

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VII - n. 2 - Aprile-Giugno 1994 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

TEMI E PROBLEMI DELL'ECUMENISMO



LA RESURREZIONE DEI MORTI NELL'EBRAISMO E NELL'ISLAM*

Piero Stefani

La fede nella resurrezione dei morti rappresenta un tratto comune alle cosiddette tre religioni abramitiche, le quali non vedono nel sepolcro il luogo finale in cui si consuma il destino di ogni vivente. Questo orizzonte comune poi rappresenta una contrapposizione globale a un altro ambito culturale che per comodità chiameremo "greco": "Ma tu non credi a quanto è scritto sulla resurrezione perché sei greco" (Cirillo di Gerusalemme, *Catech.*, 18, 6; PG 33, 1024).

Al-Ghazali, il grande "codificatore" dell'ortodossia islamica sunnita, afferma che la prima delle questioni su cui i filosofi islamici grecizzanti sono in urto con tutti i musulmani è che: "i corpi non si raduneranno dopo la resurrezione; ad essere ricompensati o puniti sono soltanto i puri spiriti. Ricompense e punizioni sono spirituali, non corporali... Essi, parlando in tal modo, hanno rinnegato la Rivelazione" ¹⁾ (gli altri due punti, sia detto di passaggio, sono che Dio conosca gli universali, ma non i particolari e che l'universo sia preesistente *ab aeterno*). Per quanto riguarda l'ebraismo, la fede nella resurrezione è così enunciata dall'ultimo dei cosiddetti "Principi di fede" di Mosè Maimonide: "La resurrezione dei morti è il fondamento dei fondamenti della Torà di Mosè nostro maestro" ²⁾. Cosicché sembrerebbe di poter sottoscrivere quanto sostenuto da un valente studioso italiano dell'islam, Paolo Dall'Oglio, quando scrive: "Abbiamo già ampiamente visto quanto sia totale la continuità tra la fede cristiana e quella musulmana riguardo alla *resurrezione dei corpi* nell'ultimo giorno... Infatti la fede nella resurrezione della carne, alla fine dei tempi, è comune a tutte e tre le religioni abramitiche" ³⁾.

È proprio però su questo terreno comune che può emergere lo "scarto della differenza"; infatti la resurrezione dei morti è sì un terreno accomunante, ma anche

un tratto profondamente distinguente delle tre religioni che la professano. Ognuna di esse l'afferma in virtù di motivazioni peculiari che la distinguono profondamente dalle altre. In questa sede si guarderà alle componenti di fondo proprie dell'ebraismo e dell'islam, precisando che, come è ovvio, non si tratta, specie in ambito ebraico, di posizioni compatte, bensì di prospettive a loro volta variegate. Per esempio, all'ebraismo riformato del XIX secolo la resurrezione dei morti, a differenza dell'immortalità dell'anima, appariva una dottrina difficilmente credibile. ⁴⁾ Nella nostra esposizione, abbandonata ogni preoccupazione di tipo gerarchico o cronologico, prenderemo le mosse dall'islam per poi passare all'ebraismo.

La visione islamica.

Una spia per vedere il modo in cui nasce e si articola una fede nella resurrezione dei morti sta nel prestare attenzione a quali siano, per così dire, gli avversari nei confronti dei quali si vuole attestare questa convinzione. Nel caso dell'islam essi assumono la forma di 'negatori' (*kafir*), non già di 'oppressori' che tolgono la vita. L'idea della resurrezione dei morti non nasce cioè attorno all'elaborazione della prospettiva del martirio, bensì in riferimento a quella della creazione e, certamente, a quella del giudizio. Si potrebbe, anzi, sostanzialmente dire che i negatori sono coloro su cui si abatterà il giudizio, in quanto attestano di non comprendere la creazione. Si tratta di un argomento già proposto dal Corano e in seguito instancabilmente ripetuto. Così, ad esempio, viene espresso da al-Ghazali: «Il Raduno e la Risurrezione. Ne parla la Legge. Sono realtà ed è necessario (*wagib*) credere in esse, poiché sono razionalmente possibili. Significa ripristinare dopo aver annientato, e ciò è possibile a Dio eccelso:

“Chi farà vivere le ossa quando son polvere putrida” Rispondigli: “Le farà vivere Colui che l’ha fatte germi- nare già prima” (*Corano XXXVI, 78-79*). Perciò dall’inizio si trae la prova del ripristino. Egli grande e potente ha detto: “E crearvi e suscitavi a nuova vita sono per Dio come creare e suscitare un’anima sola” (*Corano XXXI, 28*). Il ripristino è un secondo inizio: esso è possibile come il primo»³⁾.

La discriminante tra il musulmano e il negatore sta nel fatto che quest’ultimo non riconosce i segni della crea- zione e perciò stesso diviene colui che rifiuta la resur- rezione: “È Lui che ha spianato la terra e v’ha messo montagne immobili e fiumi, e d’ogni frutto v’ha messo una coppia, e ravvolge il giorno della veste nera della notte. Per certo vi sono segni in tutto ciò per gente ca- pace di riflettere. - E sulla terra vi sono terreni vicini, e giardini di vigne, e grani e palme a coppia e sole: e tut- to è da una sola acqua abbeverato, eppure una cosa la facciamo più buona dell’altra al palato. Per certo anche in questo vi son segni per gente che intenda. A ragione ti meravigli di loro, ché davvero meraviglioso è questo lor dire: ‘Quando saremo terra, saremo forse ricreati di nuovo?’ Son questi coloro che rifiutano fede al Signore...” (*Corano XIII, 3-5*). “E dicono: ‘O che forse quando saremo ossame e polvere, o che forse saremo suscitati a creazione novella?’ Rispondi: ‘Siate pure pie- tra o ferro...’ Risponderanno: ‘E chi ci farà tornare?’ Di’: ‘Colui che che vi ha creati una prima volta!’ E scuoteran la testa e diranno: ‘E quando?’ Rispondi: ‘Può darsi fra poco!...’” (*Corano XVII, 50*). Tra resur- rezione e creazione vi è continuità perfetta, non si può accogliere l’una senza l’altra.

Specie nelle prime sure meccane la tensione escatolo- gica connessa alla vicinanza dell’Ora è molto forte; ma essa non scompare del tutto neppure nelle più tarde su- re medinesi, come testimonia, ad esempio, questo pas- so: “E che l’Ora imminente s’approssimi, non v’ha dubbio alcuno, e che Dio susciterà a vita gli abitatori dei sepolcri” (*Corano XXII, 7*). Comunque costante ri- mane la prospettiva che il negatore di quest’attesa esca- tologica è colui che non è capace di cogliere la “di- scontinuità” della creazione, in altri termini chi non è in grado di comprendere che il mondo non è retto in base alla relativa autonomia delle *causae secundae*, ma dipende nella sua esistenza da una costante e positiva azione di Dio: “Dio crea volta per volta i singoli feno- meni, la cui connessione causale non è affatto necessa- ria”⁴⁾. Colui che non crede nella resurrezione dei morti diviene perciò negatore della potenza di Dio che conti- nuamente crea e che perciò continuamente annienta. Nell’orizzonte islamico non si dà alcuna ciclicità di un ordine armonico in cui si susseguono vita e morte; la fonte di tutto si trova infatti nella diuturna azione di Dio.

La visione islamica fin qui esposta comporta altri co- rollari; tra essi spicca il fatto che, in virtù della volontà di Dio (non della natura), sussiste una continuità tra le modalità con cui viene compiuto il giudizio individuale subito dopo la morte di ciascuno e il ripristino della corporalità connesso alla resurrezione dei morti. Tra i punti qualificanti della fede del musulmano ortodosso vi è il “tormento della tomba”. È dottrina di fede che i corpi morti, nella tomba, subiscano una specie di inter- rogatorio da parte di due angeli Munkar e Nakir. Chi non ha saputo rispondere in modo giusto subirà nella

tomba dei tormenti ad opera di questi stessi angeli. L’idea non si trova esplicitamente nel Corano, in quan- to la dottrina venne codificata solo in seguito. Al- Ghazali l’accetta pienamente e risponde all’obiezione secondo cui, in base all’esperienza, non si vede come possa avvenire tutto ciò, dicendo che la parte che soffre il tormento non è necessariamente tutto il corpo, ma so- lo una particella del cuore del defunto resa sensibile da Dio appositamente a tale scopo⁵⁾. Per il nostro attuale intento possiamo anche trascurare altri particolari con- nessi all’escatologia islamica, ivi compresa la grande dialettica tra giustizia e misericordia che la distingue. Tuttavia, considerati i frequenti pregiudizi in proposito, vale la pena di trascrivere almeno un *hadith* (detto ex- tracoranoico attribuito a Maometto), in cui si afferma: “Quando Dio credè il creato scrisse nel Suo libro scri- vendo di Se stesso e ponendo lo scritto presso di Sé sul trono: ‘In verità, la Mia misericordia supera la mia col- lera’”⁶⁾.

La prospettiva ebraica.

Per quanto riguarda l’ebraismo tralascio molto materia- le narrativo (haggadico), compreso quello relativo a Gerusalemme, pur importantissimo; mi soffermerò in- vece solo su due punti cruciali: l’idea del martirio e la fedeltà del Dio d’Israele. In riferimento al martirio e al- la sua connessione con la resurrezione dei morti l’“av- versario” non indossa tanto i panni del negatore quanto quelli dell’oppressore. La resurrezione è affermata con- tro la pretesa che l’ultima parola possa essere lasciata a chi ha il potere di distruggere una vita umana. Nella Bibbia ebraica l’unica affermazione davvero sicura ri- spetto alla resurrezione dei morti è quella apocalittica contenuta nel libro di Daniele (12,2-4). Ma è ben noto come questo testo sia stato redatto attorno al 165 a.C., cioè nell’epoca in cui si svolse la decisiva lotta macca- baica contro Antioco Epifane, nel corso della quale na- scono, simultaneamente, tanto la visione del martirio quanto la convinzione dell’esistenza di una resurrezio- ne dei morti. Il legame tra queste due componenti va ri- cercato nella dimostrazione dell’alleanza, che, legando bilateralmente il Signore al suo popolo, consente a que- st’ultimo di rivendicare i propri “diritti” nei confronti del suo Dio. In questo senso la fede nella creazione resta, come è ovvio, preconditione necessaria per affer- mare la resurrezione dei morti; essa va per integrata con un richiamo all’alleanza e alla Torà, cioè alle com- ponenti costitutive dell’essere distinto di Israele. In questa luce non appare perciò casuale che un testo de- uterocanonico come il 2Maccabei indichi simultanea- mente tre prospettive: il martirio, la *creatio ex nihilo* e la resurrezione dei morti (7,9.11.28). E il fatto che non si tratti di un testo normativo per l’ebraismo nulla toglie all’ebraicità di questi pensieri, pur espressi in un retorico linguaggio “greco”.

Uno dei martiri maccabei nel momento di venir ucciso dichiara: “È bello morire a causa degli uomini, per at- tendere da Dio l’adempimento della speranza di essere da lui di nuovo risuscitati; ma per te la resurrezione non varrà per la vita” (2Mc 7,14). Prescindendo, anco- ra una volta, dal tono eroico della frase, questa affer- mazione appare importante perchè in essa comincia a trapelare quella ambiguità (a meno che non si tratti ad- dirittura di frattura) tra una resurrezione vista come se- gno e attuazione di salvezza e una modalità di resurre-

zione in cui quest'ultima è collegata allo scacco e alla condanna. Da un lato infatti il martire può affermare la resurrezione, in quanto avendo offerto a Dio il suo proprio corpo ha come il "diritto" che Dio glielo restituisca, dall'altro la resurrezione appare invece come semplice precondizione per venir giudicati ed eventualmente condannati. La resurrezione è dunque in se stessa salvezza o è un atto, per così dire, in se stesso neutro? Questa tensione diverrà fortissima nel Nuovo Testamento, anche intorno alla figura del martire (cfr Ap 6,9-11), ma di essa c'è già traccia in epoca precristiana (cfr Dan 12,2-4).

La via maestra dell'ebraismo in proposito è quella espressa da Maimonide, il quale appellandosi a un passo del grande commento rabbinico alla Genesi afferma che la resurrezione dei morti è riservata ai giusti, in quanto "le piogge sono per i giusti e per i malvagi, ma la resurrezione dei morti è solo per i giusti" (cfr *Genesi Rabbà*, 12,4). Maimonide dal canto suo aggiunge: "Come, infatti, potrebbero i malvagi resuscitare se sono già morti durante la loro vita" ⁹. Per i malvagi la pena sarà quella della "recisione" (*karet*), cioè un "essere tagliati fuori" di spettanza solo di Dio, rispetto al quale l'azione punitiva dell'uomo non ha alcuna voce in capitolo.

"Tutti i figli d'Israele hanno parte al mondo avvenire, infatti è scritto: 'Il tuo popolo sarà tutto di giusti, essi erediteranno la terra per sempre; il germoglio della mia piantagione, l'opera delle mani perché io possa essere glorificato' (Is 60,21). E questi saranno coloro che non avranno parte al mondo avvenire: colui che dice che non si dà la resurrezione dei morti e che essa non è affermata dalla Torà" (*Mishnà, Sanhedrin X,1*). Qui non è il momento di riportare le assai varie, e in ogni caso non fondamentali, riflessioni sulla natura del mondo avvenire, quanto davvero importa è invece sostenere che all'interno della tradizione farisaico-rabbinica la resurrezione dei morti diviene un modo irrinunciabile per affermare la fedeltà di Dio nei confronti dei suoi figli e la fedeltà di questi ultimi nei confronti del loro Dio. Ecco perché i "negatori" negano non un puro asserito dogmatico, ma una dimensione radicata nella prassi.

La più solenne tra tutte le preghiere ebraiche, quella delle *Diciotto benedizioni* (o *'Amidà*) si apre con due benedizioni: la prima si chiama "Padri" (*Avot*), la seconda "Potenze" (*Ghevurot*). Esse dicono quanto segue: "Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, Dio grande, potente e terribile, Dio altissimo, che concedi benefici grandi e crei ogni cosa; tu ricordi i benefici accordati ai padri e fai venire il redentore per i figli dei loro figli in grazia del tuo nome, per amore: tu re che aiuti, salvi e proteggi. Benedetto sei tu, Signore, scudo di Abramo!" "Tu sei potente in eter-

no, Signore: tu risuciti i morti e sei grande nel salvare!... Tu nutri i viventi con pietà, risuciti i morti con misericordia grande, sostieni i cadenti, risani gli infermi, liberi i prigionieri, e mantieni la tua fedeltà a quanti dormono nella polvere. Chi è come te in potenza? Chi ti assomiglia, o re che dai la morte e la vita e fai germogliare la salvezza? Tu sei fedele nel far risorgere i morti! Benedetto sei tu, Signore, che fai risorgere i morti".

Palese in questo accostamento tra il Dio dei Padri e il Dio che dà la vita ai morti l'esistenza di un orizzonte non lontano dai passi evangelici in cui Gesù, replicando ai farisei, afferma la fede nella resurrezione (cfr Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20, 27-40); tuttavia quanto bisogna sottolineare prima di ogni altra cosa è l'evidentissima affermazione qui contenuta che la *potenza* del Dio dei padri sta nella sua *fedeltà*, cioè nella capacità di serbare il ricordo di coloro che dormono nella polvere. E anche questo è un modo, anzi il modo massimo, per sostenere che, nell'ebraismo, la resurrezione dei morti è pienamente affermabile solo nel quadro dell'alleanza.

1) AL-GHAZALI, "La salvezza dalla perdizione" in *Scritti scelti*, Utet, Torino 1986² p. 96.

2) Cfr. "I 13 principi fondamentali" in LARAS, G. *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Carucci, Roma 1985, p. 221.

3) DALL'OGGIO, P. *Speranza nell'Islam. Interpretazione nella prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Marietti, Genova 1991, p. 189.

4) Cfr. J.J. PETUCHOWSKI, "Immortality - Yes, Resurrection - No!: Nineteenth-Century Judaism struggles with a Traditional Belief", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. L (1983) p. 133-147.

5) AL-GHAZALI, "Il ravvivamento delle scienze religiose" in *op. cit.* p. 184.

6) BAUSANI, A., *L'Islam*, Garzanti, Milano 1987, p. 20.

7) *Ibid.*, p. 30.

8) *Deti e fatti del Profeta dell'Islam* raccolti da al-Buhari, a cura di V. Vacca, S. Noja e M. Vallaro, UTET, Torino 1982, p. 715.

9) Cfr. LARAS, G., *op. cit.* p. 221 n.

* Conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "Germano Pattaro" il 16 marzo 1993 nell'ambito del Corso di Ecumenismo: Esperienze di salvezza nelle tradizioni ebraica e cristiana.



LA STORIA DELLE CHIESE LOCALI: UNA NUOVA STORIOGRAFIA ECCLESIASTICA?*

Bruno Bertoli

Dopo un quarto di secolo.

Dopo i volumi dedicati alle diocesi di Venezia, Chioggia e Vittorio Veneto, è uscita recentemente la storia della diocesi di Treviso.

Si tratta di una iniziativa della Giunta Regionale del Veneto e della Gregoriana Editrice di Padova che intendono offrire una sintesi vulgata di storia delle Chiese locali. Un'opera analoga sta vedendo la luce in Lombardia, più robusta e dotata di massicci apparati documentari. Il che non vuol dire che quella veneta sia meno seria e meno fondata su basi rigorosamente scientifiche.

La Collana ha cominciato a uscire venticinque anni dopo l'auspicio espresso dal patriarca di Venezia Giovanni Urbani che avrebbe desiderato si procedesse "con urgenza" allora, nel 1965, alla "stesura di una storia della Chiesa dell' '800 entro l'ampio quadro delle componenti della civiltà cristiana nel Veneto (dalla religiosità popolare alle speculazioni teologiche, dai monumenti d'arte agli influssi della Chiesa sulle istituzioni sociali e civili, dalla devozione al folklore religioso)". La proposta non fu raccolta, come del resto si risolse in nulla l'incontro, che aveva allora riunito in patriarcato i più qualificati studiosi ecclesiastici e laici, docenti di università e direttori di archivio: lo scambio di idee, dalla salvaguardia degli archivi diocesani e parrocchiali alla delimitazione temporale e spaziale di una storia della Chiesa veneta, non ebbe alcun seguito. Che cosa si potesse pensare della proposta del cardinale lo sappiamo da un appunto di Gabriele De Rosa che se la sentì ripetere l'anno successivo in un nuovo incontro cui partecipavano altri più giovani e meno illustri studiosi. De Rosa definì l'iniziativa ventilata come "una di quelle che mi fanno disperare, perché hanno il sapore divulgativo e spicciolo della propaganda di massa". E amaramente aggiunse: "La Chiesa da più di un secolo ha voltato le spalle agli archivi e all'erudizione, alla ricerca scientifica e alla storia e cammina sempre più con i mezzi moderni delle tecniche dei partiti popolari".

Una fonte sul vissuto religioso.

Passò invece in concreta attuazione la proposta dello stesso De Rosa di procedere alla regestazione a tappeto delle visite pastorali nelle diocesi venete a partire dalla caduta della Repubblica. Una fonte preziosa, di fatto sino ad allora ignorata, giungeva così alla ribalta delle ricerche sulla storia delle Chiese locali.

Naturalmente la proposta di De Rosa e l'intento che l'aveva suggerita non nascevano dal nulla. Alle spalle c'erano state altre sollecitazioni, le celebri "Annales" e le lezioni di Fernand Boulard, di Lucien Febvre e di Gabriel Le Bras. Questi ultimi avevano ironizzato sugli storici universitari che soffrivano di allergia nei confronti di possibili studi sulla religiosità del popolo, sul-

la fede della gente, sulla decristianizzazione delle masse e sulla resistenza che essa aveva talora incontrato, nonché su altre simili questioni; si interessavano certo alla storia della Chiesa, ma dei principi della Chiesa, dei concordati, dei vescovati e delle diocesi consentiti dai concordati. Le Bras in particolare aveva osservato: "La storia è l'opera di miliardi di uomini e conserva il nome solo di qualche migliaio. Noi vorremmo che si restituisse agli anonimi il posto che loro spetta nella Chiesa".

Le visite pastorali erano la fonte da cui tanti anonimi, pure gente umilissima di Chiesa, potevano uscire con il loro nome e cognome, scritto magari dal cancelliere di curia, o con la loro voce confermata talora soltanto dalla croce dell'analfabeta. Anche le voci delle "comari" e dei "nonzoli" compaiono infatti fra quelle dei fabbricieri e dei responsabili di confraternite e quelle, ovviamente più numerose, del clero nella variegata composizione di parroci e curati, di maestri e studiosi, di mansionari e di semplici rappresentanti dello stato clericale, magari pletorico e ozioso non sempre in linea con la dignità del ministero sacerdotale.

La scoperta della fonte non poteva non influire sull'impostazione della storia relativa alla Chiesa locale: non si può più scrivere di storia della Chiesa locale, facendo riferimento soltanto alla figura del vescovo o di qualche personaggio rilevante, ecclesiastico o laico, ma nemmeno soltanto ai testi dei sinodi e ai decreti episcopali. Si tratta di verificare quanto c'è di coincidente o di contraddittorio - per usare ancora un'espressione di De Rosa - fra il "prescritto religioso" e il "vissuto religioso".

Non si trattò, tuttavia, della semplice anche se autorevole segnalazione di una nuova fonte, ma della paziente e minuziosa regestazione delle visite pastorali e soprattutto della loro utilizzazione. Negli studi, che ne sono derivati, risultano infatti ben stabiliti gli organici nessi tra la vita della Chiesa locale e la società civile nella quale essa si incarna, secondo le sue relative dimensioni economiche, culturali e politiche. Risultano sondati anche i rapporti con altre Chiese locali, grazie, tra l'altro, alle disposizioni e agli atti dei concili provinciali; esplorati pure i rapporti con la Santa Sede, in connessione con un'altra fonte rimessa in auge, le periodiche *Relationes ad limina apostolorum* che i vescovi inviavano in Vaticano e le risposte che ad esse indirizzava la Congregazione romana del Concilio.

Si è verificato così non tanto il superamento della sagistica locale, erudita o sentimental-campanilistica - che di principio era già avvenuto, ma che di fatto non si può prevedere come acquisito dalle future schiere di appassionati e dilettanti - quanto piuttosto il superamento del modello di ricerca che, pur scientificamente impostato sulla scorta di documenti letti e vagliati in modo corretto, collocava però la Chiesa locale in oriz-

zonti ecclesiali e in contesti economici, sociali, culturali e politici semplicemente giustapposti e non dialettizzati.

L'interesse per il movimento cattolico.

Tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta cominciò ad apparire anche nel Veneto l'interesse per gli studi relativi al movimento cattolico; interesse suscitato, come si sa, dal compimento - imprevisto e fino ad allora storiograficamente inesplicabile - del lungo cammino che aveva portato i cattolici italiani dall'opposizione alla guida dello Stato. Del movimento cattolico si conosceva già qualcosa, ma si trattava per lo più di agiografia, di oleografia o di pubblicazioni più complesse ma non prive certo di *ira et studio*, di apologetica e di polemica. Dai nuovi studi, che si infittirono negli anni successivi, uscì un mondo complesso in cui le anime belle già note rimanevano generalmente tali ma a volte non senza zone d'ombra e in cui soprattutto si movevano istanze e realizzazioni d'ogni tipo, assistenziali, economiche, sociali, politiche, tutte spesso motivate e sostenute da un'altissima tensione religiosa. Non c'è storia di Chiesa locale che possa oggi ignorare questo mondo di vescovi, di preti e di laici messosi in moto nell'Ottocento.

Storia della vita spirituale.

Né senza eco rimase nel Veneto la lezione del celebre don Giuseppe De Luca riproposta in quegli anni da De Rosa che ne fu il successore alla direzione delle Edizioni di Storia e Letteratura. "La nuova storia d'Italia - aveva scritto il prete lucano - non è più soltanto storia civile, storia economica, storia delle idee o della cosiddetta cultura o civiltà, storia ecclesiastica (se per ecclesiastica si intendono unicamente le gerarchie e le istituzioni giuridiche), ma è storia della vita spirituale, la più indicibile e la meno dotta di tutte le storie, pur tuttavia la più alta se avvicina in un solo incontro Iddio e l'uomo". Ed era, sotto un certo aspetto, la scoperta dell'uovo di Colombo: che storia di Chiese locali poteva mai esserci, se avesse ignorato la storia della pietà, la storia della spiritualità?

Rilettura delle "leggende" agiografiche.

Nuova luce può illuminare il cammino della storia delle Chiese locali per i secoli più lontani da noi. Viene dalle recenti sollecitazioni dell'agiologia. I testi agiografici sono già stati ampiamente studiati dalla critica moderna che giunse al positivo risultato di distinguere storia da leggenda e di individuarne la non rara utilizzazione a fini politici. L'agiologia ne propone un'ulteriore lettura: come *psycofileis istoriai*, racconti utili all'anima, anzi come testi di teologia popolare.

Le stesse leggende sulle origini delle Chiese possono rivelare un ulteriore valore. Esse narrano l'origine e lo sviluppo dell'evangelizzazione nelle varie regioni in termini che non hanno alcun riscontro nei fatti storici. Vanno tuttavia considerate anche su un altro piano: come lettura teologica degli eventi. L'evangelizzazione viene presentata come dono di grazia non in termini astratti ma nella narrazione vivace e colorita della biografia di un santo divenuto caro e familiare. E' un mo-

dulo di teologia narrativa che ha alle spalle una lunghissima storia. Lo ritroviamo nella Bibbia. Basta citare il caso dei libri di Giosuè e dei Giudici: tutti e due narrano la conquista della terra promessa; il secondo nella dura e faticosa contesa con le popolazioni cananaiche, nell'altalena delle sconfitte subite e delle liberazioni riconquistate (le une e le altre presentate sempre nella prospettiva religiosa dell'infedeltà e della conversione); il primo, invece, come epopea di una presa di possesso della terra secondo la volontà di Dio, come dono di grazia.

Non per nulla le leggende agiografiche entrarono nella preghiera liturgica: come memoria e come profezia di grazia. Andranno studiate anche come momenti di autocoscienza delle comunità ecclesiali nelle varie fasi delle loro vicende storiche.

La luce del Concilio.

Sulla storiografia delle Chiese locali non ha però esercitato il suo influsso soltanto la sfera degli studi, dalla individuazione di nuove fonti all'esplorazione di nuovi filoni di ricerca.

E' entrato in gioco anche il processo di autocoscienza maturato nella Chiesa con il concilio Vaticano II. L'insegnamento conciliare riconfermò certo il valore fondamentale, per la Chiesa cattolica, del magistero, del sacerdozio e della gerarchia, ma diede nuovo spazio alla considerazione per la comunità ecclesiale nella varietà dei ministeri e dei carismi, per la presenza attiva dei laici, per la collocazione della stessa Chiesa nel mondo contemporaneo, soprattutto per il popolo di Dio pellegrinante, dotato di santità, chiamato a santificare eppure pur sempre bisognoso di santificazione.

In questo quadro trovano cittadinanza e sollecitazione i nuovi metodi di indagine per ricostruire la storia delle Chiese locali che si sono affermati negli ultimi decenni. Non è un caso inoltre che proprio nel 1965 il card. Urbani manifestasse il desiderio che si mettesse mano a questo tipo di storia per le diocesi venete. Allora infatti il Concilio si avviava a conclusione e già era stata promulgata la costituzione "Lumen Gentium" in cui si era aperto il discorso sulla Chiesa locale, non come semplice parte della Chiesa universale ma quale Chiesa nella sua concreta individualità: "L'unica Chiesa di Cristo - aveva chiarito il testo conciliare - consiste nelle Chiese locali".

Proprio questa nuova consapevolezza spiega l'interesse con cui i vescovi e le comunità ecclesiali vanno accogliendo i volumi di storia delle diocesi venete, ma soprattutto forma a poco a poco l'*humus* che è indispensabile per lo sviluppo delle ricerche in questo campo.

Storia o teologia della storia?

Il discorso condotto fin qui tutela dal pericolo di cadere nell'apologetica che ignora il peccato della Chiesa: il Concilio ha ulteriormente ribadito che la Chiesa se è sempre santa è pur sempre anche peccatrice. Ma - è inevitabile chiederci - lo stesso discorso nel suo complesso non può condurre al rischio di teologizzare la storia?

Si sa che, secondo Jedin, "la storia ecclesiastica (...) è l'interpretazione che la Chiesa dà di se stessa e quindi è

parte integrante dell'ecclesiologia" e "lo storico della Chiesa non deve soltanto, come ogni storico, avere a cuore la storia, ma (...) anche ha bisogno della fede", perché può capirne il significato ultimo solo alla luce della storia della salvezza. Si sa pure che cosa abbiano risposto Alberigo e Miccoli. L'uno sostiene che "la storia della Chiesa lavora applicando il metodo storico, cioè un metodo empirico e positivo di analisi critica delle fonti che testimoniano il passato", senza ridurre "la realtà naturale e storica a mistero di salvezza". L'altro stigmatizza "la tendenza a scoprire intenzioni segrete e significati riposti là dove non c'è ragione di cercarli" e a opporre silenzi, reticenze e giustificazioni alle semplici analisi libere da preconcetti. Non si può non essere d'accordo con l'impostazione metodologica dei due autorevoli studiosi. È tuttavia inevitabile che pure quanti si attestano su questa posizione si dimostrino poi nei loro studi dipendenti da visioni "teologiche" semplicemente diverse da quelle di Jedin. La ricerca storica, anche la più rigorosa e spassionata, ha evidentemente sempre a che fare con la precomprensione. E unico rimedio o contrappeso resta sempre il dialogo e il

confronto, che tra l'altro possono portare a consapevolezza le reciproche passionalità.

Ma ha ragione anche Jedin. La storia della Chiesa si può studiare a due livelli: come realtà storica e naturale e anche come mistero di salvezza. Se pure da parte degli storici deteologizzanti si esalta la lezione del Vaticano II sui segni dei tempi con cui interpretare il presente e il futuro, perché non ci si dovrebbe misurare concretamente sui segni dei tempi passati riportati a livello di consapevolezza proprio dalla ricerca storica seria, documentata e per quanto è possibile spassionata? Sarebbe quanto mai fruttuosa e stimolante una storia della Chiesa locale che si movesse in tale orizzonte. Senza reticenze, senza giustificazionismi. Solo con ulteriori domande.

* *Comunicazione tenuta il 12 marzo 1994 al convegno Storia locale e Storia regionale: il caso veneto organizzato dalla Fondazione Mazzotti e dall'Archivio di Stato di Treviso.*

VENEZIA, 5-8 SETTEMBRE 1994

SPIRITUALITA' E VITA ECCLESIALE IN ORIENTE ED IN OCCIDENTE

La dimensione ecclesiale della spiritualità

III SIMPOSIO INTERCRISTIANO

organizzato

dall'Istituto Francescano di Spiritualità
dal Pontificio Ateneo Antonianum di Roma
e dalla Facoltà teologica dell'Università di Tessalonica

Il Simposio, patrocinato dai Frati Cappuccini della Grecia e della Provincia Veneta, si terrà presso il Convento dei Cappuccini del SS. Redentore, Giudecca 194, 30133 VENEZIA (tel. 041 - 5224348). Chi desiderasse il programma del simposio e ulteriori informazioni può rivolgersi a p. Paolino Zilio (Venezia, tel. 041 - 5224348), a p. Bruno Gianesin (Mestre, tel. 041 - 950744) o a p. Luigi Padovese e Yannis Spiteris (Roma, tel. 06 - 661519 49/58/61; fax 06 - 66162401).



LE PAROLE DEL PADRE

Paolo Bettiolo

“Sapete voi pure, miei dilette fratelli, che da quando accadde la trasgressione l’anima non può conoscere Dio, come deve, se non s’è ritratta dagli uomini e da ogni distrazione. Allora,” *solo* allora, “infatti, vedrà la guerra di quanti la combattono”.

Così inizia una sua lettera ai discepoli Ammonas, monaco nei deserti dell’Egitto, cui fu maestro e amico Antonio.

Dunque, condizione della conoscenza di Dio, per il credente, per chi già si sia consegnato a lui, è il *ritiro*. Solo la solitudine, infatti, gli consente di comprendere salutarmente la sua pochezza, quella viltà che lo tenta entro il suo stesso pio fervore. Solo la solitudine lo getta nelle difficili “guerre” che gli infliggono “tristezza e accidia e molte altre pesantezze di ogni tipo” - afflizioni patite a motivo della *dipsychia*, dell’“anima doppia”, di cui in essa solo si ha piena manifestazione, per la propria umiliazione. Solo nella solitudine presto risuona chiara, incessante la mormorazione dell’anima; risuonano, queruli, i pensieri della sua fame, del suo scontento, della sua vanità, così che chi crede di qui davvero voglia, *sapendo*, perdere la propria anima, e a ciò lavori e in ciò sia consumato, nella generazione dall’alto. Solo nella solitudine, infine, nell’agonia cui lo conduce, egli fa prova della potenza di questa generazione, dell’esultanza dell’uomo *nuovo*.

Ma torniamo alle parole di Ammonas, che ci indurranno a ulteriore sviluppo di questi pensieri. Egli scrive ancora, infatti, a dei discepoli che avevano incautamente deciso di abbandonare il luogo ove dimoravano: “Vi sono tre volontà incessantemente per via con l’uomo, e la maggior parte dei monaci le ignorano, con l’eccezione di coloro che sono divenuti perfetti, dei quali l’apostolo dice: *Ai perfetti spetta il cibo solido, a quanti hanno i sensi esercitati, per l’abitudine, al discernimento del bene e del male* (Eb 5,14). Quali sono dunque queste tre (volontà)? Quelle gettate (in noi) dal nemico e quelle nate dal cuore e quelle seminate nell’uomo da Dio. Ma di queste Dio accoglie solo quel che è suo”.

“Provate dunque voi stessi, (per sapere) quale delle tre vi spinga ad abbandonare il vostro luogo.” - prosegue Ammonas, e aggiunge: “Io certo conosco la volontà di Dio a questo riguardo, più di voi. È difficile, infatti, intuire quale sia la volontà di Dio ad ogni ora, perché, se l’uomo non avrà rinnegato tutte le sue volontà e non avrà obbedito ai suoi genitori secondo lo Spirito, non potrà intuire la volontà di Dio”.

Le tristezze e cupezze che nella solitudine, cui ci rimettiamo per Dio, affaticano l’anima, altrimenti troppo facilmente distratta dal comprendere la ragione del suo peccato, che è in lei, evidenziano questo a ciascuno: la potenza della volontà propria,

della tenerezza per sé (la *philautia*), radice di tutti i mali, principio dell’odio per tutto. Questa radice è messa a nudo nella lotta che il ritiro e l’obbedienza ai Padri manifestano compiutamente, quando non è più consentito accomodarsi nel servizio di due padroni, ma l’uno dichiara la propria mortale inimicizia per l’altro, così che sia o il sé o Dio, ovvero, forse con maggiore esattezza, così che l’anima sia o di se stessa o di Dio... Ma essere di Dio, lo sappiamo guardando al crocefisso, è, quanto al mondo, “*totalément mourir*”, un morire del tutto - e lo stesso, per noi peccatori, vale anche quanto a Dio, perché siamo *maledizione*, e ciò che è maledizione va tolto da davanti a Dio e da davanti alla creatura, tolto e distrutto.

La Parola non dice altro circa noi, nel nostro peccato. Solo aggiunge: *anche così* non dimenticati, amati, perché Dio ricorda la sua *benedizione* di prima, il nostro essere terra da lei plasmata - e, se questo inaudito, insieme pungente e pudico amore, guardando al crocefisso, è accolto, è la resurrezione... E, aggiungo, uno che abbia creduto ciò, che sappia questo di sé (che, pur maledizione, è salvo), nessuno più accusa, di nessuno più disperato: è, in rendimento di grazie, solo intento a perfetta deposizione della volontà propria - per qualsiasi via gli sia dato che ciò, per lui, avvenga, nel deserto o nelle nozze, nell’intrecciar cesti o nel lavoro in borsa.

E lo fa con buon ordine, senza alcuna impazienza. Ancora di Ammonas si narra che un giorno “venne per attraversare il fiume, e trovò il traghetto pronto e vi si sedette accanto. Ed ecco, un altro battello venne a quel luogo e traghettò gli uomini lì raccolti, e gli dicono: Vieni anche tu, Abba, traghetta con noi! Ma lui dice: Non salgo se non sul traghetto pubblico. Aveva un fascio di giunchi e sedette intrecciando una corda e poi di nuovo sciogliendola, finché il traghettatore non venne, e così passò.

I fratelli fecero (allora) la riverenza davanti a lui dicendo: Perché hai fatto questo? E l’Anziano dice loro: Per non camminare col pensiero sempre preoccupato. E questo è anche un esempio, perché incediamo con quiete per la via di Dio”.

Certo Ammonas parla a monaci e per loro. Sono i giovani che hanno battuto insistentemente alla sua porta, per avere da lui guida, quelli che egli educa così, ad essere in tutto, a tutto obbedienti, *facendo il bene*... Ma il rinnegamento di sé per il Cristo è il lavoro di ogni credente, e già il gentile, del resto, è attento al proprio dissidio e sa di una pace feconda, che solo la spogliazione di sé consente che accada - per grazia (anche se poi, forse, tiene per lo più solo, affaticato e smarrito, fantasmi di pace, inospitali).



DAVIDE E L'ATTESA DEL MESSIA NELLA TRADIZIONE BIBLICA*

Romeo Cavedo

Il profilo storico di Davide.

Chi fu veramente Davide?

Il ragazzino ebreo che uccise Golia o il marito di Betsabea? Il generale vittorioso o il compositore ispirato di molti inni? Il padre fin troppo indulgente con i figli o l'abile sovrano che seppe riunire in un unico regno tutto il popolo di Dio?

Così variegata ed eminente appare la figura di Davide nei due libri di Samuele da far supporre che sia arricchita di tratti leggendari. Tuttavia l'innegabile presenza di amplificazioni non altera la sostanziale veridicità del racconto. Anzi, molti studiosi ritengono che, a cominciare dall'epoca di Davide, le fonti bibliche siano sufficientemente attendibili per ricostruire una storia del popolo di Israele criticamente fondata.

La tradizione dunque attribuì a Davide tutte le virtù e le abilità richieste al capostipite di una dinastia.

Notevole fu la sua esperienza militare, anche perché cominciò dalla gavetta, come capo di una banda di uomini duri e temprati dalle battaglie. Per questo diede prova di conoscere tutti i trucchi e le astuzie che occorrono per vincere.

Dai Filistei, con i quali rimase a lungo in contatto, imparò a capire l'animo umano e a trattare con i potenti del tempo, ricorrendo talvolta anche all'inganno pur di raggiungere i suoi obiettivi.

Un'altra caratteristica fondamentale del suo temperamento fu la capacità di attendere: Davide non si mostrò mai ansioso né impaziente, era sicuro di sé e così distaccato dal raggiungimento, almeno immediato, del successo da riuscire ad ottenerlo.

Sotto questo profilo certamente fu astuto. Tuttavia, egli esercitò la sua astuzia con tale naturalezza che forse fu più sapiente che furbo. Si veda, ad esempio, con quale abilità, dopo la morte di Saul, riuscì a vanificare le pretese al trono degli eredi, semplicemente aspettando, senza intervenire, che la famiglia reale si autodistruggesse perdendo poco a poco la propria credibilità.

Grazie alla sua sapienza e sicurezza interiore Davide seppe essere giustamente mite, come lo sono tutti i grandi dominatori.

Talvolta le narrazioni bibliche amplificano la sua mitezza, trasformandola in sottomissione alla volontà di Dio. Anche questo, però, è un tratto positivo del suo carattere che fa di lui un uomo di grandi meriti.

Le colpe che gli vennero attribuite in realtà non furono molte. L'unico grande errore della sua vita fu quello di mandare a morte Uria per averne la moglie Betsabea. Se il resoconto biblico corrisponde alla verità storica, di tale delitto egli si pentì ed accettò il rimprovero di Natan, il consigliere di corte, senza discolarsi o reagire. A livello umano forse non si può pretendere di più.

Altre gravi carenze da segnalare non ci sono, soprattutto se si tiene conto della mentalità del tempo. Anche a confronto con la nostra sensibilità morale, però, il comportamento di Davide risulta nel complesso quello di un buon capo cui si richiede purtroppo

anche di combattere, quando occorre.

Si potrebbe contestargli l'eccessiva debolezza con i figli, che di fatto gli procurò notevoli fastidi. Nemmeno in questo caso però si tratterebbe di un difetto, in quanto la presunta debolezza può anche essere interpretata come un distacco dalle cose, che non è cinismo, ma serenità interiore e fiducia nell'avvenire.

Al termine di questa sia pur rapida presentazione si può concludere che Davide fu non solo una figura di grande interesse, ma una delle personalità più affascinanti e limpide del mondo antico.

L'uomo scelto da Dio.

Forse fu proprio dall'ammirazione per il Davide storico che nacquero le prime tradizioni teologiche sulla sua persona. In altre parole, è probabile che i grandi successi politici e militari di Davide, visti in retrospettiva, abbiano indotto l'osservatore del tempo a pensare che egli era stato oggetto di una particolare protezione divina.

Secondo alcuni studiosi, che seguono la classica ipotesi di Rost, già durante il regno di Salomone, o subito dopo, si formò il racconto encomiastico che ora si legge nei libri di Samuele, racconto finalizzato a legittimare l'origine della dinastia davidica presentandola come voluta da Dio.

Attualmente si avanzano molti dubbi in proposito, anche se non si esclude che abbia un'origine molto remota la valorizzazione teologica di Davide, sinteticamente espressa con la formula: "Dio era con lui".

Dal punto di vista storico, le imprese che Davide aveva compiuto erano tali da giustificare questa convinzione dettata dalla fede.

Anzitutto egli aveva unificato le tribù del Nord e quelle di Giuda superandone la tradizionale ostilità dovuta a divergenze di ordine culturale e religioso. Aveva eliminato il pericolo di lotte intestine perché aveva lasciato estinguersi il prestigio della casa di Saul insieme alle ambizioni dinastiche degli eredi. Allo stesso modo aveva superato le difficoltà provocate dalla ribellione dei suoi figli, in particolare di Assalonne, riprendendo il controllo del regno.

E' vero che in molte occasioni il successo gli era venuto dalla totale dedizione dei suoi collaboratori, primo fra tutti il generale Ioab che per lealtà arrivò paradossalmente a disubbidirgli, ma nell'affetto di quest'uomo valoroso si può leggere un'ulteriore conferma della grandezza di Davide.

Da ultimo - non certo in ordine di importanza - egli era riuscito ad eliminare la minaccia dei Filistei e a liberarsi del loro protettorato, che forse gli era servito all'inizio per arrivare al potere.

Ora, questa lunga serie di successi si colloca alla fine di un periodo politicamente travagliato, quale fu quello dei Giudici.

Sotto il profilo storico è possibile che il buon esito di molte imprese fosse dovuto alle mutate circostanze della politica internazionale, ma forse l'uomo del

tempo non era in grado di percepirlo con esattezza. La sua spontanea fede religiosa lo portava piuttosto a concludere che "Dio era con Davide".

Questa convinzione è implicita nella stesura stessa di molte narrazioni. Si rileva, ad esempio, nei testi in cui si narra che lo spirito maligno s'impadroniva di Saul e lo spingeva ad uccidere Davide, mancandolo sempre. Altrettanto evidente è nel racconto dei fatti accaduti a Rama. Qui Davide si era recato per chiedere aiuto e conforto a Samuele, ma Saul si accingeva a raggiungerlo. Nei pressi della città, lo spirito di Dio scese su Saul e lo indusse a profetare con canti e danze finché giacque, esausto e nudo, al suolo (1 Sam 19,24).

Anche la forza del profetismo agiva, dunque, a favore di Davide!

Certo, la presentazione è popolare, persino grottesca, ma riflette la concezione teologica per la quale Dio proteggeva nascostamente Davide e si serviva persino dello spirito profetico per ingannare i suoi nemici.

L'ironia della situazione è che il medesimo spirito aveva investito Saul alcuni anni prima perché capisse di essere un uomo di Dio!

Dalla parte di Davide era schierato persino la classe sacerdotale. Si veda il famoso episodio in cui il sacerdote Achimelech prestò aiuto a Davide in fuga, concedendogli la spada di Golia e i pani consacrati (1 Sam 21,7-10). Aiuto che costò la vita a lui e a tutti i sacerdoti di Nob, con l'accusa di tradimento (1 Sam 22,18).

La protezione che Dio aveva accordato a Davide si manifestò ancora mediante l'oracolo. E qui è caratteristico il passo che narra l'assalto alla città di Keila (1 Sam 23): Davide consultò direttamente il Signore che lo incoraggiò ad attaccare, assicurandogli la vittoria.

Di certo non è un caso se profetismo, sacerdozio ed oracolo concorrono nel favorire Davide: sono infatti le tre forme attraverso le quali si esprime la volontà di Dio.

Il tema della scelta divina si precisa ulteriormente nel momento in cui le narrazioni si cristallizzano nelle redazioni scritte. Ed ecco allora il Davide pastorello che Samuele unge, non senza sorpresa: "Era fulvo, con begli occhi e gentile di aspetto. Disse il Signore: -Alzati ed ungilo: è lui!" (1 Sam 16,12).

Il contrasto fra il ragazzino rossiccio di capelli, che non è ancora realmente maschio, e i suoi fratelli, tutti più alti e prestanti di lui, è una di quelle simbologie grafiche che tanto colpiscono l'immaginazione. Dio non sceglie coloro che sono alti e forti, sceglie il più piccolino che diventerà sì grande, ma in virtù della sua divina grazia.

In questo semplice nocciolo potrebbe essere contenuta la genesi dell'ammirazione teologica per Davide: la stima, che la sua immagine storica aveva sicuramente meritato, si è a poco a poco trasformata nella certezza che Dio lo aveva guidato, non in modo palese, ma in una sorta di armonia parallela.

L'alleanza di Dio con la casa di Davide.

Le riflessioni teologiche, nate intorno alla figura davidica, furono formalizzate nella famosa profezia di Natan (2 Sam 7) che costituisce il punto culminante dei libri di Samuele. Il testo ha certamente subito delle aggiunte, ma conserva un nucleo primitivo, risalente al tempo di Davide, che è tuttora riconoscibile. Si

tratta di un gioco di parole sul termine "casa": non sarà Davide a fare una "casa" (tempio) a Dio, ma Dio a fare una "casa" (dinastia) a Davide.

Come ogni grande re orientale, per garantire la protezione divina sulla sua dinastia, Davide avrebbe voluto costruire un santuario dinastico. In un primo momento Natan aveva approvato l'iniziativa, ma in seguito ad una rivelazione divina l'aveva dissuaso: la monarchia di Davide non si sarebbe stabilizzata nel tempo come tutte le altre monarchie dell'oriente mediante una struttura culturale. E non solo non sarebbe stato necessario costruire un tempio, ma il farlo sarebbe stato in qualche modo antitetico al modo di agire di Dio nei confronti del popolo di Israele.

Davide doveva limitarsi ad accettare il dono di una promessa: "La tua casa ed il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre" (2 Sam 7,16).

La gratuità del favore divino fa di Davide il fondatore di una stirpe regale che si manterrà nei secoli: nasce così una concezione dinastica in cui l'entusiasmo per il personaggio si allarga fino a comprendere i suoi successori.

Ad un certo punto, anche se non è facile determinare quando, la relazione che si era creata tra Dio e la casa di Davide prese il nome di *berît*. Il termine è molto antico e solitamente viene usato nei testi biblici per indicare il patto di alleanza stretto da Dio con Abramo, Isacco e Giacobbe, gli antenati da cui fu generato il popolo di Israele. Affermare che Dio ha fatto la sua *berît* con Davide è come dire che Egli lo ha elevato a mediatore salvifico nella storia del popolo.

Alcuni ritengono che questo ruolo gli sia stato assegnato già agli inizi dell'epoca monarchica, altri pensano ad una idealizzazione tardiva o addirittura post-esilica.

Il passo che può suggerire una datazione è il celebre cantico, attribuito a Davide stesso, che costituisce il suo testamento spirituale (2 Sam 23):

*"Lo spirito del Signore parla in me,
la sua parola è sulla mia lingua;
il Dio di Giacobbe ha parlato,
la rupe di Israele mi ha detto:
Chi governa gli uomini ed è giusto,
chi governa col timore di Dio,
è come la luce del mattino
al sorgere del sole,
in un mattino senza nubi,
che fa scintillare dopo la pioggia
i germogli della terra"*.

La presenza nell'ebraico di termini arcaici (Dio di Giacobbe, rupe di Israele) potrebbe confermare l'antichità del testo; d'altra parte non si esclude che il cantico sia volutamente arcaicizzante, per scelta stilistica, e quindi di composizione meno remota.

E' interessante notare che l'oracolo di Dio usa immagini prese dal mondo naturale: è l'ideale, condiviso da tutto l'antico oriente, del re mediatore della vita, che con il suo giusto governo è fonte di armonia e fecondità per il suo paese.

Subito dopo questa immagine suggestiva vi è la menzione della *berît*-alleanza:

*"Così è stabile la mia casa davanti a Dio,
perché ha stabilito con me una alleanza eterna,
in tutto regolata e garantita"*.

Da rilevare il senso di stabilità che si coglie anche nella profezia di Natan: l'impegno del Signore nei confronti di Davide e della sua stirpe è garantito per sempre.

Seguono gli ultimi versetti in cui si afferma che il re non ammetterà nel suo regno l'esistenza degli empi e li sterminerà come si bruciano le spine. E' una nuova conferma della santità e dell'appartenenza a Dio del popolo di Israele.

La speranza messianica.

Quando nel post-esilio si interrompe la continuità della monarchia, sorge la drammatica domanda se la promessa del Signore sia venuta meno. Ma questo è anche il momento in cui la fede di Israele trova la forza di reagire e lo fa con quell'audacia che molte volte ha saputo dimostrare nel corso della sua storia. Invece di rinunciare a credere o di rassegnarsi a pensare che la promessa di Dio avesse un valore temporaneo, formula questa speranza: verrà un discendente di Davide ad incarnare con pienezza la custodia salvifica del popolo che Dio aveva anticipato nel fondatore della dinastia. Nasce l'attesa messianica.

La determinazione a credere ad ogni costo è documentata, fra l'altro, da una piccola variante alla profezia di Natan che si legge nel testo parallelo delle Cronache.

Composti nel tardo esilio, questi libri attingono, come fonte, dai libri di Samuele e dei Re, modificandoli però in alcune parti. Nel narrare la vita di Davide, ad esempio, i cronisti sono indotti da preoccupazioni moralistiche ad omettere le avventure giovanili e naturalmente l'adulterio con Betsabea, per esaltare l'ineccepibile cantore delle lodi di Dio. Ne risulta una figura disincarnata e libresca, meno credibile sul piano umano.

Il primo libro delle Cronache riproduce, dunque, la profezia di Natan (1 Cr 17) apportandovi alcune piccole varianti. La più significativa riguarda il versetto che ricorda l'alleanza tra Dio e la casa di Davide.

Nel testo di Samuele si legge: "Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu giacerai con i tuoi padri, io assicurerò dopo di te *la discendenza uscita dalle tue viscere...*" (2 Sam 7, 12). I cronisti, eliminando l'espressione "dalle tue viscere" e scrivendo "dopo di te, *uno dei tuoi figli...*" (1 Cr 17,11) ritoccano il senso della frase. La promessa di Dio ora riguarda non tanto il perpetuarsi della dinastia, quanto un individuo particolare tra i numerosi eredi di Davide. E mediante questo singolo, che sarà manifestato agli uomini a suo tempo, Dio porterà a termine il suo progetto salvifico.

Il mutamento di prospettiva, che nel libro delle Cronache appare decisamente compiuto, era stato preparato già durante la monarchia da alcune intuizioni profetiche. Tra queste non possono essere dimenticate le due più significative: quelle di Isaia e di Michea.

Nell'VIII secolo a.C. essi condividevano l'opinione comune per cui Dio manteneva in vita il suo popolo, assicurando la continua presenza sul trono di un successore di Davide. Tuttavia si erano resi conto che nessuno degli eredi possedeva le qualità del capostipite né la sua fedeltà al Signore.

In occasione della guerra siro-efraimita, Isaia stesso aveva contestato al re Acaz la mancanza di fede, annunciandogli la nascita di un ideale "fratello" di

Davide dalla "radice" di Iesse, tanto che si sarebbe potuto dargli il nome di "Dio con noi".

Anche se Isaia probabilmente pensava ad un figlio di Acaz, è determinante il fatto che egli introdusse nella storia della fede questa distinzione: la persistenza della stirpe davidica era una garanzia, ma mancava la fedeltà della persona. Dio aveva, dunque, in serbo un altro dono e lo avrebbe realizzato mediante un re fedele alla sua missione, un re come Davide.

Dello stesso tenore la speranza di Michea, che trova espressione nella frase: "E tu, Betlemme di Efrata, così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele" (Mi 5,1). Non verrà dunque da Gerusalemme il Messia, ma dalle origini della stirpe di Davide.

In realtà, un re capace di incarnare l'immagine davidica ormai idealizzata non venne mai.

Per un certo tempo ci si illuse che potesse essere Ezechia, l'erede di Acaz o, molto più tardi, Zorobabele (Zc 4), ma sempre si finì con l'ammettere di aver sbagliato. Tuttavia non venne mai meno la speranza. A mantenerla in vita concorse certamente la lettura dei Salmi di corte che esaltavano la potenza, la santità, l'appartenenza a Dio del re; lettura che continuò anche nel post-esilio, quando non aveva più ragione di essere perché di fatto non esisteva più la monarchia.

Il servo ubbidiente.

In quasi tutti i filoni della tradizione ebraica si radicò l'idea che l'opera divina di salvezza non era completa se non si adempiva quello che in Davide era apparso.

E al di là delle contingenze narrative riguardanti la persona, di lui si ricordava soprattutto che aveva unificato il regno, creando la possibilità di un'esistenza sicura e protetta per il popolo di Dio.

In seguito, quando i ricordi storici si erano già sbiaditi nel tempo, si formò un'immagine pura di Davide, esempio di lealtà e sottomissione, che sempre aveva saputo attendere l'ora da Dio prestabilita.

Questa divenne la virtù fondamentale che si richiedeva al Messia, più delle doti personali e delle abilità politiche: che sapesse, come Davide, trasformare la sua fede in ubbidienza vissuta.

Il termine che meglio si presta a definire questo re ideale è "servo". E, contrariamente a quanto si crede, è titolo di prestigio, in quanto nell'uso delle corti indicava chi aveva l'onore di ricevere gli incarichi e di ubbidire direttamente al sovrano.

La cultura del servo permise, nel Nuovo Testamento, di dare a Gesù, sia pure con le dovute cautele e riserve, il titolo di figlio di Davide perché egli fu ubbidiente a Dio Padre fino alla morte.

E nella figura umana di Davide che, al tempo della rivolta di Assalonne, aveva accettato l'umiliazione della fuga e per questo era stato da Dio ristabilito sul trono, è lecito scorgere una velata profezia di Colui che, crocifisso, fu intronizzato nei Cieli, alla destra del Padre.

**Testo, rivisto dall'autore, di una conferenza tenuta alla Scuola Biblica il 12 maggio 1989. La stesura è a cura di A. Placa.*



NOVITÀ IN BIBLIOTECA

La basilica di San Marco. Arte e simbologia, a cura di Bruno Bertoli, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1993, pp. 263, 83 ill., L. 36.000.

I nove saggi che compongono questo volume, uscito alla vigilia del IX centenario della dedicazione della Basilica, hanno lo scopo - come osserva Bruno Bertoli nella introduzione - di *dare un po' di voce alle pietre, ai mosaici, all'architettura di San Marco*. Approda così alla pubblicazione una parte significativa di quell'ampia esegesi che da anni la Fondazione Studium Cattolico Veneziano è venuta svolgendo nelle pubbliche conferenze, secondo un piano unitario ben testimoniato nella distribuzione interna di questo volume. Arte e simbologia non vi sono considerati come due aspetti successivi e separati ma vengono analizzati nel fecondo rapporto vicendevole.

Per John Ruskin *nessuna città ha avuto una Bibbia più gloriosa* di Venezia nella sua basilica di San Marco. Nell'introduzione Bruno Bertoli individua nell'iconografia marciana una inedita raffigurazione ripetuta sulla facciata, nell'atrio e all'interno e che lasceremo alla curiosità e alla meditazione del lettore. Essa offre una straordinaria conferma alla intuizione di Ruskin e proprio per questo viene assunta in apertura del volume come originale immagine guida.

Lionello Puppi, dell'Università di Venezia, ripercorre le più antiche fonti documentarie, le fa interagire con i testi liturgici e i riti dogali per individuare le immagini esemplari su cui Venezia ha configurato il proprio destino di *nuova Gerusalemme*. Esso viene iscritto fin dall'inizio nel simbolismo della chiesa di San Marco, costruita ad immagine del tempio eretto sul Sepolcro di Cristo. L'autore insegue la *costruzione dinamica* del mito di Venezia negli antichi riti dogali che ruotavano attorno al valore centrale della morte e resurrezione di Cristo e accolsero in chiave provvidenziale il sopraggiungere delle spoglie dell'Evangelista. Il saggio si chiude significativamente con l'immagine emblematica del doge che innalzava il *vexillum triumphale* trovandolo già depresso sulla tomba di Marco, come se dal santo lo ricevesse in consegna.

Staale Sinding Larsen, del Politecnico di Norvegia (N.T.H.), approfondisce la natura delle cerimonie liturgiche marciane, il loro connettersi quasi senza soluzione di continuità con i riti paraliturgici e le cerimonie *profane*. Ne emerge un profilo civico e culturale che mantiene assoluta fedeltà, in termini di liturgia e teologia fondamentale, alle origini romane. Il rapporto con Bisanzio, su cui tanta critica ha insistito, è reinterpretato in una visione autonoma; il tradizionale concetto di *influsso* è rovesciato in quello più dinamico di *assorbimento*. Particolarmente stimolanti le pagine in cui lo studioso fa affiorare nei mosaici una componente occidentale e narrativa al posto di una disposizione bizantina, dogmatica e staticamente predisposta. La fluidità nella disposizione delle immagini, la loro *interattività*, diventa così precisa connotazione storica del risveglio evangelico che caratterizzò il XII secolo.

Analizzando nei cicli del narcece le soluzioni narratolo-

giche e l'evolversi delle convenzioni linguistiche, Wladimiro Dorigo, dell'Università di Venezia, individua gli aspetti originali con cui le storie bibliche vengono *storicizzate* nella progressiva consapevolezza del destino della città e nella configurazione del suo mito. L'immagine esemplare, la *missio venetorum*, è letta da Timothy Verdon, già del Centro Fiorentino della Florida State University e ora della Syracuse University di Firenze, nel Battistero, fin dalla sua collocazione a sud della cupola della Pentecoste, nello svolgersi di percorsi iconografici differenziati a seconda delle diverse entrate. L'ambiente è progressivamente ricostruito davanti ai nostri occhi come un grande simbolo unitario; topografia, mosaici, reliquie, leggende, ogni altra presenza si fondono in limpida unità. Da una realtà perfettamente documentata, in qualche modo definitivamente conclusa nel suo tempo storico, vediamo emergere il piano tuttora valido di una originale lettura *profetica* del Battesimo cristiano.

Le ragioni profonde dell'agiografia marciana vengono analizzate da Bruno Bertoli, direttore dell'Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, per individuare ciò che significò per i credenti veneziani la basilica di San Marco. Il possesso del corpo dell'evangelista fu una geniale operazione politica compiutamente comprensibile solo se indagata sullo sfondo di quella autentica rivoluzione culturale che con il cristianesimo rovesciò la concezione della morte e della tomba. Nelle immagini che ci narrano la vita dell'Evangelista vengono individuate le strategie che permisero di modellarne la figura su quella esemplare di Cristo e di collegare la sua vicenda *veneziana*, con i celebri episodi del rapimento delle reliquie e della loro *translatio*, con quella *romana* di Pietro e Clemente nelle relative cappelle. Nella argomentazione serrata ed allo stesso tempo illuminata da una miriade di vivaci episodi, la dimensione politica della presenza della reliquia viene riconsegnata al suo giusto ruolo di componente che non deve prevaricare sulle altre in quella integrata *visione del mondo* che alcune nitide pagine conclusive del saggio di Sinding Larsen individuano in prospettiva metodologica. A questa necessità di ricostruzione globale si ispira Antonio Niero, del Seminario Patriarcale di Venezia, fin dal titolo del suo saggio sulla *Simbologia dotta e popolare nelle sculture esterne*. Al raffinato programma teologico svolto nel coronamento della facciata si affianca la cordiale dimensione popolare dell'arcangelo Michele e di san Cristoforo, di sant'Antonio abate e di san Nicolò. Anche là dove non è rintracciabile un programma stabilito, l'autore riesce a convincerci - e questo è il risultato più sottile e prezioso - che non ci troviamo in nessun caso di fronte ad un museo lapidario. La lunga ed appassionata frequentazione dello studioso riesce, infatti, a riproporci i criteri, il gusto e la particolare temperatura culturale, questi sì unitari, che guidarono scelta ed accostamenti.

La *Bibbia gloriosa* di Ruskin apre le sue prime pagine negli arconi del portale principale. Sull'intreccio di testi scritturali e patristici che li legano in un percorso unitario ci conduce Guido Tigler, dottorando di ricerca presso l'Università di Venezia. Le autentiche scoperte interpretative, e ricorderemo i gustosi episodi della sto-

ria del *Figlio Prodigio*, acquistano spessore soprattutto nel loro convalidare unitarie linee tematiche. L'intrecciarsi dei testi in un discorso coerente ci conduce dall'interpretazione delle prime due misteriose immagini alla base dell'intradosso del primo arcone, fino alla interpretazione *escatologica* dei *Mestieri* in quello del secondo, per concludere sul cosiddetto *architetto* alla base del terzo.

Nella linea del volume si inserisce con concisa decisione l'approfondimento di Chiara Frugoni, dell'Università di Roma II-Tor Vaianica, su *La lastra marmorea dell'Ascensione di Alessandro Magno*, rivelandoci i motivi che portarono il contesto veneziano a rovesciare in senso positivo il significato negativo che in Occidente era proprio di questo soggetto. Giandomenico Romanelli, direttore dei Musei Civici di Venezia, conclude il volume percorrendo la complessa vicenda del tesoro marciano. In una realtà così legata all'immagine dello Stato, come è il suo tesoro, fa meditare il fatto che tesoro più importante erano considerate le reliquie. L'autore ricostruisce il denso nodo di significazioni simboliche e politiche, devozionali ed economiche in cui esse vanno considerate. Viene così riproposta, in un esempio estremamente significativo da questo punto di vista, la necessità di una visione ampia e problematica dei rapporti tra queste diverse componenti storiche.

Cercando di rendere in qualche modo conto della ricchezza del volume ne abbiamo purtroppo fornito una immagine in qualche modo distorta. Non abbiamo tradotto il suo tono discorsivo, la ricchezza colloquiale degli esempi. Della sua origine da una serie ordinata di conferenze esso salvaguarda gli aspetti migliori. Non permane nessun sospetto di occasionalità; nello spessore di approcci così diversi tra loro, i singoli saggi dipanano un discorso unitario. E' possibile anzi, e per un lettore attento questo è forse l'aspetto più prezioso, individuare suggerimenti di metodo calati in una cordiale struttura didattica avvalorata dalle note bibliografiche e da un preciso indice dei nomi.

Il prezzo è contenuto, in connessione forse con un limite editoriale: le illustrazioni, soddisfacenti per numero e qualità, sono confinate tutte assieme in fondo al volume. Il lettore è privato di quei riscontri immediati che la pagina scritta tanto spesso richiede nei continui confronti tra le immagini artistiche e la loro intensa simbologia.

Andrea Gallo

FLAVIO GIUSEPPE, *In difesa degli Ebrei (Contra Apionem)*, a cura di Francesca Calabi, con testo originale a fronte, Marsilio, Venezia 1993, pp. 268, L. 18.000.

Nella collana dei classici greci e latini "Il convivio", pubblicata dalla casa editrice Marsilio di Venezia, compare ora, tradotto per la prima volta in italiano, con testo originale greco a fronte, *In difesa degli Ebrei (Contra Apionem)* di Flavio Giuseppe.

La traduttrice, Francesca Calabi, ricercatrice di filosofia antica presso l'Università di Pavia, è autrice anche di un'ampia introduzione all'opera in cui inquadra la figura dell'autore, un ebreo di Gerusalemme del I secolo a.C., appartenente ad una famiglia sacerdotale e discendente, da parte di madre, dalla dinastia degli

Asmonei. Nel 67 d.C. Giuseppe Flavio era stato incaricato dal Sinedrio di organizzare la resistenza contro i Romani in Galilea. Assediato in una fortezza e fatto prigioniero, fu condotto alla presenza del generale Vespasiano e gli profetizzò che sarebbe stato eletto imperatore. L'avverarsi di tale vaticinio mutò totalmente il corso della sua vita: fu liberato, seguì l'imperatore a Roma, prese la cittadinanza romana, assunse il nome gentilizio dei Flavi e gli fu assegnato un vitalizio che gli consentì di dedicarsi interamente all'attività letteraria. Ma questo legame con la famiglia imperiale non gli impedì di rimanere puntigliosamente fedele alla propria origine e identità ebraica.

Dalle pagine dell'introduzione emerge la sua figura complessa e travagliata di uomo di azione e di studioso che si sforzò di far da ponte tra due mondi e due culture, ma, nonostante la sua lealtà di fondo, venne sospettato di ambiguità alternativamente dai suoi compatrioti, che lo consideravano "collaborazionista" dei Romani, e dai gentili, perché la sua formazione ellenistica e i suoi legami con la potenza dominante non lo avevano indotto a rinnegare il suo passato e la sua origine.

Il suo caso, singolare se non unico, testimonia l'estrema difficoltà dei rapporti intercorrenti tra vincitori e vinti. Infatti il popolo giudaico, per il suo grado di consapevolezza religiosa e culturale e per i criteri normativi irrinunciabili che regolavano (e regolano) la vita del singolo e della collettività, creava non pochi problemi ai conquistatori romani, convinti com'erano che l'estensione del loro ordinamento giuridico avrebbe appianato ovunque diversità e contrasti. Per ovviare a tante spinose e insospettate difficoltà si ricorse a concessioni e a normative differenziate che consentivano ai giudei l'osservanza delle loro tradizioni e credenze quali, ad esempio, il rifiuto del culto delle immagini e dell'attribuzione di titoli divini all'imperatore. Ma l'atteggiamento di resistenza psicologica e pratica opposta in più occasioni dal popolo giudaico di fronte alle disposizioni governative si traduceva nell'opinione dei più in una serie di idee preconcepite che, nei momenti di particolare tensione tra le due etnie, degeneravano facilmente in calunnie ed aperte ostilità.

Esisteva però, tra gli intellettuali romani, una corrente di simpatizzanti che guardavano al mondo giudaico con interesse e curiosità, considerando l'ebraismo simile alla sapienza dei veri filosofi e come un modello di vita etica. Tra i patrizi romani, si erano diffuse pratiche giudaiche, come l'osservanza del sabato e l'astensione da alcuni cibi, l'attrazione verso il monoteismo e il rifiuto dell'idolatria. Vi erano molti *gherim* (proseliti), ma ancor più numerosi erano i simpatizzanti che non si decidevano per la conversione, in quanto ritenevano troppo complessa e difficile la normativa ebraica e temevano di perdere i privilegi connessi alla propria posizione sociale.

Nei centri della diaspora, però, la convivenza tra due o più etnie non sempre era facile; il fenomeno dell'intolleranza reciproca si manifestò con particolare virulenza ad Alessandria d'Egitto dove greci, giudei ed egiziani si dilaniavano a vicenda da tempo immemorabile.

In ambito egiziano era sorta poi una letteratura spiccatamente anti giudaica. Iniziatore e principale esponente di tale filone letterario era stato Manetone, sacerdote del III secolo a.C. Dai suoi scritti risultava che gli ebrei non sarebbero stati un popolo autonomo trapiantato in

Egitto, bensì la parte più misera e spregevole degli stessi Egiziani, colpita da lebbra e mostuose malformazioni. Il re Amenophis, spinto da una visione notturna, li avrebbe costretti ai lavori forzati nelle cave di pietra del Nilo per liberare l'Egitto dagli impuri e dagli indesiderabili. Essi allora avrebbero eletto a loro capo un impostore, Osarseph (Mosè + Giuseppe) che li avrebbe indotti a disprezzare le divinità egiziane e ad allearsi coi nemici dell'Egitto.

Nei secoli successivi, a questa fantasiosa leggenda vennero aggiunti dettagli ed appendici varie, come quella circa la pratica ebraica di adorare una testa d'asino d'oro nel Tempio di Gerusalemme e l'accusa agli ebrei, da parte del grammatico e retore Apollonio Molone, di compiere omicidi rituali.

Tale atteggiamento anti giudaico aveva indotto, per reazione, i giudei a comporre scritti in cui venivano esaltati la loro identità, l'orgoglio nazionale e la legislazione di Mosè. Alle loro opere si affiancarono quelle dei gentili che simpatizzavano per la tradizione giudaica e propendevano per il monoteismo, per esempio Teofrasto, allievo di Aristotele ed Ermippo di Smirne, che riconduceva la sapienza pitagorica all'influenza ebraica. Su questa linea si pose successivamente anche Filone.

Nella schiera dei detrattori dell'ebraismo emerse invece, nel I secolo d.C., il grammatico e retore Apione di Alessandria d'Egitto che insegnò a Roma durante i regni di Tiberio e Claudio, il quale, in una storia dell'Egitto, fece propri i vecchi capi d'accusa contro i giudei che già circolavano nell'ambiente. La sua presa di posizione era molto pericolosa perché egli era assai influente nei circoli intellettuali.

Flavio Giuseppe, suo contemporaneo, pose mano al *Contra Apionem*, la sua ultima opera, in due libri, proprio per rintuzzare i suoi attacchi e smentire le sue calunnie con argomentazioni inoppugnabili e rigorose e rendere così accettabile al mondo greco-romano il giudaismo, ignorato dai più o conosciuto in modo falso e distorto. In quest'opera egli vanta l'antichità del popolo ebraico, attestata anche dalle testimonianze di altri popoli (egiziani, caldei, fenici), non però dai greci, la cui storiografia, relativamente recente, era interessata, egli afferma, più all'originalità e alla novità, che alla verità storica. Per i suoi attacchi (o, meglio, contrattacchi) Flavio Giuseppe si serve, oltre che della lingua greca, di idee e di tecniche apprese dai greci, ma la sua concezione della storia come "verità oggettiva" è direttamente assunta dalla Bibbia ebraica.

Nella prima parte dell'opera egli rintuzza con sdegno e sarcasmo la grossolanità delle calunnie e sottolinea le contraddizioni e le discordanze cronologiche riscontrate nell'esposizione dei fatti da parte di Apione. Nella seconda parte espone, con sincera ammirazione e convincimento interiore, le norme della Torà, pone in rilievo il valore della loro trasmissione e continuità nel tempo sottolineando che ciò non è frutto di ottusa ripetitività, ma di fedeltà alla legge divina contenuta nelle Scritture, frutto di una scelta cosciente e salvaguardata dagli ebrei a costo di qualsiasi sacrificio, se necessario, anche quello della vita. Il proposito di Flavio Giuseppe, nel *Contra Apionem*, come, d'altra parte, nelle *Antichità giudaiche* (opera di più ampio respiro, precedentemente composta), non è né l'assimilazione alla civiltà greco-romana, né il proselitismo verso i gentili: egli vuole solo che al giudaismo vengano riconosciuti

la dignità e il diritto all'esistenza ed aspira ad una conciliazione tra i due mondi nel rispetto della specificità di ciascuna cultura, pur nella ricerca di affinità e di punti di contatto comuni.

La sua opera apologetica si rivela oggi di una insospettata attualità per due fondamentali motivi: il primo è la denuncia di pregiudizi, malevolenze e calunnie nei riguardi degli ebrei che, a distanza di secoli e secoli, si rinnovano puntualmente, sia pure in forme parzialmente diverse. Si tratta di una forma di antisemitismo ante litteram e precristiano sul quale, generalmente, i trattati che studiano fenomeni analoghi, verificatisi in epoche più recenti, sorvolano frettolosamente, limitandosi a poche battute iniziali. L'altro aspetto che rende attuale e stimolante l'opera è l'aspirazione ad una pacifica convivenza tra fedi ed etnie diverse, il bisogno dell'autore di aprirsi agli altri e di dialogare al di là delle differenze, delle rivalità, delle preclusioni, accantonando l'orgoglio ferito della minoranza sconfitta e fronteggiando coraggiosamente l'alterigia dei vincitori.

Personalmente amareggiato e colpito nei sentimenti più profondi dalle dicerie e dai libelli che circolavano in gran numero, Flavio Giuseppe ci lascia una testimonianza ed una documentazione preziosissima su cui, a distanza di quasi due millenni, gli uomini d'oggi farebbero bene a meditare per far chiarezza nelle loro coscienze ed evitare che il "male oscuro" dell'antisemitismo, sempre in agguato nonostante i tentativi di rimozione, possa riemergere e dare corpo ai più minacciosi fantasmi del passato.

Teresa Salzano

PIERANGELO SEQUERI, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993, pp. 227, L.25.000

Il tema che il volume propone alla riflessione viene svolto su una base contemporaneamente storica e speculativa. Per l'aspetto storico, esso ricupera e valorizza, coordinandoli fra loro, importanti apporti o anche semplici spunti di vari autori dall'Ottocento ad oggi. Fornisce così un itinerario attraverso la filosofia e la civiltà moderna certamente utile per presentare il problema religioso in termini di attualità e nello stesso tempo offrire un bilancio di quanto fino ad oggi la riflessione filosofica ha intuito o approfondito su questi temi. Va detto preliminarmente che è presupposta una certa familiarità con gli autori e con le tematiche affrontate, per cui il volume è da suggerire solo a persone che si siano già occupate per lo meno di alcuni filoni (l'estetico e il religioso) della filosofia tedesca da Kant a Nietzsche attraverso Schleiermacher e Schiller (ma anche Hölderlin, sul quale - o meglio, sull'utilizzazione del quale da parte di Heidegger - è inserito alla fine del volume un contributo di Ezio Prato) e poi oltre fino a Otto, Barth, Heidegger e Balthasar. Può stupire l'assenza di un autore come Schopenhauer, che per diversi aspetti sembra avere consonanza con le tesi prospettate dal libro. Più comprensibile invece l'assenza di Hegel, che, risolvendo l'estetica nella filosofia, segue un cammino praticamente opposto a quello di Sequeri e non può quindi offrirgli utili agganci. In sede musicale, oltre ad una consuetudine - non necessariamente specialistica - con Bach e Wagner, offrirebbe consistenti vantaggi per una miglior comprensione di certi passaggi

del libro una conoscenza anche tecnica dei fondamenti teorici della musica dodecafonica.

Per quanto riguarda l'aspetto concettuale, il libro non offre una lettura facile, soprattutto nelle prime due parti, dove procede sostanzialmente per aforismi e frammenti di pensiero, peraltro spesso suggestivi per la densità delle allusioni, delle quali poi si farà un cenno. E' viceversa più discorsivo e accostabile nelle parti centrali, dove viene esaminata la filosofia di Otto e proposta una personale impostazione del problema religioso. La parte terminale infine ripresenta i concetti già discussi, riferendoli ad esperienze particolari, fra le quali è forse da porre in evidenza lo spazio riservato a Schönberg, il cui travaglio dodecafonico viene inscritto - sulle orme di Adorno - nel più generale sforzo con cui nella nostra epoca, dominata dalla impersonalità e dal conformismo, si cerca di liberarsi dagli schemi imposti dalla consuetudine acritica per riesplorare e riscoprire le origini. (Su quest'ultimo punto naturalmente possono affacciarsi perplessità, soprattutto in chi, abituato alla musica tonale, trovi tutt'altro che pacifiche e scontate affermazioni come questa: "Il sistema tonale è stato eletto a rappresentante della naturale complicità tra il mondo dei suoni e la coscienza dell'uomo: ha avuto come un'investitura messianica, ma questa ha ormai esaurito la sua missione" (p. 170), e trovi quindi tutt'altro che naturale la repentina sostituzione dell'impianto tonale con un altro linguaggio del quale, a molti decenni dalla sua comparsa nel 1908, non si può certo dire che sia riuscito a dimostrare la innaturalità del primo). Comunque la sorpresa è di vedere citato e commentato come punto di riferimento per una riflessione teologica e sulla preghiera un autore noto ai più solo per la sua veste di musicista: ma che l'estetica abbia a che fare con la teologia è appunto una delle tesi del libro. Un punto di unione fra estetica e teologia può essere trovato nel concetto heideggeriano di trascendenza, cioè nella costitutiva incapacità dell'uomo di adeguarsi alla situazione. L'uomo tende ad altro: il mondo non è un dato, ma una promessa che chiede di essere mantenuta (p. 25). In questa prospettiva si può collocare l'esperienza del valore (estetica) o l'esperienza del sacro: esperienze di cui l'autore suggerisce, citando Otto che a sua volta si rifà a Kant, punti di contatto, quali ad esempio la dimensione non logica, ma non per questo priva di senso, della coscienza (pp. 85-90). Sempre lo stesso Kant della Critica del Giudizio viene riutilizzato più avanti (pp. 115-118), quando l'autore illustra il concetto di valore: e questa riproposizione del grande di Königsberg al di fuori degli schemi tradizionali può essere indicata come uno dei punti positivi del libro.

Un altro punto di unione fra estetica e teologia può essere la originale ricerca delle connotazioni dell'emozione sacra, con le quali Sequeri allarga le considerazioni di Otto sul sacro, su un impianto nel quale è facilmente ravvisabile anche l'influenza barthiana, almeno per quanto riguarda la inattingibilità del divino con i mezzi razionali. Si tratta indubbiamente di osservazioni di notevole valenza concettuale, ma di esse non si può che dare una sommaria indicazione, perché riassumerle in breve spazio significherebbe inaridirle e svilarle. Si tratta del sentimento della inaccessibilità dell'origine (da dove proveniamo? da dove proviene il mondo? pp. 108-114); dell'esperienza dell'incondizionato (pp. 115-

118: qui trovano posto le osservazioni kantiane sul valore dianzi accennate), con il connesso sentimento di gratitudine per la protezione, che nasce dal sentirsi custoditi, anche se senza ragione (pp. 118-121), il sentimento della riparabilità totale del tempo, sentimento presente sia nel tempo lineare sia nel tempo circolare (ma Sequeri aggiunge anche il tempo laterale e il tempo sospeso: pp. 121-130), cioè la persuasione che, ad onta del passato che si accumula su di noi, è sempre possibile scrollarselo di dosso e ricominciare una nuova vita; il sentimento della inevitabilità della destinazione: il destino, l'esperienza della nostra incapacità di governare il mondo (pp. 131-134). È facile sentire in questi temi l'eco di alcuni fra i massimi problemi della filosofia, per risolvere i quali l'esperienza quotidiana aiuta poco, quando non spinga a conclusioni scettiche o negative: quale possibilità abbiamo di indagare sull'origine da cui proveniamo? c'è una destinazione nella vita dell'uomo? nel suo rapporto con la vita l'uomo è lasciato solo con se stesso? senza indicazioni, senza aiuti, senza punti di riferimento? e se anche tutto va male, deve rinunciare alla speranza? Nel tentare di rispondere a queste domande la ragione si è sempre trovata a disagio, o le è stato rimproverato di avventurarsi su un terreno insondabile, o di dare risposte che però rimangono ingiustificate. Ma il libro di Sequeri ripropone questi problemi nella loro dignità, anzi addirittura nella loro legittimità e imprescindibilità, mostrando che si tratta - ora - di affrontarli seguendo vie ancora ancora più intuitive che viste chiaramente, e impostando i temi di fondo in un modo diverso da (o, forse meglio, complementare di) quello tradizionale, rivelatosi insufficientemente adeguato.

Concludiamo con un'affermazione, tratta dal penultimo capitolo del libro, che può indicare, anche se riduttivamente, l'asse portante della ricerca che l'Autore si è proposto di svolgere: "La musica, nell'emozionale dell'uomo, è sempre stata interpretata come quel luogo, unico nell'universo semantico, in cui si può dare comunicazione di Dio senza pronunciarne il nome" (p. 172).

Franco Tonon

ACQUISIZIONI

Teologia

AA. VV., *La svolta planetaria di Dio. Dall' «esperienza religiosa» all' «esperienza secolare» di Dio*, a cura di Carlo Cantone, Borla, Roma 1992, L. 35.000

AA. VV., *Percorsi di teologia africana*, a cura di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1994 (Giornale di teologia, 226), L. 35.000

AA. VV., *Vangelo, religioni, cultura. Miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano*, a cura di Romano Penna, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, L. 22.000

A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza*, Queriniana, Brescia 1994 (Giornale di teologia, 225), L. 27.000

I. ELLACURIA - J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla/Cittadella, Roma 1992, L. 120.000

B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1993, L. 28.000

B. FORTE, *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, L. 28.000

C. GRECO, *Cristologia e antropologia*, A.V.E. Roma 1994 (Saggi, 31), L. 36.000

Sacra Scrittura

L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi*, Borla, Roma 1992, 2 voll., L. 240.000

E. LUPIERI, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Paideia, Brescia 1993, (Biblioteca di cultura religiosa, 61) L. 45.000

J. MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Paideia, Brescia 1994 (Studi biblici, 106), L. 48.000

Patristica

FLAVIANO DI ANTIOCHIA, *Nessun anatema, né per i vivi, né per i morti!*, a cura di Lorenzo Perrone, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 1)

ADAMO DI PERSEIGNE, *Dell'umiltà e del silenzio*, a cura di Cecilia Falchini, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 2)

ABBA ISAIA - MAR EFREM, *Testi siriaci sulla preghiera*, a cura di Paolo Bettiolo, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 3)

UGO DI SAN VITTORE, *I tre giorni dell'invisibile luce*, a cura di Cecilia Falchini, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 4)

MAR GIOVANNI IL SOLITARIO - MAR GIOVANNI DI DALYATHA, *Testi siriaci sulla preghiera*, a cura di Paolo Bettiolo, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 5)

BASILIO DI CESAREA, *Veglia su di te*, a cura di Lisa Cremaschi, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 6)

GREGORIO DI PALAMAS, *Omelie sulla trasfigurazione*, a cura di Antonio Rigo, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 7)

MARTYRIOS (SADONA), *Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri*, a cura di Sbino Chialà, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 8)

BEDA IL VENERABILE, *La donna forte*, a cura di Cecilia Falchini, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993 (Testi dei Padri, 9)

Spiritualità

E. DA PERSICO, *Diario*, Glossa, Milano 1993 (Contemplatio, 7), L.40.000

G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993 (Contemplatio, 8), L.12.000

G. MOIOLI, *La parola della Croce*, Glossa, Milano 1994 (Contemplatio, 9), L.12.000

Ecumenismo

A. TAMBORRA, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, L. 32.000

Scienza ed etica

AA. VV., *Valori, scienza, trascendenza*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1989-90, 2 voll., L. 73.000

M. ZATTI, *Il dolore (nel) creato*, EDB, Bologna 1994 (Etica teologica oggi), L. 12.000

Filosofia della religione

N. FRYE, *La duplice visione. Linguaggio e significato nella religione*, Marsilio, Venezia 1993, L. 22.000

Altre religioni

J. LONGTON, *Figli di Abramo. Profilo delle comunità ebraiche, cristiane e musulmane*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, L. 35.000

Ecclesiologia - Personaggi

AA. VV., *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, L. 53.000

Libro del Sinodo della Diocesi di Roma, Secondo Sinodo Diocesano, Roma 1993, L. 18.000



NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

Organo
del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Anno VII, n. 2
aprile-giugno 1994
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia
Fotocomposizione: CompuService Ve

SOMMARIO

-  _____ Pag. 1
LA RESURREZIONE DEI MORTI
NELL'EBRAISMO E NELL'ISLAM
Piero Stefani
-  _____ Pag. 4
LA STORIA DELLE CHIESE LOCALI
UNA NUOVA STORIOGRAFIA ECCLESIASTICA?
Bruno Bertoli
-  _____ Pag. 7
LE PAROLE DEL PADRE
Paolo Bettiolo
-  _____ Pag. 8
DAVIDE E L'ATTESA DEL MESSIA
NELLA TRADIZIONE BIBLICA
Romeo Cavedo
-  _____ Pag. 11
DALLA BIBLIOTECA
NOVITÀ IN BIBLIOTECA
ACQUISIZIONI

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

LA BASILICA DI SAN MARCO. ARTE E SIMBOLOGIA

Il volume comprende i seguenti contributi:

- LIONELLO PUPPI, *La basilica di San Marco nel mito di Venezia*
STAALE SINDING LARSEN, *Chiesa di stato e iconografia musiva*
WLADIMIRO DORIGO, *I mosaici del narcece di San Marco nel passaggio fra la cultura figurativa mediobizantina e l'arte musiva veneziana*
TIMOTHY VERDON, *Il battistero: arte e teologia*
BRUNO BERTOLI, *Le storie di san Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia*
ANTONIO NIERO, *Simbologia dotta e popolare nelle sculture esterne*
GUIDO TIGLER, *Le fonti teologiche del programma iconografico negli arconi del portale maggiore*
CHIARA FRUGONI, *La lastra marmorea dell'Ascensione di Alessandro Magno*
GIANDOMENICO ROMANELLI, *La storia del tesoro tra Bisanzio e Venezia*



B. BERTOLI, W. DORIGO, C. FRUGONI, A. NIERO, L. PUPPI, G. ROMANELLI, S. SINDING LARSEN, G. TIGLER, T. VERDON, *La basilica di San Marco. Arte e simbologia*, a cura di B. Bertoli, Venezia 1993, pp. 263, 83 ill., L. 36.000.