccogliendo le memorie sparse qua e là si sentiva più l'urgenza di consegnare allo scritto che non di ricostruire un quadro coerente. Forse anche questa potrebbe essere una prova dell'autenticità di queste lettere.

### 7. Conclusione

Che cosa è successo tra gli anni 60-100 quando, una volta morta la prima generazione apostolica, ci si è interrogati su come custodirne la memoria? F. Bovon aveva sostenuto che nel I secolo la ricezione di Paolo aveva preso due forme: da una parte le sue lettere come "documento" e dall'altra gli scritti biografici come "monumento"<sup>5</sup>, ma

Colossesi, Efesini e 2Timoteo seguono l'attività epistolare di Paolo senza negare la dimensione biografica, in special modo la sua sofferenza (cfr. Col 1,1-11; 1,24-2,4; Ef 3,2; 2Tm 1,12-2,7; 4,6-8).

Su questa scia Marguerat indica tre poli della ricezione degli scritti e della figura paolina: documentaria, biografica e dottorale (Ef, Col, LP). Questi tre poli si sviluppano tra gli anni 60-100 in modo parallelo e sincrono. Sono tre forme che affrontano l'assenza dell'apostolo, evidenziando l'insostituibilità del suo modo di aver testimoniato, vissuto e annunciato il vangelo di Cristo.

\* Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta per la Scuola Biblica Diocesana di Venezia il 5 ottobre 2017.

<sup>1</sup> C. SPICQ, *Saint Paul, Les épîtres pastorales*, Gabalda <sup>2</sup>1969 (prima edizione 1947) [pienamente convinto dell'autenticità delle pastorali: cfr. vol 2, p. 159 e nota 5 p. 160].

<sup>2</sup> H. F. von CAMPENHAUSEN, *Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, in Id., *Aus der Frühzeit des Christentums: Studien zur Kichengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 1963, pp. 197-252. Vedi anche C.F.D. MOULE, *The Problem of the Pastoral Epistles: a Reappraisal*, in BJRL 47 (1965), pp. 430-452, p. 434 optava per Luca; A. STROBEL, *Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe*, in NTS 15 (1968/69), pp. 191-210. 197 parla di una tintura del vocabolario paolino e lucano.

<sup>3</sup> Cfr. G. BIGUZZI, *L'autore delle Lettere Pastorali e Timoteo*, in *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, a cura di G. DE VIRGILIO ("Supplementi alla Rivista Biblica" 34), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1998, pp. 81-111.

<sup>4</sup> Espressione usata da Spicq, "Pastorales", in *Dictionnaire de la Bible Supplement*, VII,1-73.

<sup>5</sup> Cfr. F. BOVON, *Paul comme Document et Paul comme Monument*, in J. ALLAZ, *Chrétiens en conflit. L'Épître de Paul aux Galates* ("Essais Bibliques" 13), Labor et fides, Genève 1987, pp. 54-65.



SAGGI

## DA BETLEMME AL GIORDANO. I VANGELI DELL'INFANZIA NELLE OPERE D'ARTE DELLA CHIESA DI SANTO STEFANO A VENEZIA (2<sup>a</sup> parte)

Ester Brunet

(già docente all'ISSR "S. Lorenzo Giustiniani")

*Proseguiamo la pubblicazione di questo saggio, la cui prima parte è apparsa nel numero precedente.*

*Le quattro tele di Gaspare Diziani nella Sagrestia maggiore* Diziani era già un pittore affermato quando nel 1733 ricevette dal padre agostiniano Natale Poluzzi l'incarico di decorare con quattro grandi *teleri* la parete d'ingresso della Sagrestia maggiore<sup>1</sup>. L'*Adorazione dei magi*, la *Fuga in Egitto* e la *Strage degli innocenti*, dipinta su un doppio telaio, sono una delle prove più interessanti dell'artista, che qui mostra una non banale capacità di orchestrazione compositiva e cromatica.

Visto il nome che portava, Poluzzi non poteva che richiedere un ciclo sul Natale, secondo la più perfetta applicazione del criterio eponimico. D'altra parte, la scelta era più che giustificata anche da una precisa corrispondenza

con le devozioni della chiesa, di cui, come si è visto, la celebrazione della Nascita del Signore era uno dei momenti centrali.

Nell'*Adorazione*, Maria, con il tradizionale gesto della *revelatio*, svela ai magi venuti da Oriente il mistero del Verbo incarnato. Il sollevamento del velo ha un carattere fortemente rituale e grande pregnanza teologica. Non si contano, nelle testimonianze dei Padri, soprattutto orientali (Andrea di Creta, Proclo di Costantinopoli), le associazioni metaforiche tra il grembo di Maria, la quale è colta dall'angelo annunciante alle prese con la tessitura del velo del tempio, e il telaio/filanda, dove lo Spirito Santo per i nove mesi della gravidanza tesse la carne di Cristo<sup>2</sup>. Il velo è dunque la carne che il piccolo Gesù assume dalla Madre e che, appunto, "vela" la sua divinità. Ecco allora che più che una *ostentatio humanitatis*, come





spesso si legge, il gesto del disvelamento da parte di Maria, così frequente nelle Adorazioni dipinte, è allusione alla carne come sacramento (ovvero segno concreto che vela e rivela al tempo stesso) del corpo di Cristo, dove misteriosamente si uniscono, senza confondersi, le due nature, umana e divina.

Certo la nudità di Cristo è anche spia di una Rivelazione che si fa in povertà e innanzitutto per i poveri. Dio non solo si abbassa alla condizione di uomo, ma a quella di ultimo. I magi, per partecipare di questo Dio piccolo, devono essi per primi abbassarsi: nel dipinto di Diziani, il più anziano dei tre è tutto piegato in una profonda proschinesi. Anche i piedi scalzi di Maria sottolineano la condizione di povertà e umiltà in cui nasce il Salvatore. Tuttavia, non bisogna mai ridurre i simboli presenti nei dipinti a un livello di lettura puramente morale. Nelle sue

*Rivelazioni*, santa Brigida dà anche un altro significato a questo elemento: i piedi scalzi richiamano l'episodio di Mosè di fronte al roveto ardente, e quindi alludono alla reale presenza di Dio in quel luogo.

Per parte loro, i magi rappresentano l'universalità dei destinatari cui è rivolto il messaggio cristiano: il loro aspetto rimanda alle tre età della vita (giovinezza, mezza età, maturità) e ai tre continenti (Europa, Asia, Africa). Con i loro doni, essi alludono alle tre caratteristiche del Salvatore: l'oro rimanda alla regalità, l'incenso alla divinità e al sacerdozio, la mirra, utilizzata fin dall'antichità per l'imbalsamazione, alla passione. Chi porta la mirra, come nel telerio di Diziani, è solitamente il moro, ovvero, secondo le *Excerptiones patrum* – un testo del dodicesimo secolo, falsamente attribuito a Beda il Venerabile – il “*fuscus*” Baldassarre. Proprio la mirra nel dipinto è



particolarmente caricata di attenzione. Maria la guarda malinconicamente, e anche Giuseppe esce dal “torpore”, che solitamente caratterizza la sua presenza nella grotta/stalla di Betlemme, per apparire turbato: infatti apre di colpo le braccia, sbilanciandosi quasi bruscamente all’indietro, mentre, come fa Maria, punta gli occhi sul dono che il moro sta porgendo a Gesù. L’accento è dunque sul mistero pasquale di Cristo, e specialmente sulla sua morte. Se ne capirà meglio il motivo quando parleremo della *Strage degli Innocenti*.

Sull’iconografia del magio moro varrebbe la pena indagare maggiormente, perché a volte, a Venezia e nei territori di stretta influenza, essa assume un chiaro significato politico. Non è raro, in opere di Cinque e Seicento, cogliere questo personaggio in atteggiamento distratto, o addirittura poco amichevole. Lo si vede ad esempio nell’*Adorazione dei magi* (1570) di Felice Brusasorzi nella pieve dei Santi Apostoli a Verona, dove il magio non guarda Cristo e ha una mano eloquentemente appoggiata sulla spada; e ancor più nell’*Adorazione dei Magi* che Andrea Celesti dipinge per la cappella di Santa Maria della Pace nella chiesa veneziana dei Santi Giovanni e Paolo<sup>3</sup>, dove dà le spalle a Cristo, ostentando estraneità, e di nuovo ha la scimitarra ben in vista. Ciò non stupisce: siamo negli anni Settanta del Seicento, immediatamente a ridosso della fine della guerra di Candia, e per i Veneziani era troppo forte la tentazione di rappresentare, sotto le spoglie del sapiente dalla pelle scura, il nemico saraceno. Per il telero di Diziani, invece, questa questione non si pone: il contesto storico era di cessata ostilità con i Turchi, con i quali proprio nel 1733 Venezia firmò una pace perpetua. Rispetto agli elementi paesaggistici, Diziani si allineò alla tradizione già tardomedievale di ambientare la scena fra i resti di un edificio classico, a indicare, oltre che di nuovo la povertà e l’umiltà del luogo, anche la rovina del mondo antico e della religione pagana, come pure il passaggio, sancito dall’Incarnazione, dall’Età della Legge all’Età della Grazia, dall’Antica alla Nuova Alleanza. Tra i ruderi, svettano due grandi colonne, mentre un capitello corinzio giace riverso ai piedi della Vergine. Si legge nelle *Meditazioni* dello pseudo-Bonaventura che una colonna dette sostegno alla Vergine durante il parto miracoloso; è quindi comune trovarla in scene di Natività. Ma la colonna è anche preciso attributo mariano, desunto dall’innologia medievale (*Collum tuum ut columna*). Considerate le dimensioni impressionanti che questi elementi architettonici hanno nella tela di Diziani, il rimando simbolico più consona sembrerebbe però quello prolettico alla colonna della flagellazione, ovvero all’“*immane columna*” che Jacopo Sanazzaro nel *De partu virginis* (1526) vede portata in cielo dagli angeli festanti alla nascita di Cristo<sup>4</sup>. Ancora un rimando alla passione, dunque: in questa tela, tutto sembra presentare il futuro di morte e resurrezione del bimbetto nudo, per ora al sicuro tra le braccia di sua madre.

Nel registro inferiore, Diziani mette in scena un’impressionante *Strage degli Innocenti*, che risolve in due scene parallele, diverse per punto di osservazione e ambientazione. Le dimensioni doppie rispetto agli altri due episodi (*Adorazione dei magi* e *Fuga in Egitto*) indicano

la preminenza di questo evento nell’economia narrativa del ciclo, giustificata dal rapporto con il santo cui la chiesa è dedicata. Infatti, se Stefano è il primo di molti martiri che moriranno pur di rimanere fedeli a Cristo, i bambini fatti uccidere da Erode già preludono a questa lunga serie di morti innocenti: anche loro, infatti, perdono la vita per Cristo, pur senza conoscerlo. C’è dunque una connessione con il grande telero che fronteggia il ciclo di Diziani, il *Martirio di santo Stefano*, dipinto un secolo prima da Sante Peranda per la parete opposta della Sagrestia. In questo modo, come già notava Andrea Gallo, la decorazione pittorica della Sagrestia celebra nel suo complesso le più importanti ricorrenze relative al Natale: santo Stefano protomartire (26 dicembre), la strage degli innocenti (28 dicembre), l’adorazione dei magi e la fuga in Egitto (6 gennaio)<sup>5</sup>.

Dal punto di vista teologico, lo statuto martiriale degli innocentini era stato un tema piuttosto dibattuto. San Tommaso d’Aquino non li considerava propriamente santi, perché non avevano consapevolmente lottato per la fede. Non a caso, nell’*Incoronazione della Vergine*, dipinta da Antonio Vivarini e Giovanni D’Alemagna per la cappella Gritti di San Pantalon (1444), i bimbi fatti uccidere da Erode, di cui la chiesa conservava alcune reliquie, sono presenti ai piedi del trono di Maria, ma senza aureola. Agostino invece esaltò la piena santità degli innocentini. Essi, sostenne, ricevettero il battesimo del sangue, morendo per Cristo anche se inconsapevoli, e quindi partecipando anticipatamente della morte redentrice dell’innocente Figlio di Dio: “Non avevate ancora l’età per poter credere nella futura passione di Cristo, ma avevate la carne e con essa la possibilità di sostenere la sofferenza per la passione che Cristo avrebbe sopportato” (*Discorso* 373)<sup>6</sup>.

La questione è interessante, perché se non contrappone, quantomeno distingue due teologie del martirio, che a loro volta presuppongono due diverse accentuazioni del rapporto grazia/libertà. Agostino, in tutta coerenza con la propria dottrina della grazia di matrice cristocentrica, accentua del martire non tanto le virtù eroiche, quanto il suo costituirsi quale sacramento vivente della passione di Cristo. Il martirio non può essere dunque un atto di pura volontà e nemmeno solo di fede: esso è possibile, al di là di qualsiasi orizzonte umano di consapevolezza e volontà, perché Cristo è presente nel martire, per donargli la grazia di morire per lui<sup>7</sup>.

Pensata per una chiesa agostiniana, la *Strage degli innocenti* di Diziani non può che presentare gli innocentini come martiri a tutti gli effetti: nella parte alta di entrambe le tele, alcuni angioletti sorvolano la scena con in mano la palma e la corona, i premi riservati a chi ha subito il martirio, e gettano rose, evidente riferimento a un passo dell’inno liturgico della Festa: “Salute, o fiori dei martiri, che sulle soglie del mattino siete stati divelti dal persecutore di Gesù, come un turbine furioso tronca le rose appena sbocciate”. La teologia martiriale cristocentrica di Agostino riecheggia anche nei due innocentini, entrambi morti o morenti, in primo piano in basso a sinistra, uno adagiato sopra un lenzuolo bianco, l’altro riposto dalla madre in un cesto. Entrambi rimandano a Cristo bambino, che molte scene di *Natività* presentano dormiente in una cesta o nella

mangiatoia, avvolto o collocato sopra un candido panno. A loro volta, lenzuolo e giaciglio rinviano alla passione: il panno come sudario, la greppia come “*corpus Christi super altare*” [*Glossa ordinaria in Lucam*, II]<sup>8</sup>.

Diziani dipinge una scena dai forti accenti drammatici. Se l'occhio si sofferma sui dettagli, ne rimane impressionato. Tutto è lotta e violenza. Il fatto che manchi Erode, il mandante della strage – solitamente collocato all'ingresso del proprio palazzo, mentre controlla che i suoi ordini vengano eseguiti a dovere – aggiunge se possibile ancora più crudezza al dipinto: la tragedia si abbatte inspiegabilmente e inesorabilmente sulle madri e i loro figli, in orribile anonimato. Anche in altre celebri rappresentazioni della scena – come la *Strage degli innocenti* di Tintoretto nella Scuola Grande di San Rocco, che sicuramente Diziani conosceva – manca Erode, però vi è una nota di speranza: sullo sfondo, alcune donne riescono a fuggire attraversando un fiume. Il riferimento è a san Giovanni Battista che, secondo un racconto apocrico, la madre Elisabetta sarebbe riuscita a mettere in salvo dai soldati di Erode<sup>9</sup>. Anche nella tela destra della Sagrestia sembra che alcune donne tentino la fuga oltre la balaustra sullo sfondo, ma invano: vengono rincorse e catturate.

Gli sgherri agiscono con estrema ferocia. Diziani non raccoglie la lezione medievale di Duccio e Giotto (ma anche, per restare a Venezia, dell'anonimo autore del gruppo scultoreo della *Strage degli innocenti* oggi alla Ca' d'Oro, che un tempo decorava il battistero trecentesco della basilica di San Marco<sup>10</sup>), la quale distingue due tipi di soldati, quelli che si scagliano impietosi contro le vittime e quelli che si rifiutano di farlo, disgustati dall'abominio che si compie sotto i loro occhi. Nei dipinti di Diziani, invece, nemmeno un soldato si tira indietro, o mostra segni di pentimento.

Parlare di soldati è per la verità impreciso: se gli autori della strage nella tela sinistra sono per la maggior parte armigeri, in quella di destra sono sgherri “in borghese”, si potrebbe dire uomini comuni. Il dramma rappresentato va così oltre la contingenza, e si propone come una riflessione più ampia sul male, a partire dalla narrazione biblica dell'entrata del peccato nel mondo. Nella Genesi, l'uomo rifiuta – istigato dalla forza misteriosa del male – di entrare nel progetto di Dio. Il peccato originale comporta la rottura dell'armonia tra l'uomo e la donna, tra l'uomo e il creato e tra l'uomo e Dio. La strage degli innocenti è il tragico frutto di questa compromissione radicale delle relazioni: Erode si pone in concorrenza con Dio, fraintendendo il significato della regalità del Bambino appena nato; e l'uomo si disumanizza in una spietata lotta tra *generi* (uomo contro donna) e *generazioni* (padri contro figli). La disperazione in cui si dibattono i personaggi del dipinto non rappresenta però l'ultima parola sulla Storia. La speranza prende forma nella tela in alto a sinistra, che rappresenta la Sacra Famiglia in fuga verso l'Egitto, da dove Gesù tornerà Salvatore, adempiendo la profezia di Osea (11,1: “*dall'Egitto chiamai mio figlio*”). La sofferenza e la morte, anche quelle intollerabili dell'innocente, verranno definitivamente superate dal mistero del Dio crocifisso, che vince la morte perché la trasforma in vita donata.

La *Fuga in Egitto* è solitamente la tela che più attira la curiosità dei visitatori della Sagrestia. Diziani rappresenta Maria vestita da pellegrina, con un fazzoletto che le copre il capo e un grande cappello di paglia a tesa larga appeso al collo, mentre avanza, con il Bimbo in braccio, verso un'imbarcazione guidata da due angeli. Dietro, Giuseppe, quasi turbato dall'apparizione angelica, frena di colpo l'asino, che raglia contrariato, forse spaventato all'idea di dover attraversare il fiume. Due putti accompagnano il cammino della Sacra Famiglia: uno regge la cavezza dell'asino, l'altro ha appena appoggiato a terra un voluminoso cesto di vimini con manici, pieno degli oggetti utili per il viaggio.

Lo schema formale del dipinto non è originale, ma desunto da alcune opere dello stesso soggetto di Sebastiano Ricci, che fu per un certo periodo maestro di Diziani. Tuttavia, nel contesto del ciclo della Sagrestia esso acquista significati precisi e specifici.

La rappresentazione di Maria come pellegrina istituisce una corrispondenza tra la fuga in Egitto e il tema della *peregrinatio vitae*, di nuovo una metafora di radice agostiniana. Agostino ne tratta specificamente nel sermone *De peregrinatione huius vitae*, in cui descrive la vita del cristiano come pellegrinaggio verso la Gerusalemme celeste<sup>11</sup>. Secondo una credenza già medievale, divulgata dalle *Meditazioni* dello pseudo Bonaventura, il fiume che la Sacra Famiglia starebbe attraversando è il Giordano: lo stesso fiume dove Gesù, dopo trent'anni, sarà battezzato, ma anche lo stesso che molti secoli prima attraversarono gli Ebrei guidati da Mosè verso la Terra promessa<sup>12</sup>. Il riferimento a Mosè nel dipinto si fa evidente nel cesto di vimini adagiato, bene in vista, sulla sponda del fiume, un rimando alla lettura tipologica (presupposta dallo stesso testo evangelico di Mt 2,13-23) che mette in relazione la strage degli innocenti, da cui Gesù Bambino si salva fuggendo in Egitto, con il neonato Mosè raccolto dalle acque del Nilo, similmente salvato dalla strage di figli maschi ebrei ordinata dal faraone. In questo modo, Gesù è presentato come il nuovo Mosè, capo di un nuovo popolo (la Chiesa) che egli libererà dalla schiavitù del peccato e della morte come Mosè liberò gli Israeliti dalla schiavitù dell'Egitto. Il Giordano ha quindi una valenza già pienamente sacramentale. Il fedele è invitato a riconoscerlo come via di salvezza: una salvezza che fu materiale, prima per gli Ebrei e in seguito per la famiglia di Gesù, e ora per i cristiani anche spirituale, poiché con il battesimo viene loro aperta una nuova vita in Cristo.

#### *Il Battesimo di Cristo di Pomponio Amalteo*

Nel 1810, quando la chiesa di Santo Stefano divenne parrocchiale, la cappella adiacente la navata sinistra, specularmente alla Sagrestia maggiore, fu adibita a battistero. Il bel fonte battesimale di Giulio Del Moro, risalente agli anni novanta del Cinquecento, vi fu trasferito dalla vicina - oggi non più esistente - chiesa di Sant'Angelo. Essendo la cappella fin dalla sua fondazione dedicata al Battista, la pala che ne orna l'altare rappresenta un *Battesimo di Cristo*. Forse anche per la presenza di quest'opera si ritenne l'ambiente adatto ad accogliere il rito battesimale. Il dipinto, ragionevolmente attribuito a Pomponio Amalteo,







risale con molta probabilità ai primi anni trenta del Cinquecento, quando la cappella fu ricostruita a seguito di un rovinoso incendio, che nel 1529 devastò buona parte del convento. La ricostruzione avvenne grazie all'iniziativa di Gabriele Dalla Volta (1468-1537), una figura di spicco del convento: dal 1519 alla sua morte egli fu generale degli Agostiniani.

Furono anni drammatici per la Chiesa e per l'Ordine: il periodo in cui Lutero, che vestiva l'abito agostiniano dal 1507, elaborava e diffondeva le proprie dottrine, ma anche quello dello scisma anglicano e dell'avanzata turca. L'azione di Dalla Volta nei confronti di Lutero non fu mai incisiva, motivo per il quale su di lui pesa come un macigno il giudizio di Hubert Jedin, che lo ritenne una mera figura di passaggio tra i due generalati di Egidio da Viterbo e Girolamo Seripando, incapace di tenere "le briglie in mano" degli avvenimenti del tempo<sup>13</sup>.

Dalla Volta in effetti profuse gran parte delle proprie energie non tanto nella soluzione della questione luterana, ma nella promozione di una riforma interna, che portasse a un miglioramento della disciplina e del comportamento nei conventi, a un approfondimento degli studi, a un incremento della preghiera. Fu anche un colto umanista, raffinato patrocinatore di imprese artistiche<sup>14</sup> nonché caso non comune di committente-architetto: pagò e progettò lui stesso la Sagrestia maggiore e la ricostruzione del primo chiostro. Sulle pareti di quest'ultimo ambiente stavano, fino a non molti anni fa, alcuni affreschi - che oggi si conservano in stato penosamente frammentario tra la Ca' d'Oro e il Palazzo Ducale - di Giovanni Antonio da Pordenone con *Storie dell'Antico e del Nuovo Testamento*, la cui esecuzione è collocata poco dopo il 1532<sup>15</sup>: è altamente probabile che il loro committente sia stato proprio Gabriele.

La presenza a Santo Stefano di Pordenone (al tempo il più quotato rivale di Tiziano) spiega anche quella di Pomponio Amalteo. Pordenone fu infatti suo maestro e soprattutto suo (futuro) suocero: Pomponio nel 1534 ne sposerà la figlia Graziosa. Agostino Nicolai ricorda che il committente della pala fu il protonotario apostolico Gentile Contarini, identificabile forse nel personaggio che dialoga sull'eccellenza della filosofia con Marino e Giovanni Grimani e Giovanni Brevio nel *De optimo philosophorum genere* (1532) del domenicano Alberto Pasquali da Udine<sup>16</sup>. È del tutto plausibile che il dotto committente abbia consigliato l'Amalteo sull'assetto iconografico della pala, come anche è plausibile che un ruolo lo abbia giocato fra Gabriele, in quegli anni impegnato nella ricostruzione del convento. Per parte sua, l'Amalteo era agli inizi della carriera, e voleva certo mostrarsi all'altezza di un sito prestigioso quale la chiesa degli eremitani a Venezia. Il risultato è un'opera piuttosto sofisticata e densa di significati teologici.

La Festa liturgica del Battesimo del Signore è la solennità che chiude il tempo liturgico del Natale: essa cade la domenica successiva l'Epifania, perché se l'arrivo dei magi coincide con la manifestazione/rivelazione divina al mondo, ovvero il primo riconoscimento di Cristo da parte dei pagani, il battesimo di Gesù segna l'inizio della sua vita pubblica e la prima rivelazione della sua figliolanza

divina entro un quadro dichiaratamente trinitario: mentre lo Spirito scende su di lui, Dio Padre si compiace di chiamarlo Figlio prediletto.

Anche la pala dell'Amalteo "spiega" chi è Cristo. Lo fa disponendo gli elementi della composizione secondo un complesso e organico sistema di segni e simboli, che nelle sue dinamiche interne guarda ancora a Cima e Bellini, piuttosto che alle novità (non solo stilistiche, ma anche iconologico/semiotiche) dei "giovani" Tiziano e Pordenone. Il dipinto dell'Amalteo infatti è ancora dominato dalla logica della "*disseminazione quattrocentesca della costellazione simbolica*", piuttosto che da quella della "*concentrazione allegorica*"<sup>17</sup>; ciò sta a significare che, più che i rapporti tra le figure, sono gli attributi e il contesto, ovvero il paesaggio e gli svariati elementi che lo compongono, non liquidabili come meri elementi decorativi, a giocare un ruolo comunicativo fondamentale. In questa pala, come nella migliore pittura veneziana tra Quattro e Cinquecento, l'elemento fisico, naturale, evoca simbolicamente una realtà metafisica<sup>18</sup>.

Cristo è presentato innanzitutto come Figlio in seno alla Trinità: il battesimo è teofania delle tre persone, collocate, secondo uno schema iconografico tradizionale, in asse verticale. Alla dimensione trinitaria alludono pure le pianticelle di trifoglio che stanno sotto i piedi degli angeli in secondo piano a destra: la pianta con un unico stelo da cui nascono tre foglie simboleggia perfettamente il mistero trinitario dell'unico Dio distinto in tre persone<sup>19</sup>. Dio Padre, rappresentato nel convenzionale aspetto di uomo canuto e barbuto, è visibile al riguardante, ma non al gruppo di astanti (probabilmente i Farisei e Sadducei di Mt 3,7) sullo sfondo del dipinto, che pure indicano verso l'alto coprendosi il volto: essi percepiscono la presenza divina, come luce accecante e "*voce dal cielo*", ma non possono vedere direttamente la Gloria del Padre, da cui li separa una fitta corona di nuvole. Il battesimo infatti è il momento epifanico in cui il Padre si manifesta nel volto del Figlio; questi e soltanto questi, nella sua fragile carne di uomo, rivela il Dio che si sottrae alla vista.

Il battesimo è dunque, prima ancora che epifania trinitaria, epifania dell'incarnazione. Lo sottolineano le due figure angeliche sulla riva, che porgono a Cristo gli abiti con cui rivestirsi: diversamente da molte altre rappresentazioni coeve del *Battesimo*, dove se ne contano tre (a significare di nuovo la Trinità, o le virtù teologali), qui gli angeli sono due e reggono ciascuno una veste rossa e una blu, simboli della natura rispettivamente umana e divina di Gesù. Incarnandosi, Dio assume la natura umana; la sua Pasqua è mistero di passione (veste rossa) e forza di resurrezione (veste azzurra)<sup>20</sup>.

La Pasqua è in effetti imprescindibile per comprendere liturgicamente il battesimo. Per il cristiano, questo sacramento significa e realizza il suo innesto nel mistero pasquale di Cristo. Come scrive san Paolo (*Rom* 6,4-7), il fedele per mezzo del battesimo è sepolto nella morte con Cristo e con lui risorge ("*camminiamo in novità di vita*"); diventa, unito a Cristo, figlio nel Figlio. Essere innestati in Cristo vuol dire somigliargli nella morte e nella resurrezione: crocifiggere il peccato, annientare il corpo del peccato, attraverso la giustificazione di Cristo,

pagata con il sangue della passione, e rinascere a vita nuova. Per questo, il battesimo, con cui Gesù inizia il suo ministero, non può essere capito se non alla luce della fine (la croce e la resurrezione), perché *“il Figlio di Dio è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con l’acqua soltanto, ma con l’acqua e con il sangue”* (1Gv 5,6). D’altra parte, il ruolo centrale del Battista nel Nuovo Testamento è proprio quello di identificare Gesù come colui che dovrà soffrire: mentre dai cieli il Padre lo chiama Figlio, dalla terra Giovanni lo definisce “agnello”, sacrificio accetto a Dio (Ef 5,2) per la salvezza del popolo. Si può dire dunque che il Battista in un certo senso “impersoni” la passione, che Gesù, nell’atto stesso di farsi battezzare, accetta come destino. Non a caso, un ampio drappo rosso avvolge il corpo di Giovanni, coprendo in parte le pelli che normalmente lo vestono; non a caso, Cristo veste il perizoma che, secondo l’iconografia tradizionale, indosserà durante la crocifissione.

Della passione, però, un’opera a tema battesimale come questa sottolinea, coerentemente con il significato del sacramento, non tanto l’aspetto doloristico o sacrificale, quanto la carica salvifica. La dinamica simbolica rimanda all’evento nel suo complesso: passione e morte, certo, ma sempre orientate alla resurrezione. La croce è primariamente *arbor vitae* e *signum salutis*. Lo suggerisce con straordinaria finezza lo strano cartiglio avvolto alla croce astile di Giovanni; strano perché del tutto illeggibile, e striminzito: davvero improbabile per forma e colore. Verrebbe da dire poco riuscito, se non fosse che l’Amalteo non è certo un artista sospettabile di non saper dipingere un cartiglio decente. La croce del Battista è in verità un richiamo all’Antico Testamento. Più che di un rotolo cartaceo svolto, l’oggetto attorno alla croce ha le fattezze di un serpentello – un discreto, ma inequivocabile, richiamo al serpente di bronzo di Nm 21,4-9, ovvero alla grande tipologia biblica della crocifissione del Signore come fonte di salvezza, che Gesù stesso instaura nel Vangelo di Giovanni: *“E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell’uomo perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna”* (Gv 3,14-15). Cristo è il nuovo serpente che, esaltato sulla croce, vince il serpente tentatore dell’Eden, ridonando la vita. Ci affidiamo nuovamente ad Agostino per una esegesi puntuale del tema in chiave soteriologica: *“Grande mistero, essere guariti da un serpente! Che significa essere guariti dal serpente guardando al serpente? Significa essere salvati dalla morte credendo nel Morto”* (Agostino, *Esposizioni*

*sui Salmi*, 73,5). Salvati dalla morte, e quindi destinati alla vita eterna: lo suggerisce il rampicante avvinghiato all’albero alle spalle di Giovanni. Come l’edera, questo tipo di piante sono sempreverdi; anche quando sembrano sradicate, ricrescono tenaci<sup>21</sup>.

<sup>1</sup> MARIA AGNESE CHIARI MORETTO WIEL, *La chiesa di Santo Stefano: il patrimonio artistico*, in *Gli agostiniani a Venezia e la chiesa di Santo Stefano*, Venezia 1997, p. 281.

<sup>2</sup> Per la densa simbologia del velo nelle scene di Annunciazione, cfr. HÉLÈNE PAPASTAVROU, *Recherche iconographique dans l’art byzantin et occidental du XIe au XVIe siècle. L’Annonciation*, Venezia 2007, pp. 323-355.

<sup>3</sup> ENRICO LUCCHESI, “Andrea Celesti, l’Adorazione dei Magi di Santa Maria della Pace ai Santi Giovanni e Paolo”, in “Arte veneta”, 66 (2009), pp. 161-165.

<sup>4</sup> MICHELE DI MONTE - ALESSANDRO COSMA - SILVIA PEDONE - CLAUDIO SANTANGELO, “Due adorazioni dei pastori di Jacopo Bassano”, in “Venezia Cinquecento”, 34 (2007), pp. 161-162.

<sup>5</sup> ANDREA GALLO, *Un percorso iconografico*, in *Chiesa di Santo Stefano. Arte e devozione*, Venezia 1996, p. 54.

<sup>6</sup> ESTER BRUNET, SILVIA MARCHIORI, *La chiesa di San Pantalon a Venezia*, Venezia 2016, pp. 118-119.

<sup>7</sup> MICHELE PELLEGRINO, “Cristo e il martire nel pensiero di sant’Agostino”, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 2 (1966), pp. 427-460.

<sup>8</sup> DI MONTE-COSMA-PEDONE-SANTANGELO, cit., p. 145.

<sup>9</sup> *La Scuola Grande di San Rocco a Venezia. Testi*, a cura di FRANCO POSOCCO - SALVATORE SETTIS, Modena 2008, p. 209.

<sup>10</sup> SILVANA DE GREGORIO, “La strage degli innocenti della Ca’ d’Oro a Venezia”, in “Venezia arti”, 22/23 (2008/09), pp. 130-137.

<sup>11</sup> HERMANN-J. VOGT, *Immagini della Chiesa delle origini*, Milano 2000, pp. 20-21.

<sup>12</sup> ELISA BERNINI, “Paolo Veronese e il Riposo nella fuga in Egitto”, in “Venezia Cinquecento” 48 (2014), nota 30, p. 70.

<sup>13</sup> HUBERT JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken*, in *Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I, Würzburg 1937, pp. 161-169.

<sup>14</sup> ANTONIO MAZZOTTA, *Gabriele Veneto e un ritratto dimenticato di Giovanni Bellini*, in “Prospettiva” 134-135 (2009), pp. 2-24.

<sup>15</sup> MARIA CALÌ, *Patroni, committenti, amici del Pordenone fra religione e storia*, in *Il Pordenone. Atti del convegno internazionale di studio*, a cura di CATERINA FURLAN, Pordenone 1985, pp. 99-100.

<sup>16</sup> EMMANUELE ANTONIO CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane. Volume IV*, Venezia 1834, p. 218.

<sup>17</sup> AUGUSTO GENTILI, *In Cima. Smontando e rimontando le costruzioni simboliche delle pale d’altare*, in *La bilancia dell’arcangelo. Vedere i dettagli nella pittura veneziana del Cinquecento*, Roma 2009, pp. 58-59.

<sup>18</sup> EUGENIO BATTISTI, “Le origini religiose del paesaggio veneto”, in “Venezia Cinquecento” 2 (1991), pp. 9-25.

<sup>19</sup> SIMONA CIOFETTA, “Il battesimo di Cristo di Giovanni Bellini. Patronato e devozione privata”, in “Venezia Cinquecento” 2 (1991), pp. 69-70.

<sup>20</sup> GIANMATTEO CAPUTO, *Cima e le opere sacre: tra fede e poesia*, in *Cima da Conegliano, poeta del paesaggio*, Venezia 2010, pp. 22-23.

<sup>21</sup> MIRELLA LEVI D’ANCONA, *The Garden of the Renaissance. Botanical Symbolism in Italian Painting*, Firenze 1977, p. 190.



## COME UNO SPECCHIO LUCENTE: L'ESILIO DI DANTE E LA CONDIZIONE UMANA\*

Giuseppe Goisis

*A Saverio Bellomo, maestro in materia dantesca e,  
soprattutto, in umanità*

### 1. Il tema dell'esilio

Maria Zambrano, in un suo prezioso volumetto<sup>1</sup>, illustra il raccordo fra l'esilio di Dante e la condizione umana, per la quale l'uomo è pellegrino sulla terra, proteso ad un compimento personale e sociale, versando tuttavia nella difficile situazione di chi intravede la mèta, senza poterla raggiungere.

Per la saggista di Malaga, l'esilio di Dante da evento storico trapassa a categoria metafisica e perfino mistica, presentandosi come origine di varie esperienze esistenziali, alimentate dalla memoria e dal sogno, che sembrano riscattare la dimensione storica dalla sua natura divoratrice dell'individualità e delle sue aspirazioni.

In un tempo come il nostro, che ci sorprende spesso ciechi e privi di memoria, le considerazioni di Zambrano posseggono, mi sembra, ricchezza di suggestioni e spunti attualizzanti. La *peregrinatio* di Dante, la sua *viandanza*, ci conduce in "mare aperto", in un'avventura che ha i tratti di Ovidio, con il rimpianto e il lamento, ma anche di Plutarco, con l'eroismo dell'invettiva e la forza di un giudizio implacabile.

La stretta iniziale dell'angoscia s'illimpidisce, diventando la culla delle metamorfosi e dei miti; l'esperienza dell'altro, percepito come un altro se stesso, vive nel nostro tempo nelle figure dei migranti e dei profughi, ma anche dei cittadini smarriti e spaesati, negli stessi apolidi, spossessati di tutto e, alla fine, in pericolo di perdere la propria vita o almeno le ragioni della propria vita...

Dante, nelle tredici lettere che ci sono rimaste (ormai attribuite con sicurezza al grande poeta fiorentino), modella e modula, con varietà di accenti, la sua figura di *exul immeritus* cioè, potrei tradurre, di "esule senza colpa". In definitiva, l'esilio acquista le sfaccettature che rispondono ai quattro modi dell'interpretazione, accennati anche nella lettera a Cangrande della Scala: senso storico e letterale, senso allegorico, senso morale e, infine, anagogico<sup>2</sup>.

Per riprendere la spiegazione di Dante, uno stesso evento, ad esempio l'esodo di Israele dall'Egitto, può esser interpretato come l'uscita, storico-letterale, degli antichi Ebrei in fuga dal Faraone; ma può anche essere, in maniera allegorica, il cammino esistenziale del pellegrino cristiano, nelle sue varie tappe; ancora, può rappresentare la conversione del cristiano, toccato dalla Grazia, e dunque riferirsi ad un itinerario morale; infine, può rinviare a ciò che accade all'uomo dopo la morte, quando l'anima beata si scioglie dai vincoli terreni, immergendosi nella pace e nella gloria di Dio.

L'esilio, dunque, riguarda ogni aspetto dell'umano: la vita, il pensiero, le passioni e, in modo rilevante, pertiene alla scrittura, che viene nutrita e perfino animata dall'esperienza

dell'esilio, dal resistere alla demoralizzazione che essa comporta.

Il *Salve Regina* per ben due volte nomina l'esilio: gli stessi umani sono chiamati "*filii Evae*" e, in conclusione, si chiarisce la mèta, che si compirà "*post hoc exsilium*", mentre la condizione terrena è dipinta come "*in hac lacrimarum valle*"<sup>3</sup>.

### 2. La dimensione storico-politica

A partire dal "classico" studio di Isidoro Del Lungo, si sono scandagliati i motivi della condanna di Dante, si è cercato di comprendere il significato delle pene irrogate e infine si sono analizzati i vari tentativi compiuti da Dante per rientrare in Firenze<sup>4</sup>.

L'accusa principale mossa a Dante: essersi comportato come un "barattiere", avere cioè favorito la sua parte, quella dei Guelfi Bianchi; azzardando un linguaggio contemporaneo, potremmo dire che il "nostro" poeta, ardente di passione politica, aveva privilegiato, con una sorta di "tangenti", la propria fazione politica. Quando Dante parla di Firenze come "città partita" allude proprio a questa condizione d'interna divisione, di lacerazione fra i cittadini<sup>5</sup>. Questi i motivi della condanna, che certamente nasconde altro: soprattutto, mi sembra, un giudizio negativo su di un cittadino orgoglioso, con la passione inestinguibile per la politica e con la volontà, da parte dei Fiorentini, di sbarazzarsi di un conterraneo così scomodo.

La durezza della condanna fa pensare: la confisca dei beni, l'esilio perpetuo e, in caso di ritorno, perfino la pena definitiva del rogo.

Di fronte all'asprezza di tale condanna, Dante cercò più volte, insieme alla parte guelfa a cui apparteneva, di rientrare con la forza, ma ogni tentativo risultò vano, fino alla sconfitta irrimediabile nella battaglia della Lastra (1304) che pose fine ad ogni velleità di rimpatrio a Firenze.

### 3. Il tema dell'esilio nella Commedia dantesca

La parola *essilio* ricorre sei volte nella *Divina Commedia*: una prima volta, per imprimere nella mente dei lettori la chiusura soffocante dell'Inferno, definito appunto "l'eterno essilio"<sup>6</sup>.

Nella seconda Cantica, il termine ricorre per due volte<sup>7</sup>. Infine, per ben tre volte il termine *essilio* ricorre nella terza Cantica: la prima volta in relazione alla figura di Severino Boezio, con il quale spesso Dante paragona il suo proprio destino; la seconda volta, in un clima che evoca i viaggi e i pellegrinaggi e, in conclusione, in relazione al destino di Adamo che, con la sua cacciata dal Paradiso terrestre, avrebbe segnato il dramma dell'intera umanità<sup>8</sup>. Ora procedo a valutare sinteticamente l'importanza del tema dell'esilio nelle tre Cantiche dell'Alighieri. Nell'*Inferno*, vengono espresse alcune drammatiche profezie dell'esilio dantesco (si tratta, naturalmente, di profezie *post eventum*,

giacché quando il poeta compone i versi della *Divina Commedia* l'esilio era già piombato su di lui).

Il primo a profetizzare a Dante la sua sventura è Ciacco, pieno di vergogna ma anche di rancore; gli succede Farinata e poi, con più delicato affetto per Dante, si svolge la profezia di Brunetto Latini, che consente di lanciare una fiera invettiva contro Firenze e il suo malcostume. Poi, con un digrignar di denti, Vanni Fucci rimodula la profezia, al solo fine di arrecare all'Alighieri una ferita dolorosa e non rimarginabile.

L'esilio è rischio, scacco, ma può diventare anche vittoria, se l'animo è eroico. Secondo alcuni interpreti, il viaggio di Dante nell'aldilà, oltre le Colonne d'Ercole dell'esistenza mondana, rappresenta il paradigma di un viaggio compiuto, riuscito, mentre quello di Ulisse, pur così grandioso, si chiude con la sconfitta finale a motivo dell'anima dell'eroe greco, intossicata dall'orgoglio e dall'amore della frode. Nel *Purgatorio*, dominato dalla nostalgia e dalla malinconia, il tema dell'esilio sembra permeare l'intero orizzonte; Corrado Malaspina anticipa a Dante il suo necessario esilio e Oderisi da Gubbio, con un afflato potente di umanità, indica a Dante il cammino che lo aspetta e la sua mèta, fino a che Beatrice lo investe di un'elevata missione "in pro del mondo che mal vive"<sup>9</sup>. Ma è nel *Paradiso* che il tema dell'esilio si dispiega in un orizzonte grandioso, con la profezia di Cacciaguida, l'avo che assurge ad una dimensione straordinaria e con la figura di Adamo, che procurò all'umanità "tanto essilio"<sup>10</sup>. Negli anni dell'inquieto esilio, Dante, divenuto pellegrino, ha attraversato il Veneto (con soggiorni a Verona, Padova e Treviso), la Lunigiana, ha stazionato a Lucca e nel Casentino, con un possibile soggiorno anche a Parigi, dove avrebbe approfondito gli studi teologici (tesi cara all'Università francese, ma di cui non esiste una documentazione sicura)<sup>11</sup>.

Infine, a Ravenna, se non la pace, almeno una serenità conclusiva. Nel fatale andare di Dante, incontri, esperienze e riflessioni, che ne hanno aperto la mente, nutrendola di aspetti drammatici, ma anche di significati inediti; la sua stessa lingua si è arricchita di sicilianismi, provenzalismi... e di spunti, sovente legati all'incontro con varie favelle dialettali e tradizioni poetiche.

È stato detto spesso che il pensiero politico di Dante contiene elementi di carattere arcaico; mi permetto di contraddire tale tesi, giudicandola, ad un tempo, fondata e incompleta: quel che stupisce, in Dante, è la sfasatura del suo pensiero rispetto alla trasformazione dei tempi, ma è proprio questa sfasatura che conferisce distanza e slancio profetico alle sue posizioni. Scrive da innovatore, scrive da profeta, in nome di una duplice *renovatio*, quella della Chiesa e quella dell'Impero, sempre seguendo la stella polare della Giustizia.

Parli di Babilonia, di Ninive, dell'Egitto o della *Civitas diaboli*, quel che ha di mira Dante è, sempre, la condizione dell'uomo in universale; per il poeta, l'esilio è stato una durissima scuola di vertigine e creatività, che lo ha radicato nell'invisibile, nel più profondo ed autentico.

Dante non ha dilapidato le proprie emozioni, come accade a chi passa dal grido all'amarezza e poi al silenzio, ma

ne ha fatto la risorsa preziosa per il suo cammino di vita e di poesia<sup>12</sup>.

### *Bibliografia minima sull'esilio di Dante*

DANTE, *Tutte le opere*, introd. di I. Borzi, commenti di G. Fallani, N. Maggi, S. Zennaro, Newton Compton, Roma 2016.

DANTE, *Rime della maturità di Dante e dell'esilio*, a cura di M. Barbi-V. Pernicone, Le Monnier, Firenze 1969.

DANTE, *Inferno*, a cura di S. Bellomo, Einaudi, Torino 2013.

DANTE, *Purgatorio*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, A. Mondadori ("I Meridiani"), Milano 2012.

DANTE, *Paradiso*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, A. Mondadori, ("I Meridiani"), Milano 2012.

*Dante e le città dell'esilio*, a cura di G. Di Pino, Longo Editore, Ravenna 1989.

E. BRILLI, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Firenze 2012, cap. I.

E.M. CIORAN, *La tentazione di esistere* (1956), Adelphi, Milano 1984, pp. 57-61.

G. CORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Roma-Bari 2008.

I. DEL LUNGO, *Dell'esilio di Dante* (1881), Nabu Press, Firenze 2013.

S. FERRARA, *La parola dell'esilio. Autore e lettori nelle opere di Dante in esilio*, Franco Cesati Editore, Firenze 2016.

H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, Mimesis, Milano 2017.

R. MERCURI, *Dante e l'esilio*, "Arzanà", 16-17 (2013), pp. 231-250.

L. VANOSSI, *Essilio (Assilio)*, in *Enciclopedia dantesca*, II, diretta da U. Bosco, Istituto dell'Enciclopedia italiana (Treccani), Roma 1970-1978, p. 744.

M. ZAMBRANO, *Dante specchio umano*, Città Aperta, Troina (Enna) 2007.

M. ZAMBRANO, *L'esilio come patria*, a cura di A. Savignano, Morcelliana, Brescia 2016.

\* Testo, rielaborato dall'Autore, della conferenza tenuta dall'Autore il 13 aprile 2018 all'interno del ciclo *Aspetti e suggestioni nell'esilio dantesco*, organizzato dal MEIC di Venezia. L'Autore è filosofo politico.

<sup>1</sup> M. ZAMBRANO, *Dante specchio umano*, Città Aperta, Troina (Enna) 2007.

<sup>2</sup> DANTE, *Epistole*, X, in *Tutte le opere*, introd. di I. Borzi - a cura di G. Fallani, Newton Compton, Roma 2016, pp. 1179-1180.

<sup>3</sup> Intonano il *Salve Regina* i principi negligenti: Dante, *Pg* VII, 81-3.

<sup>4</sup> I. DEL LUNGO, *Dell'esilio di Dante* (1881), Nabu Press, Firenze 2013.

<sup>5</sup> Alcuni interpreti d'oggi si sono spinti a prendere sul serio tali accuse, arrivando a sostenere, più o meno chiaramente, che esse hanno un fondamento: fra gli altri, v. G. CORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Roma-Bari 2008, cap. X, pp. 187-190.

<sup>6</sup> *If* XXIII, 126.

<sup>7</sup> *Pg* II, 46; *Pg* XXI, 16-8 (con il poeta Stazio protagonista).

<sup>8</sup> *Pd* X, 129; *Pd* XVII, 57; *Pd* XXVI, 115.

<sup>9</sup> Corrado Malaspina: *Pg* VIII, 252; Oderisi: *Pg* XI, 337 e ss.; Beatrice: *Pg* XXXII, 98-103.

<sup>10</sup> *Pd* XXVI, 115-7; Cacciaguida, nella sua profezia, loda la fiera di Dante, che avrebbe trovato, nel suo esilio, la forza di far "parte per te stesso": *Pd* XVII, 69.

<sup>11</sup> *Dante e le città dell'esilio*, a cura di G. Di Pino, Longo Editore, Ravenna 1989 (con un prezioso intervento di M. Luzi).

<sup>12</sup> E.M. CIORAN, *La tentazione di esistere* (1956), Adelphi, Milano 1984, pp. 57-61; sul pensiero di Dante, oscillante fra arcaismo e ultramodernità, cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, Mimesis, Milano 2017, pp. 7-27; v. anche E. BRILLI, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012.





## PROPOSTE DI LETTURA

“Studia Patavina”, 64 (2017), n. 3.

Il fascicolo della rivista della Facoltà teologica del Triveneto pone il suo focus sul tema *A 500 anni dalla Riforma protestante. Ripensare l'evento, viverlo ecumenicamente*. In esso vengono raccolti i testi delle relazioni presentate da autori appartenenti a diverse confessioni cristiane durante un percorso realizzato negli anni 2016 e 2017 dalla Facoltà insieme con l'Istituto di Studi Ecumenici “San Bernardino” di Venezia.

La convinzione da cui si muove il saggio (“Giubileo della misericordia - giubileo della Riforma. Una prossimità feconda? Per un giubileo della riscoperta del Vangelo”) di Elisabeth Parmentier, è che a quella domanda sia da dare una risposta positiva; a suo parere, infatti, papa Francesco nella bolla di indizione del giubileo manifesta “gli stessi orientamenti di fondo della teologia di Martin Lutero: Dio è Padre misericordioso... proprio nel suo essere Dio di giustizia” (p. 433). L'Autrice riconosce che porre l'accento sulla misericordia, come ha fatto papa Francesco, ha aperto all'interno della Chiesa cattolica discussioni anche accese, ma nello stesso tempo ricorda come anche fra le Chiese nate dalla Riforma e al loro stesso interno si verificano conflitti etici, a volte aspri. Ciononostante, in campo ecumenico l'appello alla misericordia può significare aprire spazi per la “guarigione delle memorie” e per mettere in mora le reciproche condanne fra le Chiese. Non è però una strada agevole perché la cosa più complicata, oggi, è la paura di ogni chiesa per la propria identità, per la propria sopravvivenza; per questo la sfida è andare “oltre l'ego delle chiese” (p. 441) e in questa direzione l'ecumenismo deve rimanere uno sprone per tutte le chiese, “tale da renderle vigilanti contro l'auto-sufficienza e contro l'imprigionamento della verità” (p. 442).

James Puglisi (“La misericordia di Dio e la verità dell'uomo. Agostino e Lutero”) conduce una riflessione a partire dal fatto che nella Bibbia la “misericordia di Dio” si riferisce alla “verità dell'uomo” e “sostanzialmente la definisce” (p. 443): è una chiave fondamentale dell'antropologia biblica, messa in luce da Agostino e da lui mutuata in Lutero. In questa cornice, l'Autore individua importanti implicazioni ecumeniche: la misericordia di Dio, che i cristiani ricevono nel battesimo, deve esser esercitata in concreto non soltanto dai singoli individui, ma soprattutto da parte della chiesa. Accogliendo la misericordia di Dio in noi, siamo incoraggiati a offrire misericordia gli uni agli altri e questa può esser la via per trovare l'unità: “siccome condividiamo un solo battesimo e siamo stati battezzati in Cristo, abbiamo ricevuto il perdono e la misericordia di Dio” (p. 455). La misericordia divina, discesa nei cristiani, a partire dalla comune consapevolezza di non poter farne a meno, può essere quindi un'energia che li spinge verso l'unità.

Il saggio di Simone Morandini (“Francesco: dar corpo

all'urgenza ecumenica”) presenta un ampio panorama di testi del Papa dai quali emerge il suo profondo impegno ecumenico, a partire certamente dalle parole da lui pronunciate durante la cerimonia di apertura delle celebrazioni del 500° anniversario della Riforma a Lund il 31 ottobre 2016. Il pregio di questo saggio consiste soprattutto nel mettere in luce che lo spirito ecumenico di papa Francesco è ben riconoscibile non soltanto in scritti e discorsi esplicitamente dedicati a questo ma anche in altri documenti, come l'enciclica *Laudato si'* (dove l'attenzione per la cura del creato è inquadrata in una logica di dialogo a tutto campo) e perfino la *Evangelii gaudium* (della quale Morandini segnala che essa non soltanto comprende una sezione esplicitamente intitolata “il dialogo ecumenico”, ma anche più citazioni, dirette ed indirette, al decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*).

A sua volta, Alberto Bondolfi (“Etica ed ecumenismo: alcune riflessioni, ricordando i 500 anni della Riforma protestante”) affronta la questione - assai dibattuta - dell'impatto in cui si troverebbe il dialogo ecumenico in merito alle questioni etiche: egli fa notare che, in realtà, esistono invece interessanti esperienze di prese di posizione comuni su problemi eticamente rilevanti, aventi come protagonisti le chiese tedesche oppure, sempre in area germanofona, l'associazione europea *Societas ethica*, che raccoglie sia teologi sia filosofi di diverse confessioni; similmente è stato pubblicato un dizionario di etica cristiana redatto in comune da teologi cattolici e protestanti di lingua francese. Egli ritiene così di poter indicare alcuni compiti per un'etica teologica in chiave ecumenica: un rinnovato e più sincero esame di documenti e fonti del passato, per comprendere meglio le cause delle differenze e delle lotte, anche quelle riguardanti le problematiche etiche, e per darne un'interpretazione più adeguata e teologicamente fruttuosa; una maggiore attenzione al fenomeno delle differenze “trasversali” in ambito etico, per intensificare lo scambio fra temi e argomenti trattati in maniera diversa all'interno delle varie tradizioni confessionali. Egli non concorda, invece, con quanti - come il card. Koch in un intervento del 2011 - ritengono che le differenze fra le chiese e le comunità cristiane rispetto ad alcuni temi etici nuocciano alla credibilità dell'ecumenismo e pensano che il grande compito del futuro sia l'elaborazione di un'antropologia cristiana comune.

Domandandosi che rapporto c'è fra la nozione di Riforma e il presente come tempo di “riforma”, Jörg Lauster (“La nozione di Riforma e il presente come tempo di riforma”) propone di intendere la Riforma come processo e principio, anziché come evento storicamente puntuale. Questo ci permette di riconoscere che il cristianesimo è più grande e più variegato della storia di una tradizione confessionale e di guardare invece alla realizzazione dei valori cristiani nel mondo. In questo la Riforma può cambiare l'ottica di tutte le confessioni, perché con la diversità confessionale abbiamo uno specchio in cui vediamo quello che manca

nella nostra realizzazione del cristianesimo, sia protestante, cattolica o ortodossa. Ne può derivare un prezioso principio ecumenico: “rendere forte l’altro e cogliere nell’altra confessione manifestazioni della presenza divina, che la mia forma di cristianesimo non conosce, ha perso o non ha mai avuto” (p. 495). Egli si augura che l’ecumenismo possa condurre ad onorare in altre denominazioni ciò che la nostra vita religiosa avrebbe forse potuto essere, ma storicamente non è stata e possa muoversi verso un’ospitalità più aperta. La Riforma ha quindi un senso ancora oggi: essere un atteggiamento aperto alle varie manifestazioni dello Spirito nella chiesa, nella storia umana, nella cultura e nella natura, un atteggiamento sorretto dalla fiducia profonda che Dio stesso guida e accompagna la nostra storia.

Marco Da Ponte

“Colloquia Mediterranea. Rivista della Fondazione Giovanni Paolo II”, 7/2 (2017).

La Fondazione Giovanni Paolo II per il dialogo, la cooperazione e lo sviluppo nasce nel 2007 con lo scopo di promuovere interventi a favore dei paesi del Medio Oriente e di altre zone svantaggiate del pianeta. La rivista semestrale *Colloquia Mediterranea* e la collana *Quaderni di Colloquia Mediterranea* nascono nel 2011 per offrire un’occasione di confronto e di riflessione sul futuro del Mediterraneo; attraverso *Colloquia Mediterranea* la Fondazione si unisce a coloro che riflettono sul tema del dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale. Direttore scientifico della rivista è il prof. Riccardo Burigana, che è anche Direttore del Centro studi per l’ecumenismo in Italia, avente sede presso l’Istituto di studi ecumenici S. Bernardino a Venezia.

Anche questa rivista dedica un numero al 500° anniversario della Riforma, e pubblica la Dichiarazione comune sottoscritta dalla CEI e dalla Chiesa Evangelica Luterana in Italia dal titolo *Riconciliarsi per annunciare il Vangelo*, nella quale cattolici e luterani hanno voluto tracciare un primo bilancio del cammino ecumenico. In essa si auspica di proseguire nell’approfondimento della conoscenza dell’opera e della figura di Lutero, per una “migliore comprensione delle ricchezze spirituali, teologiche e liturgiche del XVI secolo per una riforma della Chiesa, radicata nelle Sacre Scritture e arricchita dalla tradizione dei concili ecumenici, in grado di rimuovere quei pregiudizi che ancora impediscono una lettura condivisa delle vicende storiche della Riforma”. Che la Sacra Scrittura sia uno dei punti centrali per il dialogo ecumenico è ribadito dal Documento quando afferma che “leggere insieme le Sacre Scritture illumina l’esperienza di fede con percorsi ecumenici di ascolto e commento della Parola di Dio in modo da condividere tradizioni esegetiche e formulazioni dottrinali, affidando al Signore i tempi e i modi della realizzazione dell’unità visibile della Chiesa”. Si sottolinea inoltre che il cammino ecumenico deve comprendere anche la testimonianza di amore e aiuto verso i poveri, in particolare verso i migranti che fuggono da guerre e calamità naturali, perché “rafforzare l’amicizia nella fraternità [...] ci aiuterà a favorire una riconciliazione

delle memorie in grado di sostenere cattolici e luterani nell’annuncio e nella testimonianza della Parola di Dio nella società contemporanea”.

Questo numero della rivista ospita anche - fra gli altri - due interessanti saggi: quello di Giovanni Cereti (dal titolo “Un tempo veramente nuovo. La Chiesa Cattolica e il 500° anniversario della Riforma” alla III Giornata di studio dell’Associazione Italiana Docenti di Ecumenismo, tenutasi nel 2017,) e quello di Heiner Bludau, decano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia (dal titolo “Per una commemorazione comune dei 500 anni della Riforma di Martin Lutero”, comunicazione al convegno *Ecumenismo con le Chiese della Riforma*, tenutosi a Istanbul nel 2017). Il primo riflette sull’evento della celebrazione comune fra cattolici e luterani dell’anniversario della Riforma, un evento che segna “un tempo veramente nuovo”, anche perché si è affermata in tutto il mondo cristiano una “ecclesiologia di comunione”, ossia la convinzione che “la Chiesa di Cristo debba essere riconosciuta come una comunione [...] di fede, di vita e di missione, comunione che si realizza a tutti i livelli e che consente pertanto di sentirsi già in una certa comunione gli uni con gli altri”. A questa novità va aggiunto anche il “tempo nuovo” che si sta aprendo per l’ecumenismo della Chiesa cattolica dopo l’elezione al soglio pontificio di papa Francesco, che con le sue parole e soprattutto con i suoi gesti ha dato una forte accelerazione al movimento per l’unità dei cristiani. In questa direzione vanno anche, secondo Cereti, le riforme che si stanno avviando all’interno della Chiesa cattolica, perché sono segno di una volontà di riforma permanente della Chiesa.

Il secondo contributo, dopo aver presentato sommariamente la storia della presenza della Chiesa Luterana in Italia e aver ricapitolato alcuni altri momenti delle celebrazioni internazionali per l’anniversario della Riforma, individua il filo rosso di questo anniversario nel fatto che per la prima volta esso viene celebrato non solamente con le altre chiese protestanti, ma soprattutto insieme con la Chiesa cattolica: si tratta, a suo giudizio, “davvero di una nuova dimensione”, che si rispecchia in molti eventi, fra i quali certamente il viaggio del Papa a Lund. In conclusione Bludau, constatando questa nuova “primavera dell’ecumenismo”, ammette che essa alimenta un sogno, che egli vuole continuare a sognare: “un cristianesimo unito e aperto che testimonia il Signore Gesù Cristo a tutti coloro che ne hanno bisogno e che non si prodiga in delimitazioni. Un cristianesimo che permetta diversi stili di vita e di fede sotto un tetto comune. Un cristianesimo, nel quale sia possibile vivere la teologia luterana e vivere nello stesso tempo la comunione con tutti gli altri cristiani nell’eucaristia”. Accanto a questi due saggi, il numero ne contiene altri dedicati all’anniversario, compresa la cronaca delle Giornate di studio *Cosa ci ha lasciato Lutero?* organizzate dall’Ufficio Nazionale per l’ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI e dalla Chiesa Evangelica Luterana in Italia nell’ottobre del 2017.

In questo modo, il panorama dei contenuti proposti dalle diverse occasioni di celebrazione dell’anniversario della Riforma, già delineato da altre testate, viene ulteriormente arricchito.

Marco Da Ponte



**Tutti i numeri arretrati della rivista sono scaricabili  
in formato pdf dal nostro sito alla pagina  
<http://www.centropattaro.it/rivista-appunti-di-teologia/archivio-rivista>**

**Sono disponibili anche un indice per autore e un indice tematico.**

**A tutti i nostri lettori, a tutti i nostri amici**

**Come sapete, per poter continuare la pubblicazione  
della nostra rivista “Appunti di teologia”, arrivata ormai al 31° anno di vita!,  
abbiamo chiesto il vostro aiuto, pregandovi di sottoscrivere un abbonamento.**

**La nostra speranza era che in questo modo la rivista potesse “autofinanziarsi”,  
ossia che gli abbonamenti coprissero gran parte delle spese di stampa e spedizione.  
Purtroppo, gli abbonamenti ricevuti (circa 70 fra ordinari, sostenitori e benefattori)  
non hanno raggiunto il numero che ci aspettavamo:  
per garantire il nostro obiettivo ne servirebbero il doppio!**

**Chiediamo perciò agli amici che non lo hanno ancora fatto di sottoscrivere  
un abbonamento e preghiamo tutti di invitare altri amici a farlo.**

**Ci auguriamo che entro la fine dell’anno possa essere raggiunta  
la quota di 150 abbonamenti!**

**La quote sono le seguenti:**

**Ordinario Euro 20,00**

**Sostenitore Euro 50,00**

**Benefattore Euro 100,00**

# APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXXI, n. 2 Aprile-Giugno 2018 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
UN TRAGUARDO IMPORTANTE  
PER LA BIBLIOTECA



\_\_\_\_\_ pag. 2  
LE PRIME TRADIZIONI  
SULL'APOSTOLO PAOLO (2ª parte)  
*Maurizio Girolami*



\_\_\_\_\_ pag. 4  
DA BETLEMME AL GIORDANO  
I VANGELI DELL'INFANZIA NELLE OPERE  
DELLA CHIESA DI SANTO STEFANO  
A VENEZIA (2ª parte)  
*Ester Brunet*

COME UNO SPECCHIO LUCENTE:  
L'ESILIO DI DANTE  
E LA CONSISSIONE UMANA  
*Giuseppe Goisis*



\_\_\_\_\_ pag. 13  
PROPOSTE DI LETTURA  
*Marco Da Ponte*

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.  
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:  
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia  
oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243  
presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

*Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 18 giugno 2018.*

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

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

Direttore  
*Marco Da Ponte*

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

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
San Marco, 2760  
30124 Venezia  
Tel. e fax 041 52.38.673  
E-mail: [segreteria@centropattaro.it](mailto:segreteria@centropattaro.it)  
[www.centropattaro.it](http://www.centropattaro.it)

Impaginazione & stampa:  
D'ESTE Grafica & Stampa  
Cannaregio, 5104/b - Venezia  
Tel. 041 528.56.67  
Fax 041 244.77.38  
E-mail: [info@grafichedeste.it](mailto:info@grafichedeste.it)