

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 XIII - n. 1 - Gennaio-Marzo 2000 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



MIHI NON LICET MILITARE QUIA CHRISTIANUS SUM*

I CRISTIANI E LA GUERRA NEI PRIMI SECOLI

Remo Cacitti

Nell'esame dell'atteggiamento paleocristiano nei confronti della guerra emergono sostanzialmente due tendenze di fondo tra loro cronologicamente successive e assiologicamente contrapposte: l'una radicalmente orientata al ripudio assoluto della guerra, che si spinge a contestare perfino l'uso della legittima difesa; l'altra orientata ad ammettere, disciplinandolo, l'esercizio della forza. La linea di discriminazione interseca esattamente la politica religiosa di Costantino il Grande, così come si viene formulando fra il c.d. Editto di Milano (313) e la stesura dei due panegirici della figura dell'imperatore da parte del vescovo Eusebio di Cesarea, negli anni Trenta di quello stesso secolo (*Vita e Laus Constantini*). Si tratta di un'intersezione decisiva nella storia non solo della spiritualità, ma, più generalmente, della dottrina e della morale cristiane, intersezione che giunge a coinvolgere ad esempio, per la questione che qui ci interessa, il medesimo autore all'interno, sostanzialmente, della stessa opera: nelle *Divinae Institutiones*, opera scritta allo spirare della grande persecuzione diocleziana dei primi anni del IV secolo, Lattanzio ribadisce, in coerente linea con la precedente tradizione, che al cristiano non è lecito prestare il servizio militare neppure per quei compiti ausiliari che l'esercito romano poteva riservare ai suoi soldati (VI,20,16).

Di lì a pochi anni, ma comunque dopo il 313, epitomando la sua precedente opera, l'Apologista giunge ad ammettere che, almeno se combattuta a favore della patria, la guerra *bonum est* (*Epitome* 56,4).

Si dovrebbero allora proporre tre obiettivi a quest'indagine, da sottoporre alla comune riflessione: 1. dare esemplarmente ragione della prima tendenza, cercando di enucleare i motivi teologici, pareneticamente e moralmente attestati, che hanno fondato quella concorde e costante scelta di rifiuto assoluto della guerra; 2. valutare le ragioni, sempre sotto il profilo religioso e teologico, dell'inversione di questa prima tendenza nella politica religiosa di

Costantino e nella teologia politica di Eusebio; 3. segnalare alcuni esiti complessivi di questa rivoluzione (intesa in senso astronomico) fra IV e V secolo. Ragioni di spazio obbligano tuttavia a limitare la trattazione soltanto al primo obiettivo, cercando di soddisfare la minimale esigenza di indicare, ove possibile, alcune linee di tendenza che portano alle soglie delle diversa epoca costantiniana.

Natura delle fonti

Sotto il profilo metodologico, è di capitale importanza rilevare immediatamente che quanto accomuna le diverse fonti disponibili per una ricostruzione dell'atteggiamento paleocristiano di fronte alla guerra e alle scelte che essa implica (*in primis* il servizio militare) è il carattere oggi diremmo estemporaneo di quelle valutazioni e di quelle scelte. A mia conoscenza, manca fino a tutto il IV secolo una trattazione specifica sul tema, che viene svolto piuttosto in risposta a sollecitazioni concrete, vuoi all'interno di una più articolata riflessione sulla problematica fede/storia, cristiani/mondo, vuoi nel drammatico svolgimento processuale di questo confronto tra le istanze della fede e le dinamiche della storia. Non a caso, il dibattito si fa acceso anche presso i cristiani nel momento in cui, sullo spirare del II secolo, più urgenti e drammatiche si fanno nell'impero romano le questioni della sicurezza interna ed esterna: il primo a segnalare la disaffezione cristiana per la guerra è appunto Celso, che scrive il suo *Alethes Logos* nel 177, all'indomani della prima e più profonda invasione dai tempi di Annibale, quasi quattro secoli prima: l'assedio di Aquileia da parte dei Quadi e dei Marcomanni dovette venir veramente inteso come il primo di quei rintocchi funebri che accompagneranno, come ha acutamente osservato il Dodds, la storia della compagine politica romana sino alla restaurazione diocleziano-costantiniana. Disponiamo di almeno tre tipi diversi di fonti, che cercheremo di far interagire al fine di costituire la trama su cui si

va tessendo l'ordito paleocristiano sulla guerra:

1. le trattazioni apologetiche, la produzione parenetica, l'elaborazione disciplinare, l'agiografia biografica che provengono da teologi e da vescovi, da Tertulliano (fine II-primi decenni del III sec.) al concilio di Arles (314), da Clemente Alessandrino alle singolari riprese canonistiche della *Traditio Apostolica* attribuita a Ippolito Romano (e siamo nello stesso torno di anni);

2. gli *Acta* e le *Passiones* dei martiri, soprattutto quelli in cui il tema del rifiuto del servizio militare assume particolare rilievo nel contesto dello scontro fra il martire e il giudice;

3. le polemiche intellettuali, le opinioni sociali correnti e la strumentazione giuridica di parte romana, estremamente significative per comprendere la recezione che il fenomeno cristiano ebbe, anche sotto quest'angolatura, nella società tardo-antica.

Per il secondo tipo di fonti utilizzate, occorre tenere ben presente come, nel cristianesimo primitivo, *Acta* e *Passiones* svolgessero un preciso ruolo liturgico, innervandosi al centro della vita cristiana e a un'altezza molto prossima a quella della proclamazione della Parola. Ciò impone allo storico di riconoscere la peculiarità di queste fonti, che non possono venir allora semplicemente allineate accanto alle altre, ma vanno considerate per il ruolo normativo che svolsero nel processo di *aedificatio ecclesiae* paleocristiano.

Le ragioni del ripudio della guerra

Il 12 marzo 295 a Teveste, in Numidia, si svolge un processo in cui è sostanzialmente imputato Massimiliano, un ragazzo di ventun anni, figlio dell'esattore militare Fabio Vittore. Si tratta di una recluta, *tiro*, che, all'atto dell'arruolamento, deve aver opposto all'autorità militare un netto rifiuto, motivato da istanze religiose, tanto da venir deferito al cospetto dello stesso proconsole d'Africa, Dione, nipote o pronipote del celebre storico Cassio. Lo svolgimento processuale risente di una ambiguità che è nella situazione stessa: mentre il magistrato tende, almeno in prima battuta, a condurre l'inchiesta come se si trattasse di una sorta di consiglio di leva, in cui ciò che importa stabilire è l'attitudine fisica del coscritto all'arruolamento, Massimiliano, al contrario, innesta subito il suo rifiuto a prestare il servizio militare sul tronco inflessibile della contrapposizione fra cristiano e mondo. Richiesto di declinare le generalità: *Quis vocaris?*, risponde: *Quid vis scire nomen meum? Mihi non licet militare, quia christianus sum*, perché vuoi sapere il mio nome? Io non posso servire nell'esercito, perché sono cristiano".

Quid vis scire nomen meum?

Il confronto con numerosi analoghi rifiuti nei resoconti dei processi anticristiani ci obbliga a non considerare casuale o singolare l'atteggiamento di Massimiliano. Centovent'anni prima, nel feroce *pogrom* che aveva bagnato di sangue cristiano le arene di Lione e di Vienna, in Gallia, i carnefici tentano di strappare di bocca a una delle vittime, Santo, *ton me deonton*, qualcosa di sconveniente; ma quegli - testimonia il redattore della lettera enciclica che partecipa alle chiese d'Asia e di Frigia i tragici eventi delle due comunità galle - fece loro fronte con tale fermezza «da non aprire bocca neanche per dire il proprio nome (*onoma*), la propria stirpe (*ethnos*), la città (*polis*) d'onde veniva, se

fosse schiavo (*doulos*) o libero (*eleutheros*). Qualsiasi cosa gli fosse richiesta rispondeva in lingua latina: "Sono cristiano". Questo egli dichiarava invariabilmente al posto del nome (*anti onomatos*), al posto della stirpe (*anti ethnous*) al posto della cittadinanza (*anti poleos*), al posto di tutto (*anti pantos*)». Alla richiesta d'identificazione tramite le coordinate storico-politiche del *saeculum* - nome, nazionalità, cittadinanza, ruolo sociale - Santo oppone, come sinteticamente ripeterà Massimiliano, la sua professione di fede, che deve venir allora letta come la coscienza critica di una radicale ed assoluta alterità del cristiano rispetto al mondo. Il contenuto di quella fede assume esplicitamente - come avremo modo anche in seguito di documentare - il Regno di Dio quale termine di comparazione. Esso viene concepito come una realtà storica, frutto promesso nei tempi escatologici ai credenti, che implica un giudizio sul secolo presente, vale a dire sull'intera creazione così com'è stata contraffatta dall'intervento di Satana e dei suoi agenti. E proprio l'opposizione metaforica fra queste due signorie, quella di Cristo sul Regno e quella di Satana sul Mondo, determina la formulazione di una concreta opposizione Regno/Mondo (e dunque cristiani/società) letta come contrasto escatologico tra due vie, due città, l'anima (o lo spirito) e il corpo (o la carne). Questa spiritualità, già ben attestata nel *kerygma* neotestamentario, si orchestra su moduli culturali giudeo-cristiani, facendo scorrere nel solco tracciato dalla nuova fede la linfa originaria dell'apocalittica tardo-giudaica. Il cristiano è chiamato a vivere una situazione paradossale, in cui la dimensione storica si configura come estraneità pellegrina dalla quale muovere - accettandone tuttavia ogni contraddittorietà - per acquistare, tramite il martirio, la vera cittadinanza celeste: attraverso la secessione dal *saeculum* (1 Pe 2,11) si consegue l'autentico statuto politico, quello del *Regnum* (Eph 2,19). L'archetipo, per il cristiano, è costituito dal patriarca Abramo, il quale *per la fede* è divenuto cittadino del cielo (Hebr 11,10). Nel confronto Abramo/Ulisse, R. Cantalamessa ha sapientemente letto il senso profondo di questa opposizione: "Abramo e Ulisse sono gli eroi di due mondi spirituali profondamente diversi. Ulisse è uscito dalla patria e anela a ritornare alla patria; morirebbe (...); pur di vedere da lontano anche solo il fumo levarsi dai suoi camini (Od I,58). Abramo è uscito dalla patria per cercarne un'altra, perciò egli non ritornò più a Ur dei Caldei (...) per Ulisse la patria è 'indietro'; per Abramo è 'in avanti'. Il primo è l'uomo dell'eterno ritorno; il secondo l'uomo dell'escatologia".

Habeo signum Christi

Il senso di questa contrapposizione si esplicita anche nell'atteggiamento di Massimiliano davanti a Dione che lo esorta a prendere il distintivo militare, il *signaculum* (2,4): "Non accetto il distintivo di questo mondo (*signaculum saeculi*); se me lo farai indossare, lo spezzerò, perché non ho i requisiti per portarlo. Io sono cristiano; non mi è lecito portare un pezzo di piombo al collo dopo aver accolto il distintivo salvifico (*signum salutare*) del mio Gesù Cristo, figlio del Dio vivo, che tu non conosci, che è morto per la vita del mondo, che Dio ha consegnato per i nostri peccati; è lui che noi tutti cristiani serviamo, lui che seguiamo come principe di vita e datore di salvezza" (2,6). Anche senza l'interpolazione redazionale che, con ogni verosimiglianza,

ha amplificato la professione di fede del giovane esplicitandone l'articolo cristologico, la semplice contrapposizione massimiliana fra *signaculum e signum salutare* ci fa avvertiti che la prima ragione del ripudio del coscritto poggia su solide basi sacramentali. Il servizio militare è legittimamente concepito come un'abiura dal giuramento battesimale, una vera e propria apostasia dalla fede. Quello che sorprende notare è come il giudice recepisca pienamente questa posizione, corrispondendole con analogo anche se opposto linguaggio: la sentenza capitale, infatti, viene motivata dalla circostanza che il coscritto, *indevoto animo*, ha rifiutato il *sacramentum militiae* (3,1). Pur rammaricandoci di non poter procedere, per ragioni di tempo, a un accurato esame lessicale dei termini qui in gioco, non è tuttavia possibile esentarsi dalla constatazione che siamo in presenza di un linguaggio squisitamente religioso, che di lì a pochi anni ricorrerà, ad esempio, nella *Passio* del centurione Marcello, il quale, in Africa piuttosto che nelle Asturie, getta a terra (*proiceres*), insieme con lo scudo, la spada e il tralcio di vite simbolo del suo grado, anche il *sacramentum*. Nel motivare la sentenza capitale, Agricolo esplicitamente menziona il fatto che Marcello *ablaturum publice sacramentum polluit*, ha contaminato, rinnegandolo pubblicamente, il giuramento. È interessante notare che ciò si costituisce presso l'autorità romana come un delitto prioritariamente religioso, che termini come *indevoto animo* o, nella *Passio Marcelli*, *verba furiis plena*, rendono con tutta evidenza. Ma la struttura stessa del potere romano attiva politicamente questo reato, nella misura in cui l'abiura dalla religione ufficiale altro non può rappresentare che un attentato contro le istituzioni che dalla religione traggono legittimità e consenso. A solo titolo di confronto, si può esaminare la sentenza capitale contro Cipriano di Cartagine (258): le accuse mosse contro il vescovo in nulla si discostano da quelle contro i militari, in una sorprendente - almeno per la nostra sensibilità - commistione fra linguaggio religioso (*sacrilega mente, inimicum diis romanis et religionibus sacris, sacra temporum, cerimonias percolendas, bonam mentem, sacrilega contumacia*) e linguaggio politico (*nefariae conspirationis, nequissimi criminis auctor et signifer, hostili more, scelere*). A porre la questione del rifiuto del servizio militare nell'ambito delle scelte dogmatiche è per altro l'intera tradizione cristiana: *Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari* (Contrastano tra loro il giuramento prestato a Dio e quello prestato all'uomo, l'insegna di Cristo e l'insegna del diavolo, gli accampamenti della luce e gli accampamenti delle tenebre: la stessa anima non ne può servire due, Dio e Cesare). Così Tertulliano (*De idolatria* 19,2) icasticamente riassume la natura sacramentale dell'opposizione, che, con una significativa variante del testo sinottico (*Mt* 6,24 e *Lc* 16,13) che riporta *mammona*, si risolve in un contrasto diretto fra Dio e Cesare, la politica e la fede, la storia e l'escatologia. Argomentare genericamente su un'istanza anti-idolatrca non pare davvero sufficiente, se il discorso non implica la piena consapevolezza che l'idolatria rappresentava tutto ciò cui, nella professione battesimale, il convertito rinunciava, le *pompae diaboli* che caratterizzano le più arcaiche formule liturgiche. Nella tematizzazione del concetto di *militia Christi* - attestato fin

dalla *I Clementis* (fine I sec.) - si concentra il significato teologico del no paleocristiano alla guerra, poiché il battesimo richiede al catecumeno un impegno sacramentale - al cui rigore per analogia può essere confrontato il *sacramentum militiae* - che ha per contenuto esattamente la radicale opposizione a quei valori che costituiscono il fondamento della vita militare. È ben per questo che Tertulliano osa, parafrasando la Scrittura, sostituire Cesare a mammona, proprio perché è persuaso di esplicitare il senso di quel dualismo sinottico rigorizzandolo all'apice supremo. La rilevanza della motivazione sacramentale è tale da produrre, come si è accennato, un vero e proprio linguaggio tecnico-militare atto ad esprimere la situazione cristiana come *militia* prestata indefettibilmente a Dio. Ciò produce addirittura la più arcaica formulazione, a mia conoscenza, della teoria cristiana della guerra giusta, che nelle *Omellie su Giosuè* Origene definisce quella combattuta, al seguito di Gesù, contro le potenze demoniache, i peccati e i vizi (12,1; 15,1; 8,7). Mi si consenta soltanto, impossibilitato a svolgere per intero la trattazione, di ricordare come questa esegesi allegorica - che nel III secolo poteva ben funzionare anche come replica alle contestazioni sul disimpegno cristiano dal mondo (e così Origene stesso l'utilizza nella tardiva risposta a Celso) - disveli tutta la sua pericolosità nel momento in cui, mutate le circostanze, un imperatore riterrà, su consiglio di numerosi e dotti vescovi, di essere il Vicario di Gesù: ecco allora che i nemici storici di questi saranno identificati con le potenze demoniache, i peccati e i vizi e la *militia* cristiana non potrà che rivolgere le proprie armi contro costoro, in un combattimento che dalle altezze spirituali ed ascetiche precipita su innumerevoli, terrestri campi di battaglia.

Non possum malefacere

Di fronte a questa asserzione di Massimiliano (1,3; 2,9), Dione pone esplicitamente la domanda: "*Qui militant, quid mali faciunt?*" (2,9). Il giovane non pare fornire una risposta diretta ("*Tu enim scis quae faciunt*", ibidem), ma il contesto redazionale, non meno che la parentesi di tutta la chiesa africana, dalla quale Massimiliano tanto strettamente dipende, ci consente d'intendere questo verbo nel senso tecnico di commettere violenza. Essendo questo uno degli aspetti più noti della posizione paleocristiana, mi limiterò a richiamarlo nei suoi punti nodali: *Apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere*, nella nostra fede appare più lecito venir uccisi che uccidere. È ancora una volta Tertulliano (*Apologeticum* 37,5) a stabilire icasticamente il principio generale al quale si attiene, senza eccezione alcuna, l'intera tradizione precostantiniana: sul fondamento biblico dei *praecepta* divini che interdicono la violenza e impongono l'amore per i nemici, si viene elaborando una durissima contestazione politica anti-romana, che soprattutto la tradizione africana orchestra su ogni registro disponibile. "Osserva le strade sbarrate dai banditi, i mari bloccati dai pirati e disseminate ovunque le guerre che suscitano orrore per il sangue delle opposte schiere. La terra stilla di sangue fraterno: l'omicidio allora è chiamato delitto quando è commesso da un individuo, è considerato invece atto di valore quando si esercita per ordine dello stato. Non la considerazione dell'innocenza, ma l'enormità della ferocia rende impuniti i delitti": la sbigottita reazione di Cipriano (*Ad Donatum* 6), da poco convertito, di fronte a una società

che da decenni si sta trascinando in una convulsa anarchia militare mi pare tuttavia possedere una forza che trascende la contingenza, attestandosi sui principi fondamentali della non violenza, del ripudio della guerra e della libertà di coscienza. Già Tertulliano (*Apologeticum* 4,13) aveva ricordato ai suoi interlocutori pagani che non è sufficiente motivare la violenza in quanto prescritta e disciplinata dalla legge: “Non basta che la legge trovi in se stessa la convinzione della propria giustizia; devono esser convinti anche coloro dai quali essa attende di venir rispettata. Al contrario, una legge è sospetta, se non vuol essere esaminata; ingiusta, se la si impone senza tale esame”. È questo lo stesso foro a cui si appella Massimiliano quando, richiesto da Dione su chi l’avesse indotto al rifiuto del servizio militare, risponde: “*Animus meus et is, qui me vocavit*” (2,2). La risposta merita una grande attenzione non soltanto perché introduce, a mia conoscenza per la prima volta, il principio dell’obiezione di coscienza, ma anche perché stabilisce un rapporto fra Dio e la coscienza umana che non può venir disciplinato dallo stato. E anche questa è una novità assoluta rispetto alla religione classica, incaricata appunto di tale controllo a servizio dello stato; ecco perché le sentenze capitali contro i cristiani fanno abitualmente esplicito riferimento al reato di diserzione: non solo dagli accampamenti si può infatti fuggire, ma anche dalla società, con il rifiuto di accettarne le regole. Tertulliano (*ibidem*, 6-7) lo rammenta in un passo famoso: “Avremmo potuto senz’armi e senza ribellione, ma solamente allontanandoci da voi, combattervi con un’odiosa separazione. Se infatti con una tale moltitudine ci fossimo staccati da voi per andarcene in qualche remoto angolo del mondo, una così grave perdita di cittadini, qualunque essi fossero, avrebbe coperto di vergogna il vostro impero, l’avrebbe anzi ben punito abbandonandolo a se stesso. Senza dubbio vi sareste spaventati di fronte alla vostra solitudine, al silenzio di ogni cosa, a una sorta di sbigottimento quasi la terra fosse morta; invano vi sareste domandati su chi governare: vi sarebbero rimasti più nemici che cittadini”.

Conquirendum an in totum Christianis militia conveniat

La questione morale sulla liceità del servizio militare per i cristiani è suscitata dallo stesso Tertulliano nel *pamphlet* che, nel 211, scrive in favore di un soldato che si era presentato per ricevere il *donativum* senza cingersi il capo della prescritta corona, che teneva invece neghittosamente in mano. L’evidente significato polemico del gesto, che denuncia apertamente come cristiano il militare subito arrestato, provoca per altro sconcerto tra i commilitoni correligionari, che mormorano come un tale incidente possa rischiare di comprometterli proprio mentre stavano godendo di un lungo e favorevole periodo di pace religiosa, in ciò fuorviati dai loro stessi pastori, *in pace leones et in proelio cervos!* (*De Corona* 1,1-5). La risposta di Tertulliano è decisa e rigorosa, per quanto opportunamente articolata: un ricco *dossier* biblico (*ibidem* 11, 1-3) serve all’apologista per testimoniare l’assoluta contrapposizione tra la fede cristiana assunta nel sacramento battesimale e il *sacramentum militiae*. Più che insistere sui singoli aspetti di questa contrapposizione, che concernono però ogni minuto atto della vita militare, Tertulliano giunge piuttosto alla vera radice della questione: *Ipsium de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est*

(*ibidem* 11,4), il vero peccato consiste nel disertare dall’esercito della luce a quello delle tenebre. Riemerge insomma, potente, la motivazione sacramentale anti-idolatrice, cioè prioritariamente teologica, che già abbiamo esaminato sopra, la quale costituisce la cornice generale entro la quale situare poi tanto la parinesi quanto la disciplina ecclesiastiche. E appunto in questo contesto, Tertulliano passa a esaminare il caso, che doveva essere piuttosto frequente, di un soldato che al cristianesimo si converte durante il servizio: *alia condicio est*, afferma citando *Lc* 3,14 (la risposta del Battista al “che fare” di alcuni soldati che si erano accostati al suo battesimo: “non fate violenza e non estorcete niente a nessuno, contentatevi delle vostre paghe”) e gli episodi neotestamentari che hanno per protagonisti dei centurioni *fidelissimi*, ricchissimi di fede (cfr. *Mt* 8,5 ss. - *Lc* 7,2 ss; *Mt* 27,54; *Act* 10). In questo caso, afferma il Nostro, si danno tre possibilità: o l’immediata diserzione (*deserendum statim sit*), o un minuzioso processo di obiezione al fine di non peccare (*omnibus modis cavillandum, ne quid adversus Dominum committatur*), o, infine, il martirio (*novissime perpetiendum pro Deo*) (*ibidem*). Ma la concessione pare più teorica che reale: intervenendo sullo stesso tema nel *De Idolatria*, forse coevo (se non addirittura anteriore) al *De Corona*, Tertulliano pone la questione se un soldato anche subalterno, pur vincolato all’obbligo di non uccidere neppure in esecuzione di sentenze capitali, possa ricevere il battesimo (19,1): *Non convenit*, poiché le stesse deroghe che pure aveva ricordato sopra sono state annullate dalla parola di Gesù che, disarmando Pietro (*Mt* 26,52), *omnem postea militem(...)* *discinxit*, ha tolto la divisa a ogni soldato. Circa negli stessi anni, in Egitto piuttosto che a Roma, la *Traditio Apostolica* - opera che gran parte della critica attribuisce al grande presbitero Ippolito (ca. 220) e che rappresenta una delle più arcaiche collezioni di testi normativi, sia in ambito liturgico sia in ambito disciplinare - muovendo dalle stesse premesse sacramentali, giunge alle stesse conclusioni morali: “Un soldato subalterno non ucciderà un uomo. Se viene comandato di farlo, non deve eseguire l’ordine e non presterà neppure il giuramento. Se non intende conformarsi, venga scomunicato. Coloro che ricoprono un incarico con potere di vita e di morte (*qui habet potestatem gladii*) non meno che i magistrati urbani con diritto alla porpora si dimettano o vengano scomunicati. Il catecumeno o il battezzato che vogliono farsi soldati vengano scomunicati, poiché hanno disprezzato Dio” (16). La motivazione finale della scomunica dà ragione del dualismo escatologico sul quale si fonda tanto il ripudio della violenza quanto, con analogia se non maggiore severità, la rinuncia a ogni inserimento in una società che è schierata sotto le insegne dell’Anticristo. L’irruzione della c.d. “conversione di Costantino”, che per i primi decenni del IV secolo poté far pensare davvero che le promesse millenariste si fossero storicamente realizzate nella sala del trono dell’imperatore, provocherà anche in quest’ambito una vera e propria inversione di tendenza, più radicale in Occidente rispetto a quell’Oriente che ben più a lungo aveva sperimentato se non la ferocia, la polimorfia della persecuzione: il canone III del concilio di Arles, nel 314, sospende dalla comunione coloro che *arma proiciunt in pace*, disertano in tempo di pace. Se indubbiamente è stato mosso il primo passo verso il riconoscimento di una funzione dell’esercito

accettabile nell'organizzazione di uno stato che si è fatto, almeno al vertice e almeno formalmente, cristiano. giova sottolineare che comunque, anche in questa nuova situazione, il problema della violenza continua a suscitare resistenze e perplessità, tanto che il concilio tace sui disertori in campo di battaglia. Simili a cani che masticano il loro vomito (cfr. *Prov* 26,11) definisce il Concilio di Nicea (325) coloro che, avendo abbandonato l'esercito *per gratiam*, riprendono il servizio militare (can. XII): neppure il costantinopolitano Vicario del Verbo, Costantino, può dunque rovesciare senza resistenze un orientamento che è stato patrimonio univoco, comune e diuturno della grande chiesa.

Cum centenario numero te suscipiam

Ritornando al testo da cui abbiamo preso le mosse, gli *Acta Maximiliani*, tento di porre all'attenzione un ultimo segmento della ricerca, che mi pare possa ben scandire il tempo di una conclusione, per quanto parziale e provvisoria. Nell'appendice agiografica che descrive gli ultimi istanti di vita, l'esecuzione e la sepoltura del martire (capitolo che comunque fa parte integrante del testo liturgico attraverso cui noi oggi possiamo conoscere questo processo), Massimiliano si rivolge al padre manifestando la speranza *cum centenario numero te suscipiam* (3,3), di poterlo accogliere nel coro dei martiri, come in genere il passo viene tradotto. *Il centenarius numerus* fa indubbiamente riferimento a *Lc* 8,8, dove quella cifra indica il frutto massimo che viene reso dalla semente caduta su buon terreno. Ora, l'esegesi cristiana antica ha sempre letto quel numero evangelico come il simbolo del premio escatologico più alto riservato al massimo grado di perfezione della vita, il martirio appunto: a questo tipo di esegesi si conforma uno dei più arcaici testi della letteratura latina cristiana d'Africa, il pre-tertulliano sermone *De centesima, sexagesima, tricesima* e, sulla scia, tanto Tertulliano quanto Cipriano.

Ma, in tutta la tradizione sinottica, *centuplum* indica anche la ricompensa promessa a chi, per seguire Cristo, tutto abbandona (*Mc* 10,30 par): o meglio, stando a quel testo biblico, la ricompensa viene stabilita in due tempi: *in isto tempore* si ottiene il centuplo di ciò che si è abbandonato, *in saeculo venturo* si ottiene la vita eterna. Già nel *kerygma* neotestamentario, dunque, sussiste un'importante scansione nella retribuzione divina, che si attua anche storicamente (è il significato di *in isto tempore*). Ora, la chiesa africana - cui Massimiliano, come si accennava, impronta talora anche verbalmente la sua testimonianza - ha costantemente letto, fino ad Agostino almeno parzialmente incluso, quella pericope evangelica in un senso decisamente millenarista: la prima ricompensa viene da Dio elargita nei tempi del Regno di Cristo che s'inaugurano - e qui il *testimonium* biblico è il libro dell'*Apocalisse* - al momento della prima resurrezione, quella dei martiri, che per mille anni saranno correggenti con Cristo del Suo Regno. Non credo si possa escludere, dal nostro testo, la risonanza di una simile ermeneutica, tanto cara per altro a quel Cipriano ai cui piedi il nostro martire verrà infine sepolto (*ibidem*, 4). Ciò può forse aiutarci a comprendere meglio il valore di quella radicale opposizione fra *castra tenebrarum* e *castra lucis*, fra il *sacramentum salutare* e il *sacramentum militiae*: quelle che noi oggi possiamo rilevare come coppie di contrari metaforici avevano al tempo della loro formulazione un ben diverso rilievo, essendo chiamate a svolgere il ruolo di indicatori di due realtà entrambi storicamente presenti e attive: quella di un *saeculum* che, in un parossistico ed estremo sussulto, recita le sue ultime battute sul palcoscenico della storia e quella di un Regno che, tramite l'esercito del Cristo risorto, sta sullo stesso palcoscenico ponendo il suo millenario quartiere (cfr. *I Cor* 7,29-30).

* Testo della relazione tenuta al Centro Pattaro il 14 ottobre 2000.

SAGGI



RILETTURA BIBLICA DELLA "PASSIONE" DI PIETRO METASTASIO*

Bruno Bertoli

Il vangelo di riferimento

Il Metastasio nel suo oratorio rivisita la passione di Gesù secondo un modulo di lettura dei vangeli che si rifà al *Diatessaron* di Taziano. Quest'opera, scritta dal discepolo di Giustino martire nella seconda metà del II secolo riportava "To dià ton tessàron euanghelion", il vangelo tratto dai quattro vangeli: una sintesi che ebbe al suo tempo una larga fortuna e in certe regioni orientali giunse a soppiantare i quattro vangeli anche nella liturgia, facendo perdere il peculiare messaggio che ciascuno di essi trasmette. Pur dopo la condanna da parte delle autorità ecclesiastiche, il *Diatessaron* venne imitato dalle "armonie" con cui si voleva presentare una ragionata vita di Gesù, componendo in un racconto unitario i dati, diversi e talora apparentemente o realmente contraddittori, offerti dai singoli vangeli. Anche l'oratorio di Metastasio risente di questa tradizione cui ricorrevano solitamente le prediche e i libri di devozione in Italia e, in genere, nel mondo cattolico. Diverse, si sa, le *Passioni* tedesche che precedettero e seguirono l'opera metastasiana. Esse, quanto al testo-base,

adottarono quello evangelico nella sua originalità: Schutz, ad esempio, aveva già composto quattro *Passioni*, ciascuna secondo ciascuno dei quattro evangelisti. Ovviamente in Germania non si poteva non risentire del clima religioso e culturale prodotto dalla Riforma protestante: il rispetto del principio *sola Scriptura* e la consuetudine bisecolare di celebrare le liturgie nella lingua nazionale conducevano i compositori tedeschi su strade diverse da quelle che seguirono gli autori italiani, anche da quella percorsa da Metastasio che, pure, più di altri, si ispira con attenzione e spesso con rigorosa fedeltà ai testi evangelici.

Metastasio cita a pie' di pagina i passi del vangelo cui si riferisce, lasciandosi, però, guidare dal criterio di armonizzare tra loro i quattro libri. Anche Bach, del resto, integra nei recitativi il testo del vangelo secondo Giovanni con una citazione del vangelo di Matteo. Metastasio, però, non integra, ma fonde. Tuttavia non è, la sua, una perfetta fusione dei quattro vangeli. Vengono fusi certi elementi peculiari dei vangeli di Marco, Luca e Giovanni e immessi nel racconto di Matteo: perdono, quindi, la propria origina-

lità e parlano con la cultura e la teologia di Matteo. Anche in questo, Metastasio rimane legato alla tradizione cattolica che, avendo privilegiato per la sua chiarezza didattica il vangelo di Matteo nelle celebrazioni liturgiche, portò a leggere nella sua prospettiva gli altri vangeli e, addirittura, a interpretare in senso "sinottico" il quarto vangelo che, invece, per la tradizione da cui deriva e per il messaggio che comunica, ha una sua peculiare originalità.

Nell'oratorio di Metastasio appaiono in nota anche riferimenti patristici: egli, almeno in parte, li leggeva nei commentari biblici in uso nel suo tempo - la *Glossa Ordinaria* con le postille del francescano trecentesco Nicola da Lira, i tomi di Cornelio a Lapide (del Seicento) e di Calmet (primo Settecento), citati in vari oratori - ma si preoccupava di risalire alla fonte per controllare ed eventualmente precisare.

I personaggi dell'oratorio

Fedele al principio aristotelico delle tre unità, che - come è noto - egli avrebbe più tardi criticato, il Metastasio nell'oratorio della Passione restringe con geniale sintesi l'azione all'incontro di alcuni discepoli in un luogo indeterminato, privo di riferimenti evangelici, in un tempo nel quale i vangeli non collocano alcun evento. È il tardo pomeriggio della vigilia del sabato santo, che sarebbe cominciato con il tramonto del sole. E prima che iniziasse il sabato i quattro vangeli concordano nel collocare la sepoltura di Gesù. L'oratorio si apre con l'accento ai segni che ne avevano accompagnato la morte all'ora nona; e indugia, poi, sino alla fine, nel breve intervallo fra la sua sepoltura e l'inizio del riposo sabbatico.

Nel tempo immobile di un immaginario lunghissimo tramonto, Metastasio fa risonare le voci di quattro personaggi e di un coro costituito da innominati discepoli.

Dei quattro personaggi due sono gli apostoli Pietro e Giovanni: Pietro, menzionato in tutti i racconti evangelici della passione; Giovanni in nessuno: è la tradizione ecclesiastica che lo ravvisa nel Discepolo Amato del quarto vangelo.

Maddalena è appena nominata nei sinottici, mentre trova spazi più significativi nei celebri episodi dei capitoli 19 e 20 del quarto vangelo. Maria di Magdala divenne, però, nella tradizione la figura forse più romanzata. Probabilmente per l'influsso esercitato da Gregorio Magno, che aveva identificato in lei la prostituta di cui parla Luca 7. 36-50 e addirittura Maria di Betania, sorella di Marta e Lazzaro, l'iconografia e le *legendae* devote la dipinsero come la peccatrice pentita e infiammata di amore (più o meno spirituale) per Gesù. Al tempo del Metastasio se ne era abbastanza chiarita l'identità: il Calmet, pur con qualche iniziale incertezza, aveva definitivamente distinto Maria di Magdala da Maria di Betania e dalla "peccatrice" di Luca. E infatti nell'oratorio non si allude mai al tratto caratteristico tradizionale dell'unguento profumato con cui le due donne cosparsero i piedi di Gesù e che costituiva l'emblema iconografico della Maddalena. Il Metastasio la classifica soltanto come peccatrice pentita, seguendo l'esegesi consueta della menzione che ne aveva fatto Luca: Maria di Magdala, guarita da Gesù che l'aveva liberata da "sette demoni" (8, 2), in cui Gregorio Magno aveva ravvisato i sette vizi capitali. Gli esegeti del nostro tempo distinguono ulteriormente: affermano che l'invasamento demoniaco

non andrebbe confuso con lo stato di peccato. Più efficace, comunque, di ogni esegesi, almeno fino a che durò l'uso del latino nella liturgia, sarebbe riuscito per i predicatori e il pubblico acculturato il verso del "Dies irae": "Qui Mariam absolvisti", Tu che perdonasti Maria Maddalena.

Il quarto personaggio dell'oratorio è Giuseppe d'Arimatea, definito da Luca "uomo buono e giusto" (23, 50). Era membro del Sinedrio (Marco 15, 43), ma non si era associato alla deliberazione di condannare Gesù (Luca 23, 51) di cui era divenuto discepolo (Matteo 27, 57; Giovanni 19, 38), aspettando anch'egli il regno di Dio (Luca 23, 51). Fu lui a prendere l'iniziativa di chiedere a Pilato la facoltà di deporre Gesù dalla croce. Nell'oratorio non si accenna, nemmeno indirettamente, all'altro condiscipolo, Nicodemo, che, secondo il quarto vangelo, coadiuvò Giuseppe nell'opera pietosa della sepoltura (19, 39-42).

Nella prima parte dell'oratorio questi quattro protagonisti evocano altri personaggi dei racconti evangelici relativi alla passione. Appena citato è Pilato, "Preside ingiusto" (v. 61), mentre non si menzionano gli altri attori del processo a Gesù: Anna, su cui si sofferma il quarto vangelo; Caifa, su cui invece indugiano Matteo e Marco; ed Erode, menzionato da Luca. Più volte ricorrono nell'oratorio i soldati romani, presenti in tutti e quattro i vangeli. Ampio spazio (vv. 109-145) è riservato a Maria, la madre di Gesù - mentre l'unico vangelo a ricordarla sotto la croce è quello giovanneo -; silenzio, invece, sulle donne, pur citandosi in nota al v. 62 il tratto di Luca (23, 27-30) che le mostra piangenti sulla via del Calvario al passaggio di Gesù.

Non mancano nell'oratorio, ovviamente, gli ebrei. A prescindere dai richiami all'"ingrata Sionne" (v. 66) e a "Gerusalemme ingrata" (v. 85), a prescindere dalla predizione sul futuro tragico della città (vv. 210-232) e sulla colpa del "popolo infedel" (vv. 233-236), su cui torneremo più avanti, alla presenza fisica degli ebrei nel dramma della passione si accenna soltanto nella seconda parte dell'oratorio, a proposito della loro iniziativa di fare custodire la tomba di Gesù dai soldati (vv. 196-200), secondo il racconto di Matteo (27, 62-66).

Sempre nella seconda parte dell'oratorio sono richiamati episodi del ministero di Gesù (vv. 236-254) ed eventi della storia d'Israele (264-280), con precise citazioni dei testi biblici. Verso la conclusione si fa luce l'annuncio della resurrezione. Esso, però, risuona sulle labbra della Maddalena e di Giovanni (vv. 341-342): in aperta contraddizione con i testi evangelici che presentano i discepoli del tutto impreparati all'evento e addirittura increduli ai primi istanti delle apparizioni di Gesù. È una licenza poetica decisamente trasgressiva.

Pietro e i segni della natura

La *Passione* di Metastasio si apre con la voce di Pietro turbato e pentito, nel quale l'ascoltatore - secondo la finalità degli oratori cantati durante la settimana santa - è portato a identificarsi per dividerne il cammino di conversione.

Vi si esprime il doloroso smarrimento, sintetizzato da Matteo (26, 75b) nel *flevit amare*, "pianse amaramente". Vi si richiama "l'augel nunzio del di":

"Ogni augello che ascolto,
accusator dell'incostanza mia
l'augel nunzio del di parmi che sia" (vv. 10-12).

Nel vangelo di Matteo si legge: “E subito un gallo cantò. E Pietro si ricordò della parola di Gesù che aveva detto: ‘Prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte’” (26, 74b-75). Metastasio definisce il gallo “nunzio del dì”: è la traduzione di Origene - “*angelus diei*” - che Metastasio poteva leggere in Cornelio a Lapide, dove pure, con la menzione d’un passo di Lorenzo Giustiniani, vi era tradotto in parole - come invito al ravvedimento del lettore - il pianto amaro di Pietro: “Il gallo è simbolo della coscienza che al peccatore ripete: Perché, offendi Dio? e lo stimola al pentimento”.

Il vangelo di Luca, però, dice: “[...] un gallo cantò. Allora il Signore, voltatosi, guardò Pietro, e Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto: ‘Prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte.’” *La Glossa ordinaria* si limitava alla pur splendida postilla: “[...] nec potuit in tenebris permanere quem lux mundi respexit”. Metastasio, però, rinvia in nota a un commento di Agostino - citato da Calmet - che, attento alla lettera del contesto evangelico, fa questa osservazione: Gesù rimane, prima e dopo l’episodio citato, nello stesso luogo, non si muove dalla casa del sommo sacerdote, mentre Pietro si trova sempre nell’atrio: allora - si chiede - come Gesù avrebbe potuto guardare Pietro? Agostino risponde: “Non lo guardò con gli occhi del corpo. Tutto avvenne nell’animo di Pietro. Il Signore lo soccorse con la sua misericordia, gli toccò il cuore, gli risvegliò la memoria, lo visitò con la sua grazia. Commosse gli affetti dell’uomo interiore fino alle lacrime esteriori”. Metastasio esprime, quindi, nei suoi versi d’apertura lo sconvolgimento prodotto nell’animo dell’apostolo dalla grazia misericordiosa del Signore. “*Lacrymas movit et produxit affectum*”. Metastasio traduce:

*“Piangi, ma piangi tanto
che faccia fede il pianto
del vero tuo dolor”* (vv. 26-28).

Non è, tuttavia, solo il risonare delle parole “prima che il gallo canti...”, accompagnato dal tocco della grazia, a sommuovere il cuore di Pietro. Ci sono anche i segni che accompagnano l’agonia e la morte di Gesù: “si fece buio su tutta la terra”, “la terra si scosse, le rocce si spezzarono” (Matteo 27, 45. 51bc). Pietro si chiede:

*“Perché langue, e si oscura
fra le tenebre il Sole? A che la terra,
infida ai passi altrui, trema, e vien meno,
e le rupi insensate aprono il seno?”* (vv. 16-19).

Sabrina Stroppa - con il suo studio, di grande valore, sugli oratori metastasiani non ci si può non confrontare - ha scorto in questi interrogativi “l’incapacità umana, in assenza della grazia, di leggere la natura”, quasi un tocco di giansenismo. Si può, tuttavia, osservare che già nei due versi precedenti proprio questi fenomeni naturali erano stati interpretati da Pietro come segni della probabile morte di Gesù:

*“Chi sa se vive il tuo Signore? A caso
gli ordini suoi non sovvertì Natura”* (vv. 14-15).

Si è vicini all’interpretazione di Leone Magno: “Pendente in patibulo Creatore, universa creatura congemuit” che il Metastasio traduce nel verso “tutto geme il mondo afflitto” inserito nel coro rivolto alla “sconsigliata umanità”:

*“All’idea di quelle pene,
che il tuo Dio per te sostiene,
tutto geme il mondo afflitto;*

sola tu non hai pietà” (vv. 34-39).

Da notare, inoltre, che Metastasio tace i successivi versetti di Matteo (52-53) che descrivono un altro segno: “i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono. E, uscendo dai sepolcri, dopo la sua resurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti”. Per l’esegesi tradizionale, ancora al tempo del Metastasio, erano versetti di difficile interpretazione, perché, venivano considerati alla lettera. Da quando i testi evangelici furono accolti nel canone dei libri ispirati, il loro linguaggio venne sacralizzato: furono interpretati alla lettera non solo i riferimenti storici ma anche le riletture bibliche, i tratti poetici, le espressioni metaforiche e mitiche, capaci di esprimere qualche raggio del mistero rivelato; si ritenne che il primo senso dei vangeli dovesse fondarsi sulla lettera in modo tale da rinviare sempre a eventi storicamente avvenuti, anche se di fatto, poi, si prestava maggiore attenzione al senso spirituale, di carattere teologico o morale. L’interpretazione letterale del passo metteano aveva posto parecchi problemi: chi erano stati i santi risorti? Non poteva non esserci Davide tra loro, ma negli Atti degli Apostoli si leggeva della sua tomba: “essa è ancor oggi tra noi” (2, 29). Dovevano esserci gli antichi patriarchi, ma nella lettera agli Ebrei era scritto che “non avevano conseguito la promessa” (11, 39). Di Giovanni Battista, poi, si veneravano in più luoghi le reliquie. Già da alcuni decenni - senza che, forse, Metastasio l’avvertisse - si era aperta con Baruch Spinoza e Richard Simon quella che doveva rivelarsi la nuova stagione dell’esegesi biblica, capace di condurre a una lettura meno ingenua e più significativa dell’Antico e del Nuovo Testamento. Dovevano, tuttavia, passare quasi tre secoli perché, nel 1943 in una celebre enciclica di Pio XII si prendesse atto della varietà dei generi letterari, potendo, così, individuare e intendere anche nei vangeli il linguaggio metaforico, poetico e mitico. E nel passo di Matteo si potesse scoprire l’annuncio profetico di ciò che dalla morte di Gesù in croce sarebbe scaturito: la resurrezione dei morti e il loro ingresso nella Gerusalemme celeste. Metastasio trovava evidentemente troppo complessa, problematica e insoddisfacente l’esegesi corrente nel suo tempo. Egli respirava già un’altra aria: preferì passare sotto silenzio.

La rievocazione degli eventi

I momenti dolorosi e drammatici della passione di Gesù sono rievocati da Giovanni, da Giuseppe d’Arimatea e, in misura più ridotta, da Maddalena. In Maddalena e in Pietro provocano un’affettiva e addolorata risonanza: Pietro si pente della sua triplice negazione, Maddalena dei suoi trascorsi peccaminosi. E, quasi a coinvolgere il pubblico devoto che assiste all’oratorio, le loro voci si intrecciano verso la fine della prima parte (cfr. vv. 169-177). Costituiscono, quindi, un commento spirituale alla passione.

Metastasio affida a Giovanni la funzione di richiamare i particolari concernenti Gesù condotto a Pilato, flagellato, coronato di spine, rivestito di porpora, sottoposto agli scherni del “popolo reo”, in cui identifica il popolo ebraico. Ed è, questa, una delle numerose accentuazioni antiebraiche che ricorrono nell’oratorio.

Ancora con le parole poste sulle labbra di Giovanni, viene descritta pure la crocifissione: il semplice verbo, con cui i quattro vangeli evocano il fatto - “lo crocifissero” -, viene tradotto nella sequenza dei gesti che attuano il crudele

supplizio (vv. 91-102).

Non ai testi evangelici ma ai racconti devoti e alla *Via Crucis* di Leonardo da Porto Maurizio si rifà l'accenno alla caduta di Gesù sotto il peso della croce (vv. 71-75). E ad esigenze poetiche è dovuta la trasfigurazione di Giuseppe d'Arimatea in una specie di cireneo: egli, però, a differenza del personaggio menzionato dai sinottici, non appare costretto ad aiutare Gesù; lo fa spontaneamente, anzi tenta di farlo senza riuscirci:

*"[...] Corsi, gridai;
ma da' fieri custodi
respinto indietro, al mio Signor caduto
apprestar non potei picciolo aiuto"* (vv. 75-78).-

Tutti e quattro i personaggi sono coinvolti nel ricordare la madre di Gesù ai piedi della croce, pur limitandosi il ruolo di Pietro a chiedere e a commentare. È l'episodio più ampiamente sviluppato, quello che più si prestava a toccare i sentimenti. E riesce così patetico da stridere con la sobrietà dello stile evangelico. Anzi, si pone in aperto contrasto con la pericope del quarto vangelo, l'unico che riporti l'episodio. Nell'oratorio la Maddalena con appassionata eccitazione ricostruisce la scena:

*Maria "[...] quando vide
già sollevato in croce
l'unico figlio, e di sue membra il peso
su le trafitte mani
tutto aggravarsi, impaziente accorre
di sostenerlo in atto; il tronco abbraccia,
piange, lo bacia; e fra i dolenti baci
scorre confuso intanto
del figlio il sangue, e della madre il pianto"* (vv. 113-121).

Giuseppe d'Arimatea aggiunge altri particolari drammatici: *"dal tronco, a cui si stringe,
l'addolorata madre è svelta a forza:
a forza s'allontana,
geme, si volge, ascolta
la voce di Gesù, che langue in croce"* (vv. 134-138).

Nel quarto vangelo si legge semplicemente così: "Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù, allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: 'Donna, ecco tuo figlio.' Poi disse al discepolo: 'Ecco tua madre'. E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa" (19, 25-27).

Nel vangelo della *Vulgata* l'atteggiamento di Maria, come delle altre donne, è designato con il latino "stabat", riportato, poi, ovviamente dalla liturgia e dai commentari. Indicava lo stare in piedi, dignitoso e forte. Anche Cornelio a Lapide lo aveva sottolineato: "Stabat, ergo, corpore erecta et excelsa"; e aveva citato Anselmo: "Stabat discipulis fugientibus, cunctis viris recedentibus, in gloriam totius feminini sexus". Ma altri, da Brigida di Svevia a Bonaventura di Bagnoregio a Lorenzo Giustiniani, avevano scritto sul pianto, sui gemiti, sul deliquio di Maria ai piedi della croce. Sul semplice "stabat" del quarto vangelo aveva, comunque, prevalso nella pietà popolare e nella stessa liturgia la celebre sequenza:

*"Stabat Mater dolorosa
iuxta crucem lacrimosa
dum pendebat filius"*.

Metastasio drammatizza il dolore e le lacrime di Maria, ma esaltandone non la debolezza fino allo svenimento, bensì

l'energia con cui si fa largo tra gli sgherri, "impaziente accorre" e si avvinghia al legno della croce da cui "è svelta a forza".

Le parole di Gesù a Maria e al discepolo amato sono tradotte da Metastasio nei due versi affidati alla rievocazione di Giovanni:

[Gesù] *"con la voce e col ciglio,
me provvide di madre, e lei di figlio"* (vv. 144-145).

Ma è una traduzione sentimentale, come intimistica risuona la risposta di Pietro al condiscipolo:

*"Tu nel duol felice sei,
che di figlio il nome avrai
sulle labbra di colei,
che nel seno un Dio portò"* (vv. 146-149).

La pericope evangelica, invece, è seguita da un verso significativo - "ogni cosa era stata ormai compiuta" (19, 28) - che secondo gli esegeti moderni eleva il senso dell'episodio dal piano dell'affetto filiale dimostrato da Gesù per la madre, che egli vuol affidare al discepolo, all'universo simbolico dei "compimenti" rilevati dal quarto vangelo: anche quelle parole di Gesù ne completavano l'opera, annunciando e iniziando quella comunità ecclesiale di reciproco amore in cui i suoi discepoli dovevano vivere dopo la sua dipartita. Maria immagine della Chiesa, il discepolo amato del cristiano.

Il "compimento" è richiamato anche nell'oratorio, con una corretta citazione del quarto vangelo, ma accostata a Luca 23, 46 che pone sulle labbra di Gesù morente le ultime parole: "Nelle tue mani, o Padre, affido il mio spirito". Giovanni si rivolge a Pietro:

[...] *"pensa qual fosse,
Pietro, la pena mia. [...]
[...] udirlo
nell'estreme agonie, tutto è compito,
esclamare altamente; e, verso il petto
inclinando la fronte, vederlo in faccia
alle perverse squadre
esalar la grand'alma in mano al Padre"* (vv. 155-162).

Metastasio tace l'ultima parola di Gesù riportata nei due primi sinottici: "Dio mio, Dio mio, perché, mi hai abbandonato?" (Matteo 27,46 e Marco 15,34). Troppo sconcertante. Troppo densa di problemi teologici: fa sprofondare nell'abisso del mistero di Dio e del mistero della storia umana. Troppo ingombrante per un oratorio che, pur trattando un tema tragico come la morte di Gesù in croce, doveva trovare una soluzione positiva, impegnativa ma non inquietante. Metastasio preferisce la serena conclusione di Luca: "Padre, nelle tue mani affido il mio spirito".

Il compimento degli annunci

Ed è nella prospettiva di una conclusione rasserenante che la seconda parte dell'oratorio interpreta quanto segue alla morte di Gesù.

Questo "meccanismo", riscontrabile in tutti i drammi metastasiani, in cui dal tormento iniziale si giunge alla conclusione felice, si traduce negli oratori - come ha scritto Sabrina Stoppa - in un passaggio dalle tenebre alla luce, al "disvelamento" finale. Non era necessario ricorrere ad alcuna forzatura per applicare tale meccanismo alla passione di Gesù che tutti e quattro i vangeli legano alla sua resurrezione. Eppure, nonostante la consonanza con il

messaggio evangelico e la sua periodica attualizzazione liturgica, la passione di Gesù da secoli rimaneva isolata nella pietà dei fedeli e nella predicazione: la "via regale" della croce continuava ad essere proposta dalla famosissima e diffusissima *Imitazione di Cristo* e la *Via Crucis*, che Leonardo da Porto San Maurizio andava diffondendo in ogni parte d'Italia fra gli anni Venti e Cinquanta del Settecento, terminava con la XIV stazione della sepoltura di Gesù. Solo dopo la svolta del Concilio Vaticano II certe nuove versioni della *Via Crucis* hanno aggiunto una quindicesima stazione, dedicata appunto all'esito del mistero pasquale. L'oratorio metastasiano, grazie al "meccanismo" adottato e alla "serena magnanimità dell'uomo dei Lumi", cui accenna Carlo Ossola, sembra più fedele ai vangeli.

Sabrina Stroppa vede in questo "meccanismo" qualcosa di diverso, anzi molto di più, un valore simbolico: dalle tenebre dell'intelletto e dall'incapacità di leggere i segni per scoprirne il significato - incapacità dovuta alla natura *lapsa* dell'uomo - si passerebbe al disvelamento provocato dalla grazia di Dio. Per quanto riguarda l'oratorio della *Passione* non mi sembra che ci sia qualcosa di specificamente giansenistico, neanche in questa seconda parte.

Nell'oratorio, infatti, Giovanni allude alla resurrezione già all'inizio, non per un'illuminazione della grazia, ma perché semplicemente ricorda la promessa di Gesù, riferita dai sinottici, nel triplice annuncio della passione. Ed è, questa, un'iniziativa dell'autore, perché, non risulta dai vangeli che alcuno dei discepoli abbia pensato a quella promessa prima della scoperta del sepolcro vuoto.

Solo che la resurrezione di Cristo, creduta e annunciata da Giovanni, non appare chiaramente come la resurrezione proclamata dai vangeli e, ancor prima, da Paolo nel celebre passo della sua lettera ai Corinzi ove si richiama l'incontro personale con Gesù risorto, documentato da una tradizione, appena ventennale, e dall'esperienza personale dell'apostolo (cfr. I Corinzi 15, 3-11). Nell'oratorio, infatti, inizialmente non di resurrezione parrebbe trattarsi ma della parusia, della venuta, alla fine dei tempi, di Cristo giudice. Infatti, rievocando l'ingresso di Gesù a Gerusalemme e la purificazione del tempio - con le precise citazioni, in nota, di Matteo e del quarto vangelo - il Metastasio fa dire a Giovanni nei confronti degli ebrei:

*"Ritonerà fra voi,
non fra le palme accolto,
non mansueto in volto
al plauso popolar;
ma di flagelli armato,
come il vedeste poi
del tempio profanato
l'oltraggio vendicar"* (vv. 202-209).

In realtà si preconizza, invece - con la voce di Giuseppe d'Arimatea e con dettagli ricavati dalla *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio - la distruzione di Gerusalemme profetizzata da Gesù in lacrime, secondo il racconto di Luca (19, 41-44; 21, 5-6; 23, 27-30). È un giudizio, quindi, immanente alla storia, non successivo alla sua fine.

D'altra parte, è una condanna dovuta non al "deicidio" ma alle "colpe" di Gerusalemme:

*"[...] tu non pensi
le tue colpe a detestar"* (vv. 227-228).

Di che colpe si tratta? Verrebbe da pensare all'analogia con

la prima distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, dovuta al rifiuto dei suoi capi di ascoltare il profeta Geremia che sconsigliava la guerra. Non venne ascoltata nemmeno la profezia di Gesù:

*"[...] quel fulmine non temi
che vedesti lampeggiar"* (vv. 231-232).

La "terribil vendetta" che Giuseppe d'Arimatea vede sovrastare su "Gerusalemme infida" (cfr. vv. 210-211) ha motivazione e cause storiche: non appare dovuta a una maledizione del cielo. Non per nulla, del resto, Metastasio omette la citazione del tremendo versetto: "Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli" (Matteo 27, 25) che con tragico errore ermeneutico motivò tante persecuzioni di ebrei ad opera di cristiani.

La colpa di non aver accolto la profezia di Gesù su Gerusalemme è collegata da Metastasio a un'altra responsabilità: "il popolo infedel" non riconobbe in lui "di Dio l'unigenita prole" (cfr. vv. 234-236). Poteva dirsi una colpa anche questa? Il poeta risponde affermativamente, rifacendosi ai tradizionali criteri di credibilità: sono innanzitutto i miracoli (cfr. vv. 237-249) che già da Gesù erano stati proposti come argomenti per disporsi a credere (cfr. Giovanni 5, 36; ma vedi anche 10, 25, 37-38). Gli ebrei avevano chiuso gli occhi davanti alla luce:

*"[...] anime stolte,
[...] per non dirvi cieche, empie vi fate"*
(vv. 251, 254).

E l'aria dell'oratorio commenta:

*"Se la pupilla inferma
non può fissarsi al Sole,
colpa del Sol non è:
colpa è di chi non vede,
ma crede in ogni oggetto
quell'ombra, quel difetto,
che non conosce in sé"* (vv. 255-261).

Altro criterio di credibilità adottato dal Metastasio è il ricorso alle Scritture dell'Antico Testamento. Con una singolarità: non si richiama alle profezie ma alle figure. Nell'oratorio il poeta, citando in nota gli scritti neotestamentari e patristici, fa proclamare a Giovanni: Gesù è la vera luce, prefigurata dalla luce che aveva guidato il popolo d'Israele nel cammino attraverso il deserto: è il vero mediatore preannunciato dal sacerdote dell'antica alleanza: l'opera di Gesù è il compimento di altri annunci costituiti non da parole ma da azioni, come quella di Mosè, che con la verga aveva fatto zampillare l'acqua dalle rocce, o di Giosuè che con l'arca dell'alleanza e le trombe aveva fatto crollare le mura di Gerico; anzi Gesù è il vero Giosuè che conduce "la combattuta umanità" alla terra promessa (cfr. vv. 269-280).

Viene da pensare al famoso distico agostiniano:

*"Novum testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet"*.

Influssi deisti?

La lettura biblica figurale, cantata da Giovanni, si conclude con le due strofe della celeberrima aria:

*"Dovunque il guardo giro,
immenso Dio, ti vedo:
nell'opre tue l'ammiro,
ti riconosco in me"*

La terra, il mar, le sfere

parlan del tuo potere:

tu sei per tutto; e noi

tutti viviamo in te" (vv. 281-288).

Giulio Ferroni nota che qui il Metastasio lega "l'onnipresenza di Dio nella storia 'figurata' alla sua presenza spaziale". Tuttavia non appare quale sia la connessione tra le riflessioni sulla storia e questa apertura cosmica. È, forse, l'ultima figura evocata da Giovanni che può stabilire il collegamento:

"da tanti affanni alla promessa Terra[...]

la combattuta umanità conduce" (vv. 278, 280).

L'opera di Gesù, quindi, condurrebbe alla "terra promessa" della scoperta di un Dio presente nella natura e nel cuore dell'uomo. Una conclusione di vago sapore deista. Il Metastasio si premura di citare in calce gli Atti degli Apostoli, cap. XVII, precisando dal v. 24 al v. 28. È un passo del famoso discorso dell'apostolo Paolo all'areopago di Atene: "Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli credè da uno solo tutte le nazioni degli uomini perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché, cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo come a tentoni, benché, non sia lontano da ciascuno di noi. In lui, infatti, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: 'Poiché, di lui stirpe noi siamo'".

Staccato dal suo contesto, il brano avrebbe potuto essere sottoscritto da non pochi deisti. Un influsso deista in Metastasio non sembra negabile. Si potrebbe sostenere che una sensibilità diffusa nella cultura del tempo abbia ispirato al poeta il passaggio dalla considerazione storica alla contemplazione della natura. Ma c'è qualcosa di più.

Che cosa lascia Gesù ai discepoli e al mondo? Che cosa ha portato la sua morte? Se lo chiede la Maddalena:

"Giovanni, anch'io lo so, per tutto è Dio:

ma intanto ai nostri sguardi

più visibil non è. Dov'è quel volto

consolator de' nostri affanni? [...].

[...] Tutto perdemmo,

miseri, al suo morire[...]

Siam naviganti

senza nocchiero,

e siamo agnelle

senza pastor" (vv. 289-292; 297-298; 302-309).

Pietro risponde che Gesù ha lasciato nella sua vita "mille e mille esempi ad imitar" (vv. 312-313) e nella sua morte "mille e mille simboli di virtù" (vv. 314-315). Gesù, quindi, semplicemente come maestro di etica. Anche Ferroni, soffermandosi sulla "bellissima aria" che conclude l'intervento di Pietro (vv. 333-340), rileva un accentuato riduzionismo teologico.

Non mancano nell'oratorio alcuni accenni alla vera e propria resurrezione di Gesù. La sua morte viene spiegata da Pietro come una prova cui è sottoposta la fede dei discepoli fino al suo ritorno (in nota Metastasio rinvia all'episodio giovanneo dell'apparizione all'incredulo Tommaso). E al sospiro di Maddalena - "Ah dal felice marmo/presto risorga" (vv. 341-342) - Giovanni risponde: "ei sorgerà" (v. 343). A parte il fatto che dichiarazioni simili non si trovano nei vangeli, è significativo che l'evento della resurrezione sia magnificato soltanto nei suoi aspetti morali.

Non manca neppure la professione di fede nella vita eterna, quando la preveggenza di Giovanni annuncia che al seguito della croce, divenuta simbolo di salvezza universale,

"all'acquisto del ciel volgere i passi

la ricompata umanità vedrassi" (vv. 354-355).

Ma, poi, dalla "santa Speme", che il coro invoca alla fine dell'oratorio perché, elargisca l'amore e la fede, ci si aspetta un dono che sembra limitato all'orizzonte terreno:

"[...] e tu c'insegna

ne' dubbi passi dell'umana vita

a confidar nella celeste aita" (vv. 361-363).

Non una parola sulle originali rivelazioni, manifestate da Gesù nel suo ministero terreno: sul mistero trinitario, sull'annunciato dono dello Spirito Santo, sulla divina inabitazione nel cuore del discepolo, sulla fondazione della Chiesa. Sono questi silenzi che fanno pensare a un influsso deista subito dal Metastasio. E, d'altronde, essendo taciuti quasi tutti i temi di provenienza giovannea, anche tali silenzi rendono certi che il grande assente nell'ottica del Metastasio è stato il quarto vangelo.

**Sintesi della relazione tenuta il 28 settembre 1999 al convegno della Fondazione Levi sull'oratorio del Metastasio.*



ECUMENISMO

L'UNITÀ DEL POPOLO DI DIO NELLA STORIA*

Angelo Maffei

Quando si considera il problema ecumenico spesso si è condizionati da una prospettiva troppo ristretta, che impedisce di cogliere la questione in tutta la sua ampiezza e profondità. Noi consideriamo spontaneamente le divisioni tra le Chiese come il frutto della storia e le leghiamo a determinati momenti in cui tra le Chiese e i cristiani l'incapacità di comprendersi ha prevalso sul dialogo, con la conseguenza che i contrasti non solo non sono stati superati, ma si sono approfonditi fino a far apparire totalmente inaccettabili le dottrine e le pratiche della controparte; questi processi storici - i due più significativi sono la rottura tra

Chiesa orientale e occidentale che si è consumata nell'XI secolo e la Riforma del XVI secolo - hanno portato alla formazione di comunità separate che per secoli hanno vissuto senza relazioni con le altre, oppure hanno stabilito relazioni caratterizzate dalla polemica e dall'ostilità reciproca. A un certo punto ci si è resi conto dell'insostenibilità di questa situazione: come possono coloro che credono nello stesso Signore essere incapaci di riconoscersi come membri della stessa comunità ecclesiale? Il movimento ecumenico rappresenta la risposta che nel XX secolo si è dato a questo problema e designa l'insieme delle iniziative

messe in atto allo scopo di ristabilire il dialogo tra le Chiese in vista della loro riconciliazione. Per raggiungere tale obiettivo era inevitabile riprendere il confronto sulle questioni che nel corso della storia avevano provocato la divisione e la cui soluzione è condizione per poter ricostruire l'unità. La firma della dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione del 31 ottobre 1999 costituisce un esempio di riuscita di questo sforzo: con questo atto si è affermato ufficialmente che le condanne reciproche che nel XVI secolo cattolici e luterani si sono scambiati sulla dottrina della giustificazione non colpiscono quanto oggi le Chiese credono.

In questo modo di vedere il senso e la finalità del lavoro ecumenico c'è molto di vero. Ma c'è anche il rischio di una visione troppo ristretta. C'è il rischio di vedere il significato del cammino di riconciliazione in cui le Chiese oggi sono impegnate secondo l'analogia dei rapporti tra le nazioni: dopo una guerra, si deve costruire la pace e a questo scopo è necessario riprendere in mano le questioni che hanno provocato il conflitto per cercare una soluzione (nel caso delle guerre questo di solito avviene in una situazione di disparità che costringe gli sconfitti ad accettare le condizioni dei vincitori, spesso peggiori di quelle che nelle trattative precedenti allo scoppio del conflitto erano state ritenute inaccettabili). Anche se nel caso delle relazioni tra le Chiese non si segue la logica brutale dei rapporti di forza, ma ci si riconosce come interlocutori con pari diritti e si cerca di seguire la legge evangelica dell'amore, il dialogo ecumenico viene spesso pensato secondo questo modello: dopo la guerra è necessario cercare la pace. Esso si trasforma così in una specie di diplomazia ecclesiale in cui i teologi sono chiamati ad applicare tutta la loro arte per redigere testi che risultino accettabili per tutti (e quindi inevitabilmente comportano una certa dose di ambiguità) e i capi delle Chiese devono mostrare la loro abilità nell'ottenere il più possibile concedendo il meno possibile.

Il tema della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani ci invita a cogliere un altro aspetto, meno evidente, del cammino ecumenico delle Chiese, ma altrettanto fondamentale. Esso rappresenta un invito a non considerare solo la dimensione orizzontale, relativa ai rapporti tra le differenti Chiese, ma a tener conto anche della dimensione verticale, cioè del piano di Dio riguardo alla Chiesa e all'umanità. Rappresenta inoltre un invito ad allargare l'orizzonte storico senza limitarci alla storia delle divisioni, ma considerando in tutta la sua ampiezza la storia nella quale il piano di Dio trova la sua realizzazione. Il testo biblico della lettera agli Efesini (1,3-14) che illustra il tema della settimana ci mette dunque davanti con grande evidenza un aspetto della natura stessa della Chiesa: essa non si comprende solo o primariamente come il frutto della decisione dei credenti di mettersi insieme per formare una comunità, superando le ragioni di dissenso che possono sussistere, ma nasce dall'accoglienza e dalla risposta all'iniziativa divina che riversa sull'umanità la sua benedizione e chiama all'unità del suo popolo tutti i membri della famiglia umana.

È questo il tema centrale dell'inno che apre la lettera agli Efesini e di tutta la lettera: il concetto di benedizione riassume l'azione che Dio compie nella storia della salvezza e la Chiesa appare come il luogo dove questa benedizione è riconosciuta e formulata nell'inno di benedizione che

rende grazie a Dio per quanto ha compiuto. Se questa è la natura della Chiesa, questa consapevolezza dovrà riflettersi anche sui modi in cui essa vive l'unità e sul cammino che essa è chiamata a percorrere quando questa unità va perduta e prevalgono le forze di disgregazione. La soluzione a questa situazione non può essere semplicemente un'arte diplomatica più o meno raffinata che cerca di costruire tra le Chiese relazioni meno ostili e ispirate da una maggiore tolleranza reciproca. Non può essere neppure semplicemente lo sforzo di risolvere le controversie ereditate dal passato servendosi delle risorse che la teologia mette a disposizione e grazie alla distanza storica che ci permette di vedere le cose in modo più distaccato rispetto a coloro che si sono trovati coinvolti in prima persona nella polemica. L'unità della Chiesa si promuove efficacemente solo se si recupera l'atteggiamento suggerito dall'inno della lettera agli Efesini. L'unità nasce quando la comunità cristiana ritrova l'unanimità e la concordia nella accoglienza della benedizione divina e nella lode per questo dono gratuito di cui è stata ricolmata. Dall'accoglienza piena di gratitudine di questo dono nasce anche un impegno all'unità fra tutti credenti e le comunità che sono state ricolmate della medesima benedizione.

La Chiesa nel mistero di Dio

Nel testo che apre la lettera agli Efesini non troviamo un discorso che riguardi direttamente la Chiesa, si tratta piuttosto di un inno di lode che la Chiesa innalza a Dio, un inno nel quale si enumerano i benefici ricevuti e si riconosce che la propria esistenza come comunità cristiana dipende dalla realizzazione di un piano pensato da Dio prima della creazione del mondo e realizzato con la venuta di Cristo. Il fatto di essere giunti alla fede in Cristo e di appartenere alla Chiesa non è dunque frutto del caso; al contrario, è la realizzazione di un progetto grandioso che abbraccia tutta la storia e coinvolge l'intera creazione e che si riassume nell'idea di benedizione. Tre aspetti del piano divino sono messi in rilievo tra gli altri.

1. È un piano che precede la storia umana e la stessa creazione del mondo. Nella prima parte dell'inno il progetto della salvezza si delinea sullo sfondo dell'eternità. Dio è colui che dall'eternità sceglie: in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo. L'idea della scelta esprime un aspetto centrale della coscienza che Israele ha della propria identità come popolo di Dio. L'azione di Dio che elegge è descritta con l'espressione di stupore di chi scopre di essere stato scelto. Dopo essere stata presentata come scelta, l'iniziativa divina viene presentata come predestinazione ad essere suoi figli adottivi. La sua collocazione "prima" del tempo indica che si tratta di un'azione che non può essere compresa servendoci dei criteri che abitualmente utilizziamo per interpretare i fenomeni storici perché affonda le sue radici nel mistero di Dio. La Chiesa dunque si riconosce come beneficiaria di una benedizione divina che ha reso i credenti santi e figli di Dio. E all'origine sta il mistero di Dio di cui si sottolinea soprattutto la gratuità.

2. Se è vero che all'origine sta il mistero di Dio, è vero anche che la benedizione divina mira a suscitare riconoscimento, la fede. I doni che la benedizione divina comporta (la redenzione, la remissione dei peccati) ci sono stati accordati con abbondanza, con sapienza e intelligenza. E proprio perché il piano di Dio è concepito e realizzato con

sapienza, il suo autore mira anche a suscitare il riconoscimento e la comprensione da parte di coloro che ne sono beneficiari: *ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà*. E questa intelligenza trova la sua realizzazione quando si riesce a intravedere qualcosa della coerenza e della logica unitaria della storia del mondo, che ha come scopo la ricapitolazione di tutto in Gesù Cristo.

3. L'inno si riferisce infine alla esperienza dell'unità che si può fare nella Chiesa, attraverso la chiamata alla fede di coloro che erano pagani e sono diventati partecipi delle promesse del popolo di Dio. Nel v. 12 si trova un'allusione alla condizione di *noi che per primi abbiamo sperato in Cristo*: si tratta di coloro che già come membri del popolo di Israele, prima ancora di diventare cristiani, vivevano già una speranza rivolta a Cristo. Entrano poi in scena dell'inno cristiani convertiti dal paganesimo, prima da soli (indicati con il voi dei v. 13), poi compresi nel noi che abbraccia tutti i redenti. L'accesso alla salvezza per le genti passa attraverso l'ascolto e la fede. La missione cristiana ha proclamato la parola di verità, il vangelo della salvezza e ha suscitato l'ascolto credente di coloro ai quali questo messaggio è indirizzato.

Il mistero di Israele

Se consideriamo il problema dell'unità e delle divisioni nella prospettiva più ampia, suggerita dal testo della lettera agli Efesini, ci troviamo di fronte a un orizzonte di grande respiro che fa apparire abbastanza misere molte delle ragioni che hanno provocato e continuano a giustificare la divisione tra le Chiese. D'altra parte se collochiamo questo testo sullo sfondo della vicenda storica che ha visto la formazione della Chiesa ci troviamo di fronte anche a quello che appare come un paradosso: l'unità fa parte della benedizione che Dio riversa sull'umanità, ma anche la divisione rappresenta un elemento che fin dall'inizio accompagna il processo attraverso cui le persone e le comunità accolgono il dono divino dell'unità. Tanto, il dono divino dell'unità come il rischio di perderla sono dunque elementi ugualmente originari nel processo di formazione della Chiesa. Questo si coglie prima ancora che all'interno delle comunità cristiane di cui parlano gli scritti del NT (cfr. p. es. I Corinzi) nei rapporti tra Israele e la Chiesa delle origini.

A questo proposito il NT presenta due dati in tensione. Da una parte la lettera agli Efesini presenta la vita comune di credenti provenienti dall'ebraismo e dal paganesimo all'interno della stessa comunità come il miracolo concreto che mostra il carattere reale e l'efficacia della riconciliazione che si è compiuta in Cristo. D'altra parte non si può ignorare che gli inizi della Chiesa vedono la separazione di questa da Israele, o almeno da quella parte di Israele che non ha accolto l'annuncio del vangelo di Gesù morto e risorto.

Questo pone degli interrogativi laceranti a cristiani come Paolo che hanno compiuto il cammino che dalla fedeltà alla legge di Mosè li ha portati ad accogliere il vangelo e si domandano perché i loro fratelli nella fede non abbiano condiviso questo cammino. Anche in questo dramma per cui Cristo, riconosciuto dai cristiani come colui che compie le promesse fatte a Israele, per altri è diventato "pietra di scandalo e sasso d'inciampo" (Romani 9, 33) che provoca una divisione, Paolo riesce tuttavia a intravedere il sapiente disegno di Dio. Dio non ha ripudiato il suo popolo, ma si è servito della sua incredulità per far giungere la salvezza alle

genti. Agli stessi membri della comunità cristiana che provengono dal paganesimo ricorda che non hanno nessun motivo per inorgogliersi perché essi stessi sono stati innestati sull'olivo buono e sono diventati così partecipi della radice e della linfa dell'olivo. "Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te" (Romani 11, 18). E la riflessione di Paolo si conclude con la dichiarazione che la situazione attuale di divisione tra quelle che egli continua a pensare come due parti dell'unico popolo di Dio non è definitiva: "l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato" (Romani 11, 25-26).

Fin dalla sua origine la Chiesa ha proclamato che il piano di Dio è unico e ha come scopo la formazione dell'unico popolo di Dio e insieme ha dovuto fare i conti con l'esperienza di una frattura storica all'interno del popolo di Dio che tuttavia non è in grado di annullare il progetto divino. Non è dunque una visione ingenua e idealistica dell'unità quella proposta dal NT, ma tiene conto in modo molto concreto delle tensioni profonde da cui è attraversata la realizzazione storica di questa unità da parte del popolo di Dio.

La situazione attuale

Le considerazioni fatte potrebbero suscitare l'impressione che si tratti di una meditazione biblica - più o meno ispirata e suggestiva - ma che ha poco a che fare con i problemi che oggi il movimento ecumenico deve affrontare. Certo non troviamo delle indicazioni immediate di soluzioni alle controversie dottrinali o di strutture ecclesiali accettate da tutti e quindi in grado di essere efficacemente a servizio dell'unità della Chiesa universale. Queste considerazioni, suggerite dai testi biblici ai quali ci siamo riferiti, non sono però prive di significato; esse ci permettono di comprendere quale sia l'atteggiamento giusto da assumere nella ricerca della soluzione ai problemi che la ricerca ecumenica si trova davanti e quali siano le proporzioni reali dei problemi che dobbiamo affrontare.

Da queste considerazioni bibliche si possono ricavare due indicazioni, apparentemente in tensione tra di loro, in realtà complementari, riguardo al significato dello sforzo che le Chiese e i cristiani stanno compiendo per realizzare la riconciliazione tra di loro.

1. In primo luogo è necessario riconoscere che l'unità è anzitutto frutto della fedeltà di Dio a se stesso e al suo piano di salvezza; non dipende dalla nostra fedeltà e tanto meno dalla nostra autonoma capacità di costruire unità e riconciliazione. Questa convinzione ci libera dall'angoscia da cui potremmo essere presi di fronte alla grandezza del compito che la ricerca dell'unità comporta e ci dà al tempo stesso la pace e la serenità necessarie per riconoscere il valore, ma anche il limite di quello che noi riusciamo a realizzare. Il nostro sforzo non è affatto inutile; esso tuttavia ha senso e valore solo se è coerente con quello che Dio sta compiendo, se è in linea con il senso della benedizione divina. Come la prima separazione tra Chiesa e Israele non compromette l'unità del popolo di Dio agli occhi di colui che lo ha chiamato ad essere suo popolo, così anche le divisioni che vi sono state nella storia successiva della Chiesa non possono distruggere completamente l'unità che Dio le ha dato.

2. Al tempo stesso i testi biblici ricordati ci dicono che questo piano di Dio che abbraccia il mondo e l'intera umanità diviene percepibile e può essere riconosciuto

proprio nell'assemblea dei credenti (certamente non grandissima dal punto di vista dei numeri) che proclama la sua lode e gratitudine al Padre. Nella sua capacità di far convivere le diversità (ebrei e pagani sono prototipi) essa mostra il carattere concreto ed effettivo di quello che si dice a proposito del senso complessivo della storia. La lettera agli Efesini presuppone una concezione *qualitativa* dell'unità, che non obbedisce alla legge dei grandi numeri, ma indica nella qualità dei rapporti che si costruiscono quotidiana-

mente nella famiglia, nella comunità cristiana e nelle relazioni di questa con il mondo il luogo dove è possibile sperimentare l'unità e la riconciliazione.

Si tratta dunque di mantenere al tempo stesso aperto l'*orizzonte universale* e di valorizzare le *possibilità concrete* di unità e di riconciliazione che si aprono nei luoghi in cui le comunità cristiane si trovano a vivere.

** Testo della relazione tenuta il 20 gennaio 2000 presso il Laurentianum di Mestre nell'ambito della Settimana di preghiera per l'Unità dei cristiani.*

DALLA BIBLIOTECA



STORIA E PREISTORIA DI UNA PARROCCHIA MESTRINA*

Andreina Rigon

Il Giubileo della Gazzera è l'ultima fatica di Roberto Stevanato, frutto della passione per la sua terra e la sua gente a cui vuole, riscoprendone l'identità storica, consegnare la memoria di un passato che altrimenti rischia di essere inesorabilmente cancellato.

Il progetto iniziale del libro, pensato originariamente come momento celebrativo nel cinquantenario della costituzione della parrocchia (1946-1996), è stato progressivamente modificato e dilatato cronologicamente fino a risalire all'epoca medioevale, al primo documento conosciuto che testimonia i toponimi dei luoghi che corrispondono all'attuale territorio della località denominata Gazzera (la donazione dell'imperatore Ottone III a favore di Rambaldo di Collalto del 994).

L'impresa di mettere insieme documenti di varia natura per ricostruire la storia della Gazzera è quanto mai degna di interesse e riconoscimento, innanzitutto per il fatto che si tratta di una località periferica, oggi molto popolosa, ma che nel passato non ha mai assunto forma e dignità di borgo o pieve: uno scampolo di terre tra Mestre, Chirignago e Zelarino che a stento e solo recentemente ha visto riconosciuta una sua precisa identità sociale e religiosa.

L'identità di una comunità sociale, la nascita di un aggregato civile, si rifletteva in età non secolarizzata nella costituzione di un luogo dove celebrare i sacramenti, una chiesa parrocchiale, come punto di riferimento religioso ed esplicito riconoscimento sociale dell'esistenza della comunità stessa. Ma ciò non era possibile perché la Gazzera rientrava nel territorio soggetto alla parrocchia di S. Lorenzo di Mestre.

La lontananza e l'impraticabilità delle strade, soprattutto in determinate stagioni dell'anno, fecero però sì che a partire dal '600 punto di riferimento religioso per gli abitanti del posto diventassero sempre più gli oratori delle ville che cominciarono a sorgere nella località. Nel 1926, in consonanza con il forte aumento demografico causato dai primi insediamenti industriali di Porto Marghera, l'oratorio dei SS. Francesco d'Assisi e Filippo Neri annesso a villa Paganello-Fapanni-Volpi, venne eletto a chiesa curaziale della Gazzera dal vescovo di Treviso Giacinto Lughin, il che garantì la presenza di un curato anche nei giorni feriali e il catechismo per i bambini.

La curazia della Gazzera ebbe vita breve. La soppressione dei comuni di Mestre, Zelarino, Chirignago e Favaro e il conseguente passaggio delle relative parrocchie dalla dio-

cesi di Treviso al Patriarcato di Venezia, rallentarono il processo di graduale autonomia della comunità e scomparve così anche la neocurazia della Gazzera.

Nel 1929 la comunità decise di invocare come propria patrona Maria Ausiliatrice. Questa scelta devozionale, suscitata anche dalla vigorosa azione pastorale, improntata allo spirito di don Bosco, attuata dal giovane prete incaricato di assistere i fedeli della Gazzera, rappresentò un altro passo verso il consolidamento dell'identità comunitaria nel nome e sotto la protezione di Maria.

Il cimentarsi della comunità venne sancita dall'arrivo della statua lignea di Maria acquistata a Ortisei dalla gente della Gazzera e collocata nell'oratorio di S. Francesco con grande solennità e partecipazione di popolo.

Alla fine della seconda guerra mondiale finalmente si costituì la parrocchia intitolata alla Madonna Ausiliatrice e solo nel 1955, dopo tante fatiche e con notevole sforzo economico, venne posta la prima pietra della attuale chiesa e cominciò a sorgere l'intero complesso parrocchiale che oggi conosciamo.

Stevanato ripercorre quindi la storia della parrocchia fino a giungere ai nostri giorni, sbizzando le figure dei parroci che si sono susseguiti alla guida della comunità e raccontandoci la vicenda umana di altri uomini e donne che hanno segnato la vita della parrocchia. Delinea inoltre le iniziative caritative e la pastorale seguita negli ultimi decenni rendendo il quadro complessivo di una comunità viva ed operosa. Quest'ultima parte, per ovvie ragioni, abbandona i toni storici più distaccati e rigorosamente scientifici che caratterizzano il racconto dei tempi più lontani, per assumere toni più cronachistici allorché si espongono fatti recenti, esperienze vissute anche direttamente e con partecipazione dall'autore stesso.

Attraverso la storia religiosa della Gazzera l'autore offre nel contempo uno spaccato di indubbio interesse della situazione socioeconomica del luogo, a cui dedica espressamente una appendice finale, che può essere assunto quale parametro di riferimento per meglio capire la nascita e lo sviluppo di altre periferie della terraferma veneziana. La Gazzera infatti è il risultato di stratificazioni successive: ad un nocciolo originario autoctono e contadino si è aggiunta una popolazione di più recente insediamento, richiamata dalle possibilità lavorative offerte dalle vicine industrie di Marghera o dalla possibilità di trovare alloggi meno costosi rispetto a quelli della vicina città lagunare. Estrazione

contadina e operaia dunque, scolarizzazione bassa, alto tasso di proprietà della casa rispetto ad altre aree del comune di Venezia, forte tendenza all'emancipazione sociale riscontrabile soprattutto negli ultimi anni: questi gli elementi rilevanti sul piano socioeconomico che caratterizzano la comunità.

Con taglio agile e divulgativo il libro ferma alcune testimonianze che altrimenti rischierebbero di perdersi e le consegna con uno stile semplice e piano al patrimonio della nostra memoria e della nostra consapevolezza. Peccato che l'apparato bibliografico finale non dia sufficiente riscontro del lavoro di ricerca svolto che pure è stato sicuramente intenso.

Puntuali riferimenti bibliografici e archivistici, senza nulla togliere alla scorrevolezza del testo, avrebbero potuto, ancorando affermazioni e citazioni a fonti individuate, essere di grandissimo ausilio per chi, in un futuro più o meno lontano, si accingesse a continuare, approfondire, verificare la storia contenuta in queste pagine.

Il libro di Stevanato apre la strada ad altre iniziative

consimili che sono forse già nell'animo di alcuni. È avvertita infatti l'esigenza di tramandare la memoria di altre comunità cristiane nate nel secondo dopoguerra, in gran parte tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta nella terraferma veneziana, ed in particolare nel mestrino, o comunque di pensare ai modi più opportuni per conservare e organizzare gli archivi parrocchiali che contengono le testimonianze di questo ultimo cinquantennio di vita cristiana.

Le "parrocchie di seconda generazione", nate sull'onda del boom demografico in zone spesso periferiche, a distanza di cinquant'anni hanno sicuramente molto da raccontare, sia tramite documenti cartacei sia attraverso le testimonianze orali di chi in prima persona ha vissuto questi anni: raccogliarli e conservarli è senz'altro un servizio offerto alla comunità e alla memoria collettiva.

* ROBERTO STEVANATO, *Il Giubileo della Gazzera. Mille anni di storia della comunità di Brendole e Perlan, Gruppo di Ricerca Storica - Centro Culturale Villa Pozzi, Mestre 1999.*



LETTORI IN DIALOGO

In seguito alla conferenza tenuta da padre G. Coyne e pubblicata nello scorso numero di "Appunti", sono giunte alla redazione due lettere. Abbiamo chiesto allo stesso relatore di rispondere.

Il caso e la necessità

"Monod pone il problema dell'origine della vita in termini di caso e necessità; Coyne aggiunge l'opportunità. Ma che significato bisogna dare a questo termine, considerando che al mondo non ci sono soltanto i fenomeni fisici, ma anche qualcosa di ben diverso, come l'intelligenza e la spiritualità umana? Mi sembra che gli scienziati se ne siano dimenticati".

Alessandro Perrini

Vorrei togliere i possibili equivoci sul significato di opportunità. È un'idea che non ha nulla a che fare con la libera scelta dell'uomo, il prendere decisioni fondamentali della vita. Non mi riferisco a questo ordine di cose quando parlo dell'evoluzione fisica del mondo. Infatti non nego il mondo della spiritualità dell'uomo, ma non ne posso parlare da scienziato; senz'altro esistono rapporti fra tutto quello che ho detto e il mondo dello spirito dell'uomo.

L'opportunità è semplicemente la coincidenza di diversi fatti fisici. Per esempio due molecole si incontrano ma non succede nulla se la temperatura non è quella giusta per far avvenire il processo. È accaduto moltissime volte che un processo presentasse solo una parte di tutte le condizioni richieste per dare origine a esseri intelligenti. Ciò significa che vi sono state molte opportunità. Bisogna considerare che il processo della vita coinvolge miliardi di fattori diversi che difficilmente si presentano tutti insieme. Dunque non intendo dire che ci fossero elementi capaci di scegliere; non sto parlando di libertà. L'opportunità che si formi la vita è data dall'ampiezza dell'universo, dalle tantissime stelle e dai tantissimi pianeti.

Il principio antropico

"Mi incuriosisce quello che padre Coyne sostiene a proposito delle infinite opportunità che la vita ha avuto per nascere, dato che nell'universo ci sono tanti pianeti come il nostro. Perché, allora, il nostro pianeta è fatto proprio in modo adatto a far sorgere la vita? Mi riferisco al principio antropico, secondo il quale le leggi fisiche potevano produrre soltanto l'universo in cui viviamo. È come se una intelligenza ordinatrice avesse predisposto i valori fisici nell'unico modo possibile perché si sviluppasse la vita intelligente. Ma questo allora comporta il finalismo. Si può dire che col principio antropico la scienza sta riscoprendo il finalismo?"

Daniele Spero

Il principio antropico necessiterebbe di una lunga discussione a sé. Ma sulla base di quello che ho spiegato nella conferenza tenuta a San Basso e pubblicata nella vostra rivista si può dire che non si tratta di un vero principio, bensì di un problema scientifico.

Come ho detto, per costituire il corpo umano ci sono volute tre generazioni di stelle, ma c'è anche altro da considerare. Se dovessimo cambiare la massa dell'elettrone noi non esisteremmo, perché l'idrogeno sarebbe un altro elemento. Se la velocità della luce fosse diversa di un millesimo, noi non ci saremmo. Se la velocità dell'espansione dell'universo fosse maggiore o minore di un millesimo, noi non esisteremmo. Se fosse un poco più veloce, le stelle non riuscirebbero a formarsi; se fosse meno veloce, l'universo si sarebbe condensato subito. Ci sono una ventina di costanti nella natura che hanno determinati valori, come ad esempio la costante di Plank della meccanica quantistica. Se solo una avesse un valore leggermente diverso, l'uomo non sarebbe potuto nascere. Inoltre, non esiste una teoria che spieghi perché le costanti abbiano proprio quei valori. Noi li abbiamo misurati empiricamente, ma non conosciamo perché la

luce deva necessariamente avere il valore che ha. Perché dunque tutte le costanti della natura hanno proprio quei valori? Forse per consentire la comparsa dell'uomo? In questo consiste il problema scientifico detto "principio antropico". Esso indica che il mondo si è costituito secondo una sintonia molto fine affinché esistessimo noi. Ma la parola affinché è troppo impegnativa.

Scientificamente parlando, noi non possiamo coinvolgere la teologia nelle nostre risposte. Possiamo solo dire che le costanti hanno dei valori tali che se fossero diversi noi non saremmo apparsi. Solo questo si può dire. Non possiamo rispondere alla domanda: perché ci siamo? chi ci ha fatto? forse esiste qualcuno che ha fatto l'universo come fosse una minestra in cui gli ingredienti vengono dosati con uno scopo: produrre la vita umana? Questa è una spiegazione di tipo finalistico, ma non è scientifica, perché eccede le capacità della scienza.

Una possibile risposta scientifica è che ci siano moltissimi universi, o praticamente infiniti. È strano dirlo così, perché "universo" vuol dire "tutto". Intendo dire che dopo il Big Bang c'è stata una inflazione, cioè una espansione così veloce da produrre aree dell'universo che sono indipendenti le une dalle altre. Se c'è una molteplicità di universi, diventa facile spiegare il principio antropico, perché in ogni universo le costanti hanno diverso valore. In una infinità di universi è inevitabile che almeno uno presenti i valori giusti, perché statisticamente sono date infinite possibilità.

Ma neanche questa è una risposta scientifica: questa ipotesi non è falsificabile né verificabile. Gli universi non sarebbero osservabili, perché non potrebbero comunicare tra loro: la distanza sarebbe superiore a quella che la luce potrebbe percorrere nel corso di tutta la vita dell'universo.

È giunta alla redazione di "Appunti" la domanda di una studentessa liceale - che di seguito pubblichiamo - alla quale Romeo Cavedo risponde.

Carissimi amici della redazione, sono una ragazza che frequenta il quarto anno di un Liceo classico di Venezia; vi sarei molto grata se poteste chiarire la posizione della Chiesa cattolica, ed il suo rapporto con la scienza, a proposito della creazione.

Sono ben consapevole che ciò che vi chiedo potrebbe essere mal articolato e comunque tocca un argomento vasto e complesso. Tuttavia mi sono accorta che molti miei amici ed io ci troviamo in difficoltà nel tentare di spiegarci come siamo passati da un'età in cui si credeva incondizionatamente, perché ci si sentiva troppo piccoli per porsi domande, ad un'altra in cui siamo travolti da informazioni, soprat-

tutto di natura scientifica, che hanno sconvolto il nostro modo di pensare suscitando in noi dubbi e interrogativi. Per esempio, cosa si può rispondere a qualcuno che chiede: "Come possiamo far convivere nella nostra mente, e nella nostra fede, ciò che dice la Chiesa sulla creazione e ciò che invece apprendiamo dai libri scolastici?"

Sinceramente non sono capace di dare una risposta significativa a questa domanda, ed è per questo che la ripropongo a voi con la speranza che ci possiate dare una mano. Se è vero, come si studia in Agostino, che la fede è pensiero di volontà, il nostro pensiero deve far fronte a diversi dubbi che desideriamo sciogliere, così da poter credere incondizionatamente: non più perché incapaci di porci domande, bensì perché molte di esse hanno ricevuto risposta.

Sara Mione

La Chiesa ci dice oggi sulla creazione le stesse cose che dice la scienza o, meglio, lascia parlare la scienza limitandosi a ricordare che, secondo la fede, Dio è all'origine di tutto quanto esiste.

Naturalmente gli antichi autori della Bibbia hanno parlato della creazione secondo il loro ingenuo modo di vedere le cose, ma anch'essi volevano soltanto assicurare i lettori che tutto dipende da Dio. Può dipendere da lui anche il Big-bang, o l'ipotesi ancor più corretta che forse la scienza potrà avanzare in futuro. Dare origine ad un mondo destinato a svilupparsi da sé è altrettanto divino quanto creare esseri più evoluti. Anzi, in un certo senso le moderne ipotesi scientifiche mettono ancora più chiaramente in luce il prodigio di una complessità organizzata che scaturisce da uno scoppio di energia.

Le domande a cui risponde o, meglio, quelle per le quali la fede indirizza verso una risposta, sono quelle a cui la scienza non è abilitata a rispondere. Sono sostanzialmente quelle sul senso e sul fine di tutto. Quel che è accaduto dall'inizio fino ai nostri giorni e il perché proprio noi esistiamo è veramente solo un dato di fatto, oppre ha un motivo e uno scopo?

Bibbia e Chiesa ci suggeriscono di pensare che le finalità possono essere molte e ci può essere chi - cioè Dio - le conosce, anche se la scienza da sola non è in grado di scoprirle.

Uno dei fini potrebbe proprio essere che noi uomini - forse come altri esseri analoghi in altri mondi - cerchiamo di dare un senso a ciò che esiste per custodirlo in nome del misterioso "Padre" di tutto che lo ha fatto esistere ed evolvere.

Conoscere e amare il mondo, studiarlo per proteggerlo, riconsegnarlo migliorato a Dio con riconoscenza: questo ci suggeriscono oggi concordemente scienza e fede.

Romeo Cavedo

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5286673

Anno XIII, n. 1 - gennaio-marzo 2000 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

MIHI NON LICET MILITARE
QUIA CHRISTIANUS SUM:
I CRISTIANI E LA GUERRA NEI PRIMI SECOLI
Remo Cacitti



_____ pag. 10

L'UNITÀ DEL POPOLO DI DIO NELLA STORIA
Angelo Maffeis



_____ pag. 5

RILETTURA BIBLICA DELLA "PASSIONE"
DI PIETRO METASTASIO
Bruno Bertoli



_____ pag. 13

DALLA BIBLIOTECA:
STORIA E PREISTORIA
DI UNA PARROCCHIA MESTRINA
Andreina Rigon



_____ pag. 14

LETTORI IN DIALOGO

CORSO ECUMENICO

"CAMBIATE VITA"

La conversione sta al cuore del cammino ecumenico, tra la percezione dello scandalo della divisione e la ricerca fedele di una comunione più piena. Il dialogo tra i cristiani deve tornare a meditare sempre di nuovo la parola della Croce, facendosi giudicare e rinnovare da essa.

Il Corso Ecumenico del 2000 intende approfondire la conversione come esperienza vissuta nelle diverse comunità, scoprendone le parole ed i gesti di rinnovamento e di riconciliazione (Valdman, Bonafede, Vetrari). Intende però anche esplorarne la dimensione ecumenica, come profezia rivolta a tutte le chiese e le comunità, perché procedano sul cammino di un'autentica comunione (Ricca). Né potrà dimenticare il collegamento con l'esperienza ebraica del fare *teshuvah*, di un ritorno all'unico Dio che riapre al peccatore lo spazio dall'alleanza (Gargano). Il corso è organizzato dal Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro", insieme alla Chiesa Valdese e Metodista di Venezia e al Segretariato Attività Ecumeniche - Venezia. Parleranno: il 9 marzo 2000 Innocenzo Gargano, Camaldoli, sul tema *Convertirsi all'unico Dio*; il 17 marzo Paolo Ricca, Roma, sul tema *La conversione come sfida ecumenica*; il 23 marzo Traian Valdman, Milano, sul tema *Vivere la conversione: esperienza ortodossa*; il 30 marzo Maria Bonafede, Roma, sul tema *Vivere la conversione: esperienza evangelica*; il 6 aprile Teclè Vetrari, S. Bernardino, sul tema *Vivere la conversione: esperienza cattolica*.

APPUNTI
DI TEOLOGIA
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5286673

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

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
*Bruno Bertoli, Marco Da Ponte,
Serena Forlati, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Francesco Negri Nicola Penzo,
Paolo Emilio Rossi*

Segreteria di redazione
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Capo redattore
Maria Angela Gatti

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio 5104/b - Venezia
Tel. e Fax 041.52.85.667