

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 XII - n. 2 - Aprile-Giugno 1999 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

BIBBIA APERTA



LEGGI DELL'ANTICO ORIENTE E TORAH BIBLICA

Gianfranco Ravasi

Premessa

La Bibbia non è una realtà trascendentale: è trascendente, ma non trascendentale. Questa premessa va necessariamente ribadita contro ogni tentazione che spesso affiora anche ai nostri giorni. La Bibbia non è una realtà che decolla dall'orizzonte concreto: tutte le immagini usate, di stampo solo "celestiale", o solo "verticale", non esprimono la realtà del dato biblico antico e neotestamentario. Non si tratta di un aerolito piombato dal cielo, né di una pietra preziosa che ha in sé una sua formazione magica sepolta, magari nell'interno oscuro della terra. La Bibbia è, di sua natura, un seme, per usare una delle immagini più comuni in essa contenute; è qualcosa che si innesta profondamente nel dato storico e contingente: tra il testo biblico e la cultura-ambiente vi è una continua osmosi. Il settore di questa osmosi che costituisce l'oggetto della nostra indagine è molto specifico, quasi specialistico, ma a volte si manifesta in forme gloriose e grandiose: pensiamo ad esempio al rapporto tra mitologie dell'antico oriente e testo biblico.

Il sostenere la presenza di elementi mitici nella Bibbia ha suscitato la paura che questo volesse dire quasi scardinarne il contenuto di fede. Ma la mitologia altro non è che una forma di fare teologia; un po' primitiva se si vuole, ma allo stesso tempo nobile. La Bibbia è in ascolto delle mitologie orientali ed ha cercato di inserirle nel contesto del proprio discorso, che pur ha un impianto, un'articolazione e un approdo diversi.

D'altra parte, la Bibbia ha sicuramente assunto da queste teologie narrative: pensiamo che cosa significhino tutta la tipologia dell'albero della vita, o i miti delle origini, all'interno di un'analisi corretta di quel passo stupendo e complesso che è Genesi, capitoli 2 e 3. La conoscenza del poema babilonese *Enuma Elish* permette, infatti, di comprendere molti elementi dell'antropologia offerta da tale pagina: quella, ben nota, del legame dell'uomo con la materia, con la polvere e con l'insufflazione da parte della divinità. Questa analisi mette in luce sia l'originalità del dato biblico

sia l'indubbia conoscenza dell'*Enuma Elish* da parte della Bibbia, che ad esso ha in qualche modo attinto.

Un altro esempio è dato dai capitoli 6-9 della Genesi: li si confronti con l'epopea di Gilgamesh oppure con il mito di Atrahasis, testi dell'area mesopotamica in cui il fenomeno diluvio è, sì, descritto come grande simbolo di taglio cosmologico, ma soprattutto come simbolo di taglio teologico: il giudizio di Dio sull'essere dell'uomo. Ma passiamo ora al tema specifico della nostra trattazione.

I primi cinque libri della Bibbia sono stati chiamati "Torah". Questo termine della tradizione ebraica non significa in senso stretto "legge", ma è stato giustamente interpretato come "legge", quasi si fosse voluto mettere un sigillo su un testo che, per la maggior parte, non è assolutamente legislativo (si pensi infatti a quante pagine narrative ci sono all'interno del Pentateuco).

Chiamando questi libri "legge" si è voluto riconoscere una funzione normativa decisiva alle pagine del "codice dell'alleanza" (capitoli 20-23 dell'Esodo), della tradizione sacerdotale (il Levitico), del Deuteronomio. Ebbene, questa legislazione rivela indubbiamente contatti con la tradizione giuridica. Vicino oriente che ora considereremo.

Per ragioni pratiche organizzeremo questo grande orizzonte in quattro punti cardinali, quattro aree (prevalentemente della Mesopotamia) che hanno prodotto la matrice della tradizione giuridica dell'umanità.

La civiltà sumerica

Mentre dal mondo egiziano la Bibbia ha preso molti elementi simbolici e iconografici, dalle civiltà sorte fra il Tigri e l'Eufrate ha assunto soprattutto dati di tipo giuridico e tipo processuale.

Il primo ambito ci è offerto dalla regione di Sumer, regione che affonda nel passato più remoto dell'umanità. Qui appare un primo sistema compiuto di scrittura, di formalizzazione del discorso culturale, probabilmente in parallelo col mondo egiziano.

Quando la civiltà sumerica, nei secoli successivi, era già tramontata, la sua lingua (di ceppo non semitico) continuava a sopravvivere come lingua ieratica, nella liturgia e nell'alta politica, come lingua della corte e curiale: Sumer era divenuta una specie di grande riferimento nobile.

Le città-stato e nazioni successive, avevano sviluppato ormai una lingua attiva, efficace, immediata, ma quando dovevano formulare grandi principi o testi decisivi ricorrevano a una lingua morta e sacrale: il sumerico. I tre vocabolari che sono stati scoperti a Ebla hanno, accanto ai termini in lingua eblaita, la loro traduzione in sumerico e la relativa fonetizzazione.

Sumer si presenta come la culla della prima legislazione: intorno all'anno 2050 a.C. appare il primo codice, detto di Ir-Nammu (scoperto nel 1954). Questo re di Ur (città a sud di Sumer e patria di Abramo), della terza dinastia, dà alla luce un testo giuridico per la sua terra (in realtà l'autore sarebbe suo figlio Shulgi). Si tratta di un codice non su stele, ma su tavolette che, data la loro fragilità e alterabilità, ci hanno fatto pervenire solo 30 articoli abbastanza completi. L'altro grande testo, padre di tutti i codici, è il codice di Lipit-Ishtar, di cui ci sono giunti 38 articoli (la sua città di provenienza era Isin, ubicata a sud-est di Babilonia e il nome era quello del relativo sovrano, sul trono attorno al 1850 a.C.).

Ishtar è la dea della bellezza e dell'amore, ma anche della guerra: porre il codice sotto la protezione della dea voleva dire che la legge è il principio dell'estetica, dell'armonia della società, ma è anche ciò che regola le tensioni e tiene in equilibrio i due poli, il negativo e il positivo.

La Bibbia probabilmente conosceva gli elementi essenziali di questo codice attraverso la mediazione di quelli successivi. Loro caratteristica comune è il richiamo alla presenza della divinità nel prologo, e contemporaneamente il ricorso ad elementi che sono quotidiani: più che una raccolta di norme solenni il codice di Lipit-Ishtar sembra un affresco sociologico in cui emerge soprattutto la quotidianità.

Ad esempio, una delle norme prevede il caso di una persona che, affittato un bue, con esso incorre in un incidente ben preciso: si mozza la coda dell'animale. La legge precisa che l'affittuario, oltre a pagare al padrone il prezzo convenuto per il nolo del bue, dovrà aggiungervi un quarto della somma pattuita. Il proprietario viene tutelato perché si considera la perdita della coda come perdita della dignità del bue, quindi come lesione che deve essere risarcita.

Sono problemi di vita concreta, che non di rado troviamo anche all'interno della legislazione biblica: il Deuteronomio si preoccupa persino di regolamentare i parapetti sulle terrazze delle case, che, non avendo il tetto, potevano perciò diventare pericolose (22,8).

La tradizione accadico-babilonese

Il secondo ambito cui faremo riferimento è il mondo accadico-babilonese. Quell'impero aveva bisogno di dare delle norme che fungessero da grandi traiettorie unificatrici di sistemi politici, di strutture statali già molto complesse.

Il codice di Eshnunna prende il nome della città di provenienza (l'odierna Tel-Asmar, a 60 km a nord-est di Baghdad); esso è attribuito al re Dadusha, come sembra ricavarsi da una non proprio chiara indicazione. Vi è raccolto materiale che va dal 2000 al 1700 a.C. Il re accadico comincia un'operazione di codificazione della tradizione babilonese

che avrà il suo apice con Hammurabi.

Il codice di Eshnunna ha ancora molto del respiro quotidiano della vita, contiene diverse norme che sono immediate, dirette, spontanee. Un esempio riguarda la distinzione capitale che viene fatta tra furto diurno e furto notturno. Il furto compiuto di notte viene condannato in maniera molto più pesante che non quello diurno, perché ha insita una serie di odiosità: l'approfittarsi di una persona indifesa; la pericolosità data dal fattore sorpresa quando si viola il sonno; il non rispettare questa specie di grembo oscuro che è il mistero della notte.

Questo caso viene preso in esame anche all'interno dell'Esodo (cap. 22, 1-3): la Bibbia applica questo criterio distintivo - tra un reato compiuto di notte e uno commesso alla luce del giorno - alla fattispecie dell'omicidio colposo. Nella notte una persona che reagisce al ladro può anche ucciderlo, ma la pena da comminare per questo tipo di omicidio deve essere decisamente minore, perché si configura quasi il caso di omicidio colposo o preterintenzionale, non di un omicidio con i crismi della volontarietà, cioè doloso. Nella Bibbia, dunque, assieme ad un recupero di elementi anteriori, si assiste ad un primo tentativo di elevare il profilo del discorso.

Anche il codice di Eshnunna è da ricordare per questa quotidianità che comincia ad allargarsi a discorsi più grandi, ad orizzonti più vasti: nei 60 articoli che ci sono giunti si cominciano a toccare questioni di tipo processuale più solenne, come la falsa testimonianza.

Sempre nell'orizzonte accadico-babilonese, tra il 2000 e il 1700 a.C., si colloca la celebre stele di basalto nero conservata al Louvre: la stele di Hammurabi. Hammurabi regna dal 1792 al 1756 a.C. e il suo nome significa "il dio Hammu è grande".

Nella parte superiore della stele è rappresentato il re, in piedi davanti a Shamash, dio del sole e della giustizia, che è seduto in trono: egli sta presentando il codice in maniera ufficiale, quasi per avallo divino. Nella parte inferiore è scritto il testo del codice, con almeno 282 articoli. Esso è purtroppo orfano della parte rovinata dagli Elamiti che, conquistata Babilonia, portarono la stele a Susa come trofeo di guerra, e iscrissero su questo emblema della cultura babilonese elementi che affermavano la supremazia di Elam su Babilonia.

Nel 1901-1902 una commissione archeologica francese scoprì la stele a Susa e riuscì a ricostruire quasi integralmente il codice attraverso tavolette che ne contenevano altre parti (nell'edizione critica abbiamo 260 articoli).

Nel prologo il codice è presentato come l'ordinamento che deve reggere le quattro regioni del mondo: si tratta di norme imperiali destinate a far apparire la giustizia, che è il grande attributo del dio solare Shamash, nei quattro punti cardinali dell'impero. Le norme rimangono specchio della vita quotidiana, ma in maniera più raffinata che in precedenza.

I punti di contatto fra questo testo e la Bibbia sono molteplici, piccoli e grandi. Ad esempio, i primi quattro articoli del codice di Hammurabi, che hanno una formulazione giuridica accurata, presentano vari parallelismi con il testo biblico. Il primo articolo riguarda la falsa testimonianza processuale, e la falsa testimonianza in genere: "se qualcuno accusa un altro imputandogli un assassinio, ma non lo confonde - letteralmente significa "non prova l'accusa" - l'accusatore sarà messo a morte". Un intervento ai nostri occhi durissi-

mo, ma in realtà logico, in quanto costituisce una dichiarazione di principio sulle relazioni interpersonali. Nelle culture a tradizione orale, la parola è tutto: se salta questo nodo, si sfaldano le fondamenta sulle quali era basato il vivere comune, sulle quali era sorta la società accadico-babilonese. Per la Bibbia, è la parola data l'elemento fondamentale: quando Isacco ha pronunciato la benedizione su Giacobbe, poi non la può più ridare ad Esaù, perché ormai la parola, con la sua forza performatrice, trasformatrice, è già esaurita (principi così distanti dalla cultura odierna dove la parola non è che un fiume sonoro, tante volte smentito pochi istanti dopo).

La parola deve quindi essere la regola fondamentale della convivenza, soprattutto nella sede in cui si decide della vita e della morte degli uomini, in cui si opera una distinzione tra il bene e il male: la corte di giustizia. La Bibbia assumerà questo elemento e, pur non utilizzandolo come pietra di volta, lo metterà all'interno del decalogo come VIII comandamento. "Non dire falsa testimonianza" non riguarda la semplice bugia (pur compresa nella falsa testimonianza, essendone un aspetto); si tratta proprio del diritto all'onore dell'altro, del diritto al rispetto della persona; in senso negativo, indica l'attenzione estrema, nell'amministrazione della giustizia, all'uso di un elemento considerato quasi esplosivo: la prova documentale, nel nostro caso la parola. Un altro esempio si può vedere in Deuteronomio 19, 19, dove l'eco biblica di questa norma è molto più temperata: "tu dovrai trattare - dice in pratica la Bibbia - il falso testimone come egli aveva meditato di trattare l'accusato". Il codice di Hammurabi tocca un orizzonte di temi molto complesso: vi sono inseriti un primo abbozzo di diritto del lavoro in cui tutti gli incidenti sul lavoro vengono opportunamente catalogati, classificati e giudicati, anche in funzione degli opportuni risarcimenti; c'è un diritto sanitario, curioso per conoscere come si praticava la medicina allora, e un diritto criminale molto articolato.

Sulla legislazione inerente la schiavitù la Bibbia, a volte, assume stilemi quasi identici al codice di Hammurabi (vedasi il caso della fuga dello schiavo); ma in Deuteronomio 23, 16-17, la legislazione viene mitigata, resa più umana.

La conclusione del codice di Hammurabi è sigillata da maledizioni durissime che dovevano affermare il carattere canonico, sacrale del testo; le maledizioni e le benedizioni finali sono un elemento che si ritrova, con la stessa funzione, anche al termine dei codici biblici (come in Deuteronomio 27 - 30).

La legislazione assira

Con la scomparsa di Hammurabi ha inizio il lungo declino babilonese e sorge il nuovo astro del mondo assiro.

A cavallo tra l'XII e l'XI secolo a.C., il re Tiglat Pileser I, il cui nome è citato anche nella Bibbia, organizza organicamente il materiale giuridico assiro. Di quest'opera ci sono giunti un centinaio di articoli circa, su tavolette in gran parte trovate nella capitale Asshur, 112 km a sud di Mossul.

Caratteristico delle leggi assire è il presentare due modelli giuridici fondamentali.

L'autorità centrale si accorge di non poter arrivare dappertutto e deve concedere una specie di autonomia giuridica alle famiglie e alle tribù sulle quali poggia la società: il padre ha nei confronti della moglie e del figlio autorità sufficiente per risolvere tutti i problemi, senza dover ricor-

rere a un tribunale diverso da quello familiare.

La giustizia deve essere normalmente gestita all'interno del nucleo familiare. A volte può anche interagire con l'esterno, come nel caso della vendetta: se viene ucciso un membro del clan, il responsabile di questo clan deve andare nell'altro clan, a cui appartiene l'assassino, e ucciderlo. È una giustizia distributiva, che viene riproposta anche dal testo biblico con la famosa legge del taglione: suo compito è la ricomposizione di un equilibrio. A noi sembra particolarmente truce, ma in realtà è una forma di giustizia seria perché ammette e ribadisce che tu non devi mai andare oltre il tipo di danno ricevuto; per cui la preoccupazione principale è far sì che, se una persona ti ha ferito il fratello, tu devi ferirlo, ma non ucciderlo. Tenzialmente la storia dell'umanità non è stata regolata da questa legge (che sarebbe stata già una grande conquista, almeno in negativo) ma semmai dalla legge di Lamech (cfr. Gen 4, 23-24), che non è una legge: è piuttosto la violazione di qualsiasi norma, la spirale della violenza fine a se stessa: se uno mi ferisce un servo, io gli ferisco il figlio; se uno mi ferisce il figlio, io gli uccido il figlio, io poi sarò vendicato non sette volte ma settantasette. Contro questa specie di eccesso esasperato senza norme, i codici assiri si preoccupano di ristabilire la giustizia: anche al negativo, ma senza violare la parità.

Oltre il diritto privato, c'è anche un diritto pubblico. Qui forse le leggi assire sono le più crudeli dell'antico oriente: non conoscono le attenuanti. Questo è un po' curioso; si tratta di un sistema che probabilmente ha lo scopo primo di creare terrore e rispetto. L'applicazione della legislazione pubblica, anche quando riguarda una questione di clan, viene demandata all'autorità pubblica.

Vi è poi una norma che si ritrova anche nel Deuteronomio (25, 5-6), la legge del levirato, per cui il cognato deve prendere in moglie la moglie del fratello morto senza lasciare eredi. Esiste anche qui una differenza rispetto alla concezione biblica. Per le leggi assire si deve prendere in moglie la cognata perché essa non resti sola, poiché non ha status giuridico proprio: infatti, senza il marito la vedova non ha più nessuna tutela, né dagli dei, né dagli uomini. Nella Bibbia il Salmo 68 si esprime in toni diversi: Dio è per eccellenza il padre degli orfani e delle vedove; è lui il *goel*, il responsabile giuridico di costoro (poi dovrebbe essere la comunità, il giusto, il re, a tutelarli come rappresentante visibile). Per il mondo assiro, non essendoci questa presenza, diviene necessario fare un matrimonio anche se la vedova ha figli. Per la Bibbia la ragione è un'altra: la legge del levirato si applica solo se il fratello è morto senza genealogia, senza avere avuto figli. In questo caso il suo nome si spegnerebbe e la tradizione - il filo familiare che continua ininterrotto - verrebbe infranta, mentre è necessario che continui: il figlio che nascerà sarà il figlio del fratello morto, ne continuerà la tradizione, umana, spirituale ed economica.

Il mondo ittita

La tradizione giuridica ittita, nel periodo di maggior splendore e cioè dal 1680 al 1200, è molto nobile: ci sono pervenuti circa 200 articoli di legge, molti documenti e modelli anche in altre lingue.

La capitale del regno era Hattusha, oggi Bogh-köy. Nel santuario principale del regno, all'ingresso, era situata una galleria con i "mille dèi di Hatti": era un bassorilievo in cui

gli dei sono tutti uguali e sembrano avere tutti la stessa altezza nonostante la prospettiva, perché l'artista si è preoccupato di far sì che si alzassero di statura con l'aumentare della profondità, in modo che l'osservatore all'inizio li vedesse tutti pari e uguali. Il dio della tempesta, della fecondità e della pioggia guida questi mille dèi di Hatti.

Punto di contatto con la Bibbia è l'apparire del diritto diplomatico e del diritto internazionale. Gli ittiti erano un popolo di commercianti, avevano una forte sensibilità economica, per cui introducono il diritto commerciale; ma lo introducono ad alto livello, come rapporto tra varie città-stato. Soprattutto, hanno codificato quel celebre schema - oggetto di discussione tra gli studiosi della Bibbia riguardo alla sua effettiva presenza in Israele - che sembrerebbe essere stato usato per rappresentare il rapporto tra Jhwh, il Dio di Israele, ed il suo popolo. Lo schema di questo rapporto, che chiamiamo col termine biblico *berit*, cioè alleanza, patto, è ancora tutto da precisare. Esso sarebbe in alcuni casi espresso con la forma giuridica propria dei trattati vassallatici, cioè dei trattati tra il gran re, una città-stato inferiore ed il principe suddito; questo schema comprende un prologo, il codice dei diritti e dei doveri, le benedizioni e maledizioni e la siglatura ufficiale del patto. Il capitolo 24 di Giosuè ha, al suo interno, questo movimento: inizialmente gli atti di Dio, coi relativi diritti e doveri (il credo storico) e poi la risposta del popolo ("noi serviremo" ripetuto 14 volte); seguono le benedizioni e maledizioni e la sottoscrizione del patto.

Nel capitolo 20 dell'Esodo, dedicato al decalogo, il primo comandamento ha, in filigrana, questo schema: prima si presenta in un prologo storico il Signore e tutto ciò che ha fatto soprattutto con la liberazione del popolo di Israele dalla schiavitù d'Egitto. Vengono, così, spiegati i rapporti tra i due contraenti. Subito dopo, sono elencati i diritti e i doveri: il Signore ti ha dato la libertà, tu devi rispondere con il primo comandamento, articolato in tre commi diversi (la formulazione di tipo teologico, la formulazione di tipo liturgico, la formulazione di tipo più pastorale: non avrai altri dei, non li servirai, cioè non ti prosterrai davanti a loro e non ti farai immagine alcuna). Vengono poi benedizioni e maledizioni (il Signore è giudice implacabile fino alla terza, quarta generazione, ma è anche generoso fino alla millesima: con uno squilibrio numerico suggestivo). Il testo, secondo alcuni studiosi, echeggia la tradizione ittita, con cui vi sarebbe un contatto profondo. Israele avrebbe, allora, assunto un grande schema, uno schema diffuso in tutta la Mezzaluna Fertile, per rappresentare il momento decisivo della sua fede, il momento dell'incontro con il mistero, ricorrendo al diritto internazionale e al diritto commerciale.

Conclusioni teologiche

Non dobbiamo cadere nella tentazione caratteristica di alcuni studiosi, soprattutto semitisti, inchini al più rigido comparativismo, così da sovrapporre realtà diverse fino a farle quasi coincidere. Alla fine del secolo scorso si usava parlare del principio tedesco *Bibel und Babel*, Bibbia e Babilonia. Bisogna, invece, affermare che esiste un contatto solido, consistente, ma che questo contatto ha anche molte dissimilitudini. Anzi, non si può quasi mai dire che esiste un canone, un comma, un articolo di quei codici che sia *sic et simpliciter* ripreso all'interno della Bibbia, senza

essere sottoposto quasi sempre a ritocchi, non solo formali o di linguaggio, ma sostanziali.

La comparazione arriva comunque a toccare anche elementi che noi non vorremmo quasi immaginare possibili: per esempio, il Decalogo è tutto compreso, tranne il primo comandamento, nelle legislazioni dell'antico oriente, con forme diverse. Un tempo si affermava però, che la formula usata nella Bibbia (il cosiddetto diritto apodittico negativo-imperativo, "non farai") non era nota all'antico oriente (che conosceva solo il diritto casuistico, "se uno fa questo"). Invece questo convincimento è stato smentito ad ulteriore conferma della profonda osmosi tra i due mondi.

La Bibbia opera sul materiale delle culture circostanti, un processo ermeneutico, un processo interpretativo piuttosto radicale; non tanto perché cambia alcuni particolari, ma perché li immerge in una prospettiva profondamente diversa. Opera una degiuridicizzazione (una operazione analoga a quella che essa fa nei confronti del mito: la demitizzazione). La divinità è introdotta all'interno del testo biblico-giuridico in una maniera profondamente diversa da come accadeva all'interno dei codici mesopotamici; avviene un'operazione di ribaltamento. Là il dio era semplicemente il garante della giustizia dello Stato, era colui che, figurativamente, metteva quasi un timbro per far sì che quel testo fosse canonico: lo avallava.

All'interno della letteratura giuridica biblica è, invece, centrale l'importanza del I comandamento: Dio è una controparte, per cui infrangere la legge non è semplicemente rompere un'armonia cosmica, in qualche modo avallata dal dio della giustizia. È, rispetto a una norma anche semplice, colpire la divinità stessa nella sua realtà di controparte effettiva. La teologia dell'alleanza, o comunque il primo grande comandamento, fanno sì che tutte le norme giuridiche non siano più semplicemente norme giuridiche di tipo "laico", con un lontano avallo religioso, sacrale, dato dal contesto: sono sempre norme teologiche.

Per questo il decalogo non è uguale alla legislazione delle civiltà orientali, anche se le norme sono le stesse; perché violando un comandamento, si compie non soltanto un delitto sociale, ma anche un sacrilegio, un atto blasfemo. Ecco, allora, l'intreccio delle due dimensioni del decalogo: la verticale e la orizzontale messe insieme. E questo accade perché il primo comandamento espleta una funzione interpretativa. Esso è la grande rivelazione, il mistero dell'ingresso di Dio nella storia, la cui voce si manifesta attraverso la realtà anche della vita quotidiana, ed è normativa della stessa esistenza quotidiana. È questo elemento, decisivo, che fa saltare il puro comparativismo.

Nella Bibbia esiste un diritto, per così dire, naturale: il "non uccidere" dalla Bibbia è considerato come naturale non tanto perché nasce da una riflessione filosofica sulla figura dell'uomo quanto piuttosto perché la Bibbia ha visto che tutti i popoli circostanti avevano una normativa di questo tipo (in linea generale e con tutte le debite eccezioni). C'è, quindi, una particolare legge naturale nella Bibbia; ma questa legge non è in sé presentata come naturale, è sempre avvolta dalla luce, dall'alone teologico dell'alleanza, è diventata ormai una norma religiosa, una norma rivelata. Questo dialogo tutto particolare che la Bibbia stabilisce con le società e le leggi dell'antico oriente, fin nei dettagli, fin nei particolari della vita, rivela ancora l'elemento specifico e cioè ha una storicità più originale del discorso biblico. È

un discorso forse non esclusivo, ma fatto in una maniera assolutamente sistematica e costante da tutto l'Antico e il Nuovo Testamento. È vero, non possiamo parlare correttamente di "incarnazione" per l'Antico Testamento (l'incarnazione nel linguaggio cristiano è molto di più, e non può essere accettata dall'Antico Testamento così come è formulata dal Nuovo Testamento). Però un discorso di "incarnazione", magari non nella forma cristiana, ma certamente in quella traiettoria, è presente già nell'Antico Testamento e può essere riconosciuto tranquillamente anche da chi non è cristiano: all'interno della storia, di questa pasta oscura, di questa massa magmatica, anzi all'interno degli angoli della storia, nelle realtà quotidiane più minuscole, nelle sorprese più immediate della vita di ogni giorno si compiono continuamente considerate come delle epifanie del mistero di Dio, senza cessare però di essere eventi quotidiani, norme umane, senza perdere la loro carnalità, la loro storicità.

Il fascino del diritto della Bibbia, della Torah, sta in questo appello continuo a scoprire Dio nel dettaglio dell'esistenza (un po' come lo presenta nei suoi dipinti Chagall). Questa concezione, tipica soprattutto della tradizione sapienziale, è presente anche in quella giuridica, che si preoccupa persino di regolare il comportamento nei confronti dell'uccello femmina e dei suoi piccoli: anche il particolare minimo è messo sotto il segno dell'alleanza, della grande epifania di Dio. La Bibbia è lampada per i passi dell'uomo (Cfr. Salmo 119, 105); "passi" sta ad indicare la polvere, la storia. Come diceva Péguy nel *Portico della seconda virtù*: "Dio ci ha dato la sua parola non perché fosse da conservare imbalsamata come le mummie d'Egitto, ricoperta da un cofano dorato. Non ci ha dato conserve di parole da custodire in scrigni dorati, ci ha dato invece una parola che serva a confortare e a impaurire". Essa è destinata soprattutto a illuminare il nostro vivere. Ed è questo il senso anche del diritto biblico.

IN ASCOLTO DEI PADRI



LE CONFESSIONI DI AGOSTINO IL LIBRO VII E IL PROBLEMA DEL MALE

Italo Sciuto

Il libro VII si trova nel mezzo esatto delle *Confessioni*, quindi possiamo pensarlo nel punto di equilibrio tra l'inquietudine dell'inizio (I,1,1: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*) e la quiete finale (XIII,9,10: *In dono tuo requiescimus*). Questo punto di equilibrio è dedicato alla conversione dell'intelletto, mentre il successivo libro VIII racconterà la conversione della volontà. Si potrebbe anche dire che il libro VII valorizza il momento speculativo e ricorre perciò ad argomentazioni logiche, mentre l'VIII libro espone il momento morale e si avvale di esempi.

Questa conversione dell'intelletto viene svolta come un processo di liberazione dello spirito da legami e pregiudizi concettuali, e consiste nell'acquisizione razionale di fondamentali certezze della fede cristiana, soprattutto intorno a: 1) l'eternità, spiritualità e incorruttibilità di Dio; 2) l'opera mediatrice del Verbo-Salvatore.

Per quanto riguarda la struttura espositiva e la successione delle argomentazioni, il libro si può dividere in due parti principali, di cui la seconda si può ulteriormente suddividere in due momenti, in cui sono svolti, rispettivamente, questi argomenti:

- prima parte (da 1,1 a 8,12): difficoltà concettuali, incertezze metafisiche e problema del male;

- seconda parte (da 9,13 a 21, 27): lo spiritualismo platonico-neoplatonico, la Patria e la Via, in due momenti: da 9,13 a 17,23 su spiritualismo e Patria, da 18,24 a 21,27 sul Cristo come Via.

Seguiremo lo svolgimento delle principali argomentazioni svolte in successione, ponendo a sinistra l'indicazione dei passi più significativi, sui quali ci soffermeremo con maggiore attenzione. Con il semplice intento, comunque, di un invito alla lettura diretta del magnifico testo, che nessuna interpretazione può sostituire.

Dal problema di Dio al problema del male

1,1 Avendo superato le aberranti concezioni dei Manichei, di cui aveva in precedenza condiviso lungamente le idee,

Agostino giunge a pensare Dio come essere incorruttibile e immutabile, però non lo sa pensare ancora se non corporeo. È infatti ancora legato all'idea materialistica secondo cui il non corporeo non esiste. Pensa cioè Dio come un essere *fisicamente* presente nel mondo, come fosse un *sole* che pervade l'aria che respiriamo. Ma capisce che non può essere così, perché Dio si troverebbe *di più* in alcune parti che in altre (1,2: per esempio, in un elefante più che in un passero). E tuttavia non è ancora capace di pensare Dio come essere *spirituale*. Si trova dunque ancora in pieno materialismo, partenza comune a chi si appresta a iniziare un processo di liberazione dello spirito.

2,3 Contro il dualismo professato dai Manichei, sembra sufficiente il celebre argomento dell'amico Nebridio, che aveva tanto impressionato Agostino e la sua cerchia di amici intellettuali. Secondo questo dualismo, una stirpe di spiriti malvagi (*gens tenebrarum*) che è la mitica proliferazione del principio delle tenebre (il Male) si trova in lotta contro Dio, principio della luce (il Bene). Ma se questa stirpe malvagia e tenebrosa può nuocere a Dio, vuol dire che Dio è corruttibile; se invece non può, non ha senso parlare di lotta tra principio del Bene e principio del Male. Per istituire un rapporto col pensiero attuale, a proposito di questo argomento si può notare come Agostino sia fermo nel sostenere che, per spiegare la realtà del male, non si può diminuire la potenza divina. Oggi ha invece largo seguito, per pensare un possibile rapporto tra Dio e l'enormità di certe manifestazioni del male, l'implicazione resa con efficacia da Hans Jonas: se Dio ha taciuto ad Auschwitz, vuol dire che è buono ma debole, in-potente.

3,4 Il problema essenziale viene esposto nel tradizionale modo, secondo la classica domanda filosofica impostata sul concetto di causalità: qual è la *causa* del male? Fa parte della tradizione, cristiana e neoplatonica, ribadire che Dio non può essere causa del male. Però questo rende più acuto il problema, perché Agostino ora sa di non poter più rinunciare

al concetto di Dio come essere onnipotente, immutabile e incorruttibile. Anche in ciò va contro l'attuale sensibilità che, più vicina in questo al manicheismo, di fronte alla realtà del male assurdo e inspiegabile, poiché Dio non può esserne la causa, pensa che si debba cambiare la nostra idea di Dio.

5,7 Con un nuovo e decisivo modo di porre il problema, viene posta la maggiore difficoltà: «Ma allora da dove viene il male, se Dio che è buono ha fatto ogni cosa buona?». Agostino sa di cercare male (*male quaerebam*) la causa del male, perché pensa Dio ancora materialisticamente: per esempio come un mare infinito (in 1,1 aveva usato l'immagine del sole), rispetto al quale il creato è come una spugna finita che lo assorbe in parte. Da ciò le sue numerose (ben 12) e incalzanti domande che non hanno risposta. Le più forti chiedono dove sia il male, quale sia la sua radice, da dove provenga, perché esista: *ubi, radix, unde, cur*. E non ha valore neppure la teoria attribuita al neoplatonismo, che cioè luogo e causa del male sia la materia di cui sono fatte le cose, perché anche la materia è stata creata da Dio, dunque è buona. Qui Agostino si trova in grave difficoltà: «Tali pensieri rigiravo nel mio petto infelice». Egli ora cerca male, soltanto con l'VIII libro diventerà chiaro che il male ha un significato essenzialmente morale, quindi va cercato nelle deviazioni colpevoli della volontà libera. Prima di giungere a questa consapevolezza, non si trova alcuna via d'uscita da ciò che il noto agostinologo Madec ha chiamato «ingombro dello spirito».

6,8 Con osservazioni molto interessanti per gli studiosi, Agostino spiega inoltre come avesse anche rifiutato le fallaci suggestioni dell'astrologia, che inizialmente lo avevano attirato. In realtà, le spiegazioni che ricorrono al presunto determinismo astrale non reggono, come dimostra per esempio il caso di due bambini nati, nel medesimo istante, da una signora e da una schiava: stesse costellazioni, ma destini ben diversi! O come dimostra l'ancor più eloquente esempio dei gemelli che hanno esiti diversi, per cui si può consultare il celebre caso biblico di Esaù e Giacobbe.

7,11 Dunque, Agostino riconosce di non aver trovato una valida risposta all'eterna domanda circa l'origine del male: *et quaerebam unde malum, et non erat exitus*.

8,12 Però Dio non lo lascia tranquillo in questa ignoranza e, con opportuni pungoli interiori, lo mette in agitazione finché non lo fa giungere al punto decisivo e risolutivo, cioè allo «sguardo interiore»: *per interiorem aspectum*. È qui che si può trovare una valida risposta all'enigma, un luogo dove *cercare bene* le risposte alle precedenti domande (circa *ubi, radix, unde, cur*). La preziosa occasione che gli viene provvidenzialmente offerta per accedere a questo decisivo sguardo interiore viene offerta dalla lettura di alcuni, non meglio precisati, testi filosofici della scuola platonico-neoplatonica: i famosi *libri platoniorum*.

Valore e limiti della filosofia platonica

9,13 Dio «procura» ad Agostino alcuni preziosi testi filosofici neoplatonici, per il tramite di un uomo «gonfio di enorme orgoglio»: *immanissimum typho turgidum*. Non si è riusciti a determinare con certezza chi sia questo personaggio (pare sia l'influente Manlio Teodoro, studioso e seguace

della filosofia neoplatonica, al quale però Agostino aveva dedicato il *De beata vita* con espressioni molto laudative), né di quali libri si tratti (probabilmente le *Enneadi* di Plotino tradotte in latino da Mario Vittorino). Si tratta di una lettura decisiva, che porta Agostino a formarsi una concezione di Dio veramente adeguata. In particolare, vi legge la fondamentale asserzione che «in principio era il Verbo». Però non vi trova un altro aspetto essenziale della teologia cristiana, e cioè che il Verbo si è incarnato, si è fatto umile, e che «i suoi non l'hanno accolto», come leggiamo sempre nel Vangelo di Giovanni.

9,14 Agostino sottolinea con forza il fatto che nei testi neoplatonici non si trova la dottrina secondo cui il Verbo si è umiliato fino alla croce, si è annientato pur essendo l'immutabile Figlio coeterno al Padre. Introduce quindi la seconda parte del libro, con la fondamentale opposizione tra orgoglio e umiltà, essenziale per intendere il rapporto filosofia-Scrittura.

10,16 Pur con questi grandi limiti teologici, tuttavia, i *libri platoniorum* sono decisivi perché spingono Agostino al movimento dell'interiorità, a tornare in se stesso: passo fondamentale, per *cercare bene* le risposte alle domande sopra citate. Agostino accoglie l'invito, entra in sé e «vede»: *intravi et vidi*. Vede che Dio è trascendente, sta sopra «l'occhio dell'anima» essendo «luce immutabile», ma vede anche che non sta sopra la mente in modo materialistico, come per esempio l'olio sull'acqua o il cielo sulla terra (varianti delle precedenti immagini di sole-aria e mare-spugna), ma come il *creatore* sta sopra il creato, nella sua eternità (*O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas*). «Entrare» vuol dire salire, trascendere (cfr. il celebre *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas* di *De vera religione*, 39,72). Questo chiarifica la mente e le consente di «vedere», ma riempie anche l'anima di terrore: *et contremui amore et horrore*. Perché? Perché in questo movimento verso l'interiore-trascendente l'anima si percepisce come una realtà infinitamente *lontana* da ciò che ha «visto» in sé e scopre di abitare nella dimensione della massima differenza e distanza da Dio: *in regione dissimilitudinis*. I *libri platoniorum* quindi provocano veramente in Agostino, come dice P. Henry, uno shock spirituale e un trauma liberatorio.

L'espressione che fa abitare l'anima *in regione dissimilitudinis* ha avuto in seguito una grande fortuna, anche presso i molti filosofi e studiosi che se ne sono occupati (ma è interessante notare che Agostino la usa soltanto in questo luogo!). Essa deriva da Platone (*Politica* 237d) e Plotino (*Enneadi* I,8,13), i quali però la usano per descrivere l'anima imprigionata nelle realtà inferiori, di natura materiale. Agostino invece la usa, potremmo dire, in senso contrario: l'anima scopre di abitare nella dissomiglianza quando «vede» Dio e vede quindi anche l'abisso che la separa da Lui. Per questo, il suo vedere è accompagnato dai sentimenti opposti dell'amore e del timore: *amore et horrore*. È dunque per l'anima un trauma liberatorio, ma pur sempre un trauma. Bisognerà attendere l'età moderna per trovare, con Pascal, una ripresa altrettanto drammatica di questo spaesamento dell'anima di fronte all'infinito.

Agostino, comunque, non si lascia travolgere nichilisticamente

dal sentimento della dissomiglianza e insiste, anzi, sul significato *positivo* del suo vedere. E lo fa in un modo che sembra, veramente, fin troppo audace. Infatti Dio gli parla, sia pure «da lontano», dicendogli *Ego sum qui sum*, come se Agostino fosse un nuovo Mosè: *Et clamasti de longinquo: immo vero ego sum qui sum!* La straordinaria esperienza della conversione radicale ci mette a confronto, evidentemente, con l'assolutezza dell'estremo. Per gli studiosi, questo passo vuol dire che i *libri platonicorum* hanno fatto scoprire ad Agostino la realtà di Dio in quanto Essere, non come l'Uno al di là dell'essere: gli fanno pensare una *ontologia* e non una *henologia*? E comunque, a parte questo enorme problema che riguarda la metafisica, si tratta qui solo del «Dio dei filosofi» e non del «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe» di cui parla Pascal? È una questione che ha impegnato seriamente gli studiosi, ma qui diciamo soltanto che altrove, e spesso, Agostino si esprime contro questa opposizione tra filosofia e religione. Egli tiene insieme i due Nomi, chiamandoli rispettivamente *Nomen aeternitatis* e *Nomen misericordiae*, e li ritiene rivelati *entrambi* a Mosè.

In sintesi, possiamo dire che i *libri platonicorum* spingono decisamente Agostino verso l'affermazione del primato dell'interiorità, gli fanno scoprire le capacità di riflessione che sono dentro la sua anima, nel cui fondo più intimo si trova il supremo (*Confess.* III,6,2: *interior intimo meo et superior summo meo*), lo indirizzano definitivamente verso lo spiritualismo. Contro il tradizionale materialismo dei filosofi latini, Agostino afferma qui un primato dello spirituale (scoperta dello spiritualismo, restituzione dello spirito a se stesso), che avrà un peso decisivo per molti dei secoli successivi. Si può comprendere l'esultanza espressa da Agostino: finalmente, lo spirito è restituito a se stesso.

11,17 Ma lo spirito restituito a se stesso fa «vedere» diversamente anche la realtà che sta *sotto* la realtà divina: «volsi lo sguardo alle cose che stanno sotto di te e vidi che esse né del tutto sono né del tutto non sono: sono perché provengono da te, non sono perché non sono ciò che tu seiimmutabile». Lo spirito liberato, cioè, ora vede bene sia Dio sia le cose, nel giusto ordine ontologico. Questo è il presupposto fondamentale, per intendere la risposta che si deve dare a quelle domande sul male (*ubi, radix, unde, cur*) che stanno sempre sullo sfondo. La filosofia platonica, perciò, ha portato Agostino a domandare bene, a trovare cioè il giusto luogo dove cercare, insieme, la vera natura di Dio e la soluzione del problema del male.

12,18 Ora quindi Agostino vede (*manifestum est*) che tutte le cose sono buone e che, perciò, *il male non è una sostanza*. La prima e fondamentale risposta a quelle domande, allora, consiste nel dire *che cosa è il male*. Infatti la prima, essenziale domanda, riguarda il *quid est* del male. Essa va posta prima delle altre (sul donde e il perché), mentre veniva trascurata dai Manichei; è invece Plotino il primo a porla con forza e chiarezza. Ma c'è di più. Dio ha infatti creato buone tutte le creature, ma non uguali. Questo vuol dire, per Agostino, che le cose in quanto singole sono *buone* e che tutte insieme sono invece *molto* buone, come si legge in Genesi 1,31.

13,19 Intanto, si deve dire che non si può parlare propriamente, come si fa da Leibniz in poi, di «male metafisico», perché nessun essere è male in quanto essere. Qualcosa può

sembrare, ma non può *essere* male. Se tutto è creato, tutto è nell'ordine, mentre il male è *fuori* dall'ordine. Volgendo lo sguardo al tutto, si vede che è molto buono come tutto e che al suo interno contiene realtà disuguali, il che vuol dire che le realtà superiori sono migliori di quelle inferiori, ma tutte insieme sono migliori delle sole superiori. Altrove, Agostino spiega questo concetto distinguendo, in Dio, l'opera creatrice da quella ordinatrice: Dio è creatore delle sole cose buone, ma ordinatore anche di quelle cattive, cioè gli atti moralmente malvagi. Dato che il peccato sia commesso, Dio lo può recuperare all'ordine trasformando il male in bene: «ottimo creatore» della natura, è anche «giustissimo ordinatore» dei peccati (cfr. p.es. *Confess.* I,10,16; *De civ. Dei* XI,17; *De Gen. ad litt.* III,24,37). Non si devono separare creazione e giustizia. Lo dice anche Monica nel *De ordine*: il male è per sé fuori dall'ordine, ma Dio lo riporta dentro l'ordine trasformandolo in bene.

16,22 Agostino ribadisce che la domanda fondamentale sul male, che precede le altre sull'origine e la causa, è quella ontologica, tesa a stabilire cos'è il male: *quaesivi quid esset*. E l'unica risposta è questa: il male non può avere una realtà sostanziale, ma è la *perversione della volontà* che preferisce le cose inferiori, gonfiandosene, al sommo bene che è Dio: in sé le cose inferiori sono buone, ma il preferirle al sommo bene è male. Il male, quindi, è l'atto di questo preferire, compiuto dalla volontà. Plotino aveva già detto una cosa simile: il male dell'anima è la volontà di appartenere a se stessa (*Enn.* V,1,1). In Agostino, questo tema viene continuamente ripreso e variato, soprattutto con l'opposizione superbia-umiltà: preferendo il meno rispetto all'ottimo, l'anima si orienta verso l'esteriorità delle cose e si allontana da Dio, gonfiandosi di superbia.

17,23 Nonostante queste decisive acquisizioni, la posizione spirituale di Agostino è tuttavia ancora instabile. Egli è infatti «stupito» di amare finalmente un Dio vero, non un idolo, e contemporaneamente di non gioire (*frui*) stabilmente in Dio. È rapito dalla sua bellezza (*rapiebar ad te decore tuo*), ma il peso della sua anima lo trascina verso il basso. Tuttavia, ora vede che nonostante ciò è rimasta in lui la «memoria» di Dio: *sed mecum erat memoria tui*. Cosa vuol dire? Presenza «naturale» e «inconscia» di Dio nell'anima? Oppure il «ricordo attivo» di Dio e il «divenire consci di questa presenza»? Comunque, Agostino dice ormai di «vedere» bene, avendo capito che «l'immutabile è preferibile al mutevole», e cioè che la *direzione* del superamento del male consiste nell'amare Dio, nonostante l'impedimento che «appesantisce» l'anima (ossia la volontà cattiva, di cui si occuperà il libro VIII). Nella presente situazione, dunque, possiamo vedere come Agostino si rappresenti in una condizione di equilibrio tra *memoria Dei* e peso dell'anima volta alla realtà mutevole anziché all'immutabile.

La via per giungere in patria

18,24 L'Agostino narrato è ancora in una situazione di ricerca, e non trova la via per giungere in porto perché non è abbastanza umile da capire che la via è nel mediatore, l'uomo Gesù.

19,25 In Gesù, infatti, Agostino vede intellettualisticamente solo un grande «sapiente», non ancora il «Verbo fatto

carne». E circa la natura di Gesù, egli oscilla, con l'amico Alipio, tra fotiniani e apollinaristi.

20,26 Dunque Agostino si trova consolidato in molte verità di ordine intellettuale, ma è ancora debole, specialmente sul piano pratico: *certus eram, tamen infirmus*. Egli è pronto cioè a «contemplare» la patria, ma non ancora ad «abitarela», che è il vero esito del percorso di salvezza.

21,27 Per trovare meglio la via, Agostino compie infine la decisiva lettura di Paolo, dal quale apprende a «resultare con tremore» (Salmo 2,11). Si tratta infatti non solo di «vedere», ma anche e soprattutto di «possedere». E per questo bisogna prima guarire, per mettersi almeno sulla via giusta. È specialmente su questo punto che si rivela pienamente l'insufficienza della filosofia platonica, pur così importante nella indicazione della patria, cioè il fine da raggiungere, perché «una cosa è vedere la patria...altra tenere la via». Per contemplare la patria percorrendo la via giusta, dunque, secondo Agostino si devono tenere insieme le due esperienze: quella sublime dell'intelligenza filosofica e quella umile

della rivelazione che mostra il modello di vita salvifico. Al termine del percorso tracciato in questo libro delle *Confessioni*, perciò, si può dire che la conversione dell'intelletto si è pienamente realizzata come autentica liberazione dello spirito. Ma con ciò non si è giunti ancora alla quiete finale, impossibile in questa vita. Questa liberazione, quindi, non autorizza alcun trionfalismo e va letta, essa stessa, con umiltà: non vi può essere alcuna garanzia assoluta, prima del giudizio finale. E anche durante questa vita, il cammino da percorrere è ancora lungo. Significativamente, l'ultima parola del libro fa risuonare la dimensione del timore: «e ne tremavo» - *et expaveram*. In conclusione, si può dire che due parole sintetizzano l'intera esperienza spirituale raccontata in questo libro, due parole in apparente contrasto: l'esultanza e il timore. Agostino coglie qui la fragilità del bene e mostra, a sé e ai suoi lettori, come nelle avventure spirituali si debba imparare ad esultare tremando: *et exultare cum tremore didici*.

* Testo, rivisto dall'Autore, della lezione tenuta il 28.10.1997 nell'ambito del corso Sant'Agostino e le difficoltà del credere.



SAGGI

I CRISTIANI DI FRONTE ALL'IPOTESI EVOLuzionISTA: DA STOPPANI A TEILHARD DE CHARDIN*

Ludovico Galleni

Vorrei cominciare l'esposizione partendo da prima di Stoppani per arrivare un po' oltre Teilhard de Chardin, poiché, in questo campo, contributi importanti precedono Stoppani mentre Teilhard dev'essere considerato un punto di partenza più che di arrivo e di sintesi.

Si può dire che il dibattito sull'evoluzione nasca con il danese Stenone (1638-1686), uno degli scienziati più brillanti del XVII secolo e figura affascinante nel panorama del dibattito tra scienza e fede. Naturalista ad ampio spettro, si occupò di svariati argomenti, spaziando dalla cristallografia all'anatomia; un seminario sull'anatomia del cervello, da lui tenuto a Parigi, rappresenta uno dei punti di partenza per la moderna neuro-anatomia.

Nel corso di un viaggio di approfondimento per l'Europa, arriva in Italia e si ferma in Toscana, dove trova un ambiente che gli permette di continuare i suoi studi. In questo periodo la scuola di Galileo aveva dato vita all'Accademia del Cimento, che stava comunque esaurendo la sua breve ma intensa esistenza.

Chiamato a dissezionare uno squalo pescato a Livorno, Stenone scopre che i denti dello squalo corrispondono a delle strane pietre che aveva raccolto sulle colline alle spalle di Livorno; queste pietre erano dunque resti di animali vissuti in epoche precedenti. L'importanza di Stenone non sta tanto nel fatto di aver riconosciuto l'origine organica di quei fossili, tesi che aveva già allora una lunga storia alle spalle, ma di aver cercato di capire come mai quei resti di pesce si trovassero fuori posto, inglobati nelle rocce. Per primo egli abbozza una teoria dell'evoluzione nel tempo del paesaggio geologico, affermando che esso viene modellato continuamente da una serie di cause, principalmente l'erosione e la sedimentazione: in tal modo il tempo entra nella storia della natura come fattore di cambiamento. Stenone si riferisce solo alle trasformazioni nell'ambito geologico,

non fa nessuna ipotesi di tipo trasformista per quanto riguarda gli esseri viventi; però da questo punto di partenza si apre una prospettiva nuova.

Più tardi Stenone si converte al cattolicesimo, diventando successivamente prete; va nell'Europa del Nord e diventa vescovo di una delle piccole, sparute comunità cattoliche ivi rimaste. Pur non rinnegandola, abbandona quindi la scienza per seguire un'altra vocazione. Muore in Germania orientale; l'ultimo suo desiderio, di essere sepolto in Toscana, viene esaudito dal granduca, che riesce a riportarne a Firenze il corpo per seppellirlo in San Lorenzo.

Nonostante non proseguì la sua ricerca sulle trasformazioni del paesaggio geologico, Stenone rimane una figura chiave e un punto di riferimento per coloro che si occupano di evoluzione. Infatti, alla luce dei suoi studi, viene da chiedersi: se la storia geologica è una storia di cambiamenti nel tempo e se i tempi diventano abbastanza lunghi, perché questi cambiamenti non potrebbero interessare gli esseri viventi?

C'è un altro aspetto interessante da considerare. Cinquecento, Seicento e Settecento sono secoli di grandi scoperte geografiche e nei centri culturali europei cominciarono ad arrivare nuovi materiali - piante, animali, minerali - che dovevano essere catalogati. In questa cornice viene sviluppata quella che si può chiamare la moderna classificazione. Linneo (1707-1778) fu uno dei personaggi chiave di questo periodo. Egli si accingeva ad un'opera apparentemente impossibile: quella appunto di riportare ordine in tutta questa grande quantità di materiale che era arrivata dalle nuove terre scoperte.

Linneo si inserisce in una visione delle scienze della natura secondo la quale tutte le specie sono prodotte direttamente dall'opera del creatore. Egli è molto chiaro a tale proposito quando scrive «tante sono le specie, quante all'inizio le ha contate il creatore»; il disordine che c'è è solo apparente ed

è dovuto al fatto che noi non riusciamo a comprendere l'ordine stabilito da Dio. Linneo allora cerca di organizzare dal punto di vista sistematico i viventi ricercando proprio quelle caratteristiche che, in qualche modo, possano permettere di raggruppare le diverse specie in generi, i generi in famiglie e così via.

La classificazione di Linneo, che viene studiata ancora oggi, è basata su una struttura binomia, per cui un nome si riferisce al genere e l'altro alla specie (es.: *Homo sapiens*); è un sistema molto efficace per evitare confusioni e per dare ad ogni specie un nome specifico e universale.

In quest'opera di classificazione, per descrivere le specie si devono trovare tutti gli elementi invarianti tali da permettere ad un qualsiasi scienziato che li ritrovi in un singolo individuo di poter dire "questo individuo appartiene a questa specie".

Purtroppo la cosa non è così semplice: schedando individui, senz'altro appartenenti alla stessa specie per tanti aspetti caratteristici, si trovano però delle variazioni anche molto ampie; un fattore che porta variabilità è, ad esempio, la dispersione geografica.

Linneo stesso alla fine cominciò a pensare che fosse possibile il passaggio da una specie all'altra, e che quindi i confini stabiliti dal Creatore potessero essere valicati.

Ed ecco che rispunta la domanda: constatato che c'è una variabilità spaziale nelle specie, e che, almeno per quel che riguarda le trasformazioni geologiche, anche il tempo porta variabilità, perché nel tempo non potrebbero esserci state anche trasformazioni della specie viventi? Perché, se i tempi sono lunghi, non potrebbe esserci una variabilità nel tempo oltre che nello spazio? Questa è la grande domanda che interessa le scienze della natura alla fine del Settecento: il problema del tempo entra allora prepotentemente anche nelle scienze della vita.

Uno dei più grandi scienziati francesi del Settecento, G. Buffon, basandosi sul raffreddamento della Terra, aveva proposto per il nostro pianeta un'età di 7.000 anni; una teoria questa che oggi può farci sorridere ma che ha una certa importanza perché supera i 6.000 anni che Stenone, come altri prima di lui, aveva attribuito alla Terra in base alle genealogie ricavate dalla Genesi. Anche in questo caso, come per Galileo, la scienza sembra richiedere un nuovo modo di pensare: i giorni della creazione come narrati dalla Bibbia hanno un valore teologico, ma non necessariamente sono i giorni reali della storia della Terra.

In questo contesto si inserisce Lamarck.

Nell'ambiente degli scienziati dell'evoluzione, G. B. Lamarck (1744-1829) è un personaggio che ispira sentimenti opposti. Ma al di là delle polemiche, è indubbio che Lamarck sia il primo scienziato a parlare di trasformazione nel tempo delle specie viventi; gli elementi di raccordo e di somiglianza che Linneo trovava fra specie e generi, diventavano per Lamarck rapporti di parentela. Animali e piante derivano da antenati comuni che si sono trasformati nel tempo.

Ecco perché chi scava, trova fossili diversi dagli animali di oggi, o trova dinosauri, cioè esseri che oggi non esistono più: perché c'è stato questo processo continuo di trasformazione per cui alcune specie si sono estinte, mentre altre si sono evolute dalle precedenti dando vita a forme completamente diverse.

L'idea dell'evoluzione, pur scandalizzando molti, non si scontra subito con la teologia, e molte figure possono

testimoniarlo. Una di queste è N. Wiseman (1802-1865), che diventerà arcivescovo di Westminster; chiamato nel 1835 all' "Anglicum", il collegio inglese di Roma, a tenere un corso di teologia, ad esso premette una serie di lezioni sul rapporto fra scienza e teologia. La sua riserva più grossa riguardo alle tesi di Lamarck non è tanto che le specie possano mutare nel tempo, quanto il rischio che, se si applica questa idea trasformista alla specie umana, si può pensare che le varie popolazioni umane che venivano scoperte e che avevano strutture, aspetto fisico e caratteristiche molto diverse le une dalle altre, derivassero da linee evolutive diverse, che cioè fossero stati antenati diversi a dare origine a popolazioni umane apparentemente così differenti.

Egli temeva che l'ipotesi di Lamarck potesse mettere in crisi quello che per lui era un punto fondamentale in base al racconto della Genesi, cioè l'unità della famiglia umana; Dio fa l'alleanza con un popolo, ma questo popolo rappresenta l'umanità intera.

Le ipotesi di Lamarck vengono superate dalla teoria dell'evoluzione per selezione naturale proposta da C. Darwin (1809-1882). Egli conferma l'idea dell'evoluzione delle specie, ma ne dà una spiegazione facilmente comprensibile, controllabile e che ha tutte le prerogative per diventare un'ipotesi sperimentabile, superando in tal senso l'interpretazione lamarchiana.

Ecco in sintesi le caratteristiche della teoria dell'evoluzione di Darwin.

Essa si basa su tre fatti e due deduzioni.

Il *primo fatto* è che, ad ogni generazione di una determinata specie, gli individui sono via via sempre più numerosi; in ogni specie il numero degli individui tenderebbe a crescere in modo esponenziale.

Il *secondo fatto* è che, nonostante questo, di generazione in generazione il numero degli individui di una specie rimane pressoché costante.

Ma allora, se il numero degli individui tende a crescere rapidamente e nonostante ciò rimane costante, la *prima deduzione* è che alcuni individui sopravvivono e altri no.

Il *terzo fatto* è che in una stessa specie gli individui sono tutti diversi: non ci sono due individui eguali.

Ecco allora la *seconda deduzione*: se gli individui di una specie sono diversi tra di loro, sopravviveranno quelli che portano quelle caratteristiche che meglio si adattano all'ambiente.

Poiché gli ambienti cambiano nel tempo, anche le caratteristiche degli individui cambieranno e quindi la specie si trasforma. Questa scelta, operata dall'ambiente, di alcuni individui rispetto ad altri, viene chiamata da Darwin "selezione naturale".

Questo è un concetto molto chiaro ed è lo sviluppo di quello che si può vedere, sebbene in chiave "artificiale" nel lavoro degli allevatori. Per avere pecore che, per esempio, diano molta lana, un allevatore sceglie e fa incrociare gli agnelli adatti, mentre elimina gli altri dal gregge; andando avanti con queste scelte, di generazione in generazione riesce a selezionare le linee che danno la caratteristica voluta. Darwin cerca esempi di questo tipo e li riporta nei suoi scritti.

Fra gli studiosi dell'evoluzione c'è anche A. R. Wallace (1823-1913), scienziato poco ricordato, soprattutto perché i suoi studi si concentrano in un piccolissimo testo di una ventina di pagine, ma di grande chiarezza e semplicità eccezionale. È però importante citarlo perché sia Wallace

che Darwin arrivano alla stessa posizione scientifica riguardo alla teoria sull'evoluzione ma con aspetti teologici e filosofici completamente diversi: Darwin alla fine diventerà agnostico, mentre Wallace rimarrà credente, anche se decisamente non ortodosso.

Questo fatto è importante, perché dimostra come l'idea che poi diventerà la struttura portante della teoria evoluzionista non porta necessariamente a una concezione agnostica. Perché allora si assiste ad uno scontro così drammatico tra fede ed evoluzione?

Il problema è che, nonostante tutto, la selezione naturale sembra cambiare la prospettiva dell'azione di Dio nel mondo dal momento che, invece di riprendere l'idea del Dio provvidente della tradizione che crea gli esseri viventi perfettamente adattati al loro ambiente, afferma che Dio si comporta come un "grande allevatore". A questo si aggiunge il fatto che la selezione naturale fornisce una visione drammatica di una natura che elimina brutalmente parte degli individui. Sono posizioni difficili da accettare.

Inoltre, ponendo l'accento sulla possibilità della indagine sperimentale della trasformazione dei viventi, la selezione naturale mette in discussione non solo l'idea di un Dio creatore e provvidente, ma l'idea stessa di Dio. Lo scontro quindi nasce da una certa difficoltà ad aprirsi alle idee nuove, difficoltà aggravata comunque anche dall'atteggiamento di alcuni seguaci di Darwin, in Inghilterra e in Germania.

È quindi oltremodo importante ricordare che anche uno scopritore della selezione naturale come Wallace aveva una visione non atea.

Per quanto la figura di Darwin finisca per oscurare le altre, la storia della scienza ci fa incontrare situazioni che s'intrecciano e personaggi che s'incrociano. Ricordiamo la figura importante e drammatica dello zoologo inglese George Mivart: egli pubblicò un libro nel 1878, in cui la parte scientifica è di una modernità eccezionale e mette in rilievo tutti i dettami dal punto di vista scientifico della teoria della selezione naturale; non nega l'evoluzione ma ne mette in discussione alcuni punti. Nell'ultima parte, riflettendo alcune idee del card. Newman, cerca di arrivare ad una conciliazione, il cui punto fondamentale è: ciò che è accidentale ai nostri occhi, non è detto sia accidentale agli occhi di Dio. A un certo punto bisogna non combattere certe idee che vengono dall'ambiente scientifico, ma cercare di capire come queste idee possano ancora conciliarsi con l'idea del Dio provvidente della teologia classica. Ciò che fa Darwin non è distruggere Dio; egli distrugge un'idea di Dio che si era costruito in modo errato.

Ci furono anche altri tentativi di conciliazione, che però purtroppo non ebbero seguito. Il problema dell'evoluzione che si applica a tutta la vita sulla terra, l'idea che le specie derivino una dall'altra e che la vita si origini per auto-organizzazione porta alla conclusione che l'uomo deriva da altri esseri viventi non umani. Tutto questo più il meccanismo della selezione naturale diventano motivo di scontro. Quando le idee di Darwin cominciarono a diffondersi per l'Europa, non ci fu probabilmente né l'intenzione né lo spazio per una mediazione: il risultato fu che l'accoglienza di tali idee nell'ambiente cattolico fu totalmente negativa. Una delle figure più aperte nel dibattito che si va delineando è sicuramente A. Stoppani (1824-1891). È un abate, seguace di Rosmini, e s'impegna moltissimo nella battaglia per la

riforma della Chiesa, come si può leggere nei suoi libri; è anche geologo, oltre che grande divulgatore, e pur avvertendo che il tempo porta trasformazione, non riesce ad accettare che la specie umana derivi dai bruti e quindi rifiuta l'evoluzione. Per rispondere al problema affascinante di spiegare la stabilità dei viventi, lui che tocca con mano la trasformazione del paesaggio geologico, anticipa un'idea che si sta rivalutando in questi ultimi anni: viventi e non viventi interagiscono tra di loro e tendono a mantenere costanti certi parametri. Finché non ci sono i viventi, è in atto una trasformazione continua, e quando compaiono i viventi, la vita interagisce con la non-vita: il paesaggio geologico può cambiare, ma i viventi agiscono in modo da mantenere costanti alcuni parametri. Quindi, ad esempio, le montagne possono essere dilavate e i loro sali finire nel mare, perché poi i viventi tolgono la salinità in eccesso, cioè agiscono in modo da mantenere costante la salinità. È un interessante modo per vedere come da un punto di vista erraneo – il rifiuto dell'evoluzione – nasce una prospettiva importante: la stabilità della biosfera.

Nel dibattito intervennero molte altre figure importanti; ma, quando poi si arriverà allo scontro sul modernismo, ogni mediazione sarà impossibile.

Una delle persone che pagarono di persona le conseguenze di questo scontro fu proprio Teilhard de Chardin, che cercò di portare avanti queste teorie subendo pesanti interventi disciplinari da parte della gerarchia cattolica.

Pierre Teilhard de Chardin (1881- 1955) è una figura importante perché si trova per varie ragioni al punto d'incontro fra la prospettiva teologica e quella evolutiva. Nasce un anno prima della morte di Darwin e anche in questo c'è una specie di passaggio di consegne; grande appassionato di scienze della natura, ma anche uomo di profonda fede, riunisce queste due vocazioni entrando nell'ordine dei Gesuiti e pervenendo al dottorato in paleontologia. Riceve un insegnamento all'Istituto Cattolico di Parigi.

La sua adesione al darwinismo non è mai totale, ma all'evoluzione sì; affermerà che la scienza come evoluzione non deve essere combattuta, ma è necessario trovare una mediazione, che non è accettabile porsi nella situazione di dire "Dio ha fatto così e se la scienza trova un altro modo, sbaglia la scienza". C'è la Bibbia, ma c'è anche il libro della natura e anche questo dà informazioni precise.

Alcuni amici gli chiedono una riflessione sul peccato originale, come evoluzionista e come prete; scrive poche pagine private, ma che, diffuse a sua insaputa, provocarono uno scontro con i suoi superiori e che lo costrinsero all'esilio in Cina.

Questo viaggio è la sua fortuna: l'ambiente culturale in Cina è molto più aperto verso la scienza, di quello francese, legato a Lamarck. Teilhard sviluppa un'idea che si sta rivelando feconda oggi: l'idea che per capire l'evoluzione non si può studiare questa o quella specie, questa o quella popolazione, ma bisogna studiare la biosfera che si evolve come un'unica entità, facendo sì che si creino quei rapporti stretti tra viventi e non viventi che poi orientano l'evoluzione.

Ne *Il Fenomeno umano* Teilhard cerca di ricostruire tutta l'evoluzione della vita, quindi l'origine della vita e l'evoluzione fino all'uomo, cercando però di vedere non soltanto i meccanismi casuali e sconnessi che vedeva Darwin ma anche se, in qualche modo, si può affermare che l'evoluzione si muova verso un qualche obiettivo: questa è la grande differenza fra Teilhard e i suoi colleghi del tempo. Per

dimostrare questa posizione studia i fossili, ricerca cioè un appoggio sperimentale alla sua idea, per cui è dimostrabile una linea di tendenza che porta verso la cerebralizzazione: la vita non va a caso seguendo tutte le piste possibili, ma s'incanala verso forme psichiche sempre più complesse.

Se l'evoluzione non è un muoversi a caso e con qualsiasi soluzione possibile, devono esserci dei meccanismi precisi che il Teilhard paleontologo cerca di ricostruire e che gli suggeriscono il movimento verso la cerebralizzazione. La biosfera, la sfera dei viventi, viene integrata dalla noosfera, la sfera pensante. Qualche paleontologo afferma che se non si fossero estinti i dinosauri, forse avremmo avuto il dinosauro pensante, ipotesi che non è da escludersi a priori. Il problema, infatti, non è l'*Homo sapiens* costruito secondo la nostra immagine; l'importante è che nasca una creatura libera che possa rispondere all'alleanza con il Creatore: questo è il punto fondamentale. Che poi questa creatura sia apparsa sul terzo pianeta del sistema solare e che faccia parte della tal specie, questo è accidentale. Teilhard non nega l'evoluzione, ma ne cerca il senso nell'ottica della creazione. Il senso dell'evoluzione è questo muoversi della materia verso forme più complesse e cerebralizzate, anche se in certi casi essa si muove a tentoni, o in situazioni drammatiche come quelle imposte dalla selezione naturale. Ma alla fine raggiunge l'obiettivo.

L'altro testo importante di Teilhard è *L'ambiente divino*, perché porta a una lettura teologicamente importante dell'evoluzione (questi due testi sono stati ripubblicati di recente). Se l'evoluzione è un muoversi verso una meta, il lavoro del cristiano nel mondo non dev'essere né quello di stare a guardare né quello di rifiutarsi di vedere, ma piuttosto cercare di capire qual è questa meta e lavorare nel mondo perché il mondo la raggiunga.

Questo è un cambiamento di prospettiva importantissimo. Non basta più che il singolo cristiano si santifichi e si preoccupi della propria salvezza individuale; c'è anche il

lavoro dei cristiani perché questa terra e l'umanità possano sopravvivere nel migliore dei modi per raggiungere quella meta, che Teilhard vede nella seconda venuta di Cristo. Si ribalta la prospettiva: estrapolando dalle sue idee scientifiche Teilhard afferma che questo "muoversi verso" della materia deve avvenire all'interno dei meccanismi che l'evoluzione ha sviluppato e che sono quelli che Dio ha posto agli inizi della creazione.

Ecco perché il rapporto scienza-fede è importante non solo dal punto di vista storico.

Nel fare ora una sintesi, riprendiamo l'idea che la biosfera va considerata come un'unica identità che si evolve nel tempo. Riprendiamo anche l'idea di Stoppani - riproposta poi da altri - che viventi e non viventi interagiscono per mantenere stabili alcuni parametri. Allora, se vogliamo costruire una terra che non sia destinata a perire per una catastrofe procurata con le nostre stesse mani, bisogna costruirla all'interno dei meccanismi naturali. Non tutti gli interventi dell'uomo nella natura possono essere da questa sopportati: basta pensare alla quantità eccessiva di anidride carbonica che immettiamo nell'atmosfera, in questi ultimi anni.

Non possiamo più, come cristiani, negare l'evoluzione o disinteressarcene, perché è uno dei modi con cui Dio ci mostra la strada per arrivare a lui; l'evoluzione è avvenuta, si muove verso una terra nuova ma questa terra nuova va costruita secondo certe regole e noi dobbiamo lavorare al suo interno per cambiarla, mantenendo però costanti certi parametri, che sono poi quelli che permettono anche la sopravvivenza.

Credo che, se riusciamo a fare questo lavoro, il rapporto scienza-teologia non sarà più un fatto soltanto culturale o un esercizio di erudizione accademica ma diventerà una linea portante anche del nostro esistere quotidiano.

** Seconda conferenza del ciclo "Creazione e/o evoluzione", tenutasi presso l'Ateneo San Basso, Venezia, il 5 febbraio 1998.*

EVENTI



IN MEMORIA DI GIGI SCARPA

Bruno Bertoli

Gigi Scarpa ha chiuso la sua giornata terrena, vissuta dall'aurora al tramonto di questo secolo: nato nel 1909 a Vicenza, ma veneziano fin dalla fanciullezza, è morto il 15 marzo a Aix-en-Provence, nei cui pressi viveva da molti anni.

Colto e affabile, intellettualmente vivace e interiormente libero, fu un buon cristiano che cercò di vivere la sua fede con consapevolezza e responsabilità. Nella sua lunga esistenza non si sentì mai abbandonato dall'amore di Dio: nella sua casa paterna con il fratello Carlo, di lui più celebre e da lui amato e ammirato, poi nell'intimità degli affetti della sua nuova famiglia, con Anna, con i figli, con i nipoti, pur tra gli immancabili affanni di ogni esperienza familiare; nei suoi travagli, nel suo peregrinare a Oriente e a Occidente. Non si sentì abbandonato nemmeno nella disgrazia dolorosissima di quell'incidente di montagna che il 27 luglio 1968 spense l'esistenza del figlio ventenne Francesco e dei suoi (e nostri) amici don Gianni Bianchi e Gigi Varnier. Quella ferita la soffrì sempre aperta, fino al suo ultimo giorno, ma seppe viverla con una fede senza incrinature, anche se periodicamente fatta vibrare da commozione e lacrime.

L'amore di Dio lo accompagnò anche nei suoi amori per l'arte, per la poesia, per la letteratura. Pochi giorni prima della sua scomparsa mi giunse una sua lettera con cui accompagnava un suo scritto dedicato a San Marco. Vi illustrava le tre cupole della basilica: una guida essenziale che avrebbe potuto aiutare i visitatori almeno a intuire la ricchezza del messaggio teologico e spirituale, offerto dai mosaici. Mi chiedeva se potevo trovare le vie di pubblicarlo, come suo "ultimo ricordo d'amore per San Marco e per Venezia". Dopo aver parlato qua e là, lontano dall'immaginare che in quello stesso giorno egli moriva, gli risposi imbarazzatissimo che l'impresa non si profilava facile e di sollecita realizzazione: non essendo di carattere commerciale, si doveva cercare qualche sponsor. È meglio che non ne abbia saputo nulla.

Il giorno dopo un comune amico mi recapitava, per esplicito incarico di Gigi, una raccolta di articoli da lui scritti fra il '39 e il '97. Da queste pagine emerge tutto il suo interesse per la cultura, la sua passione per i libri, per i saggi, per i

romanzi. Li leggeva non solo per il raffinato gusto del leggere, non nell'ozio colto, ma guardando all'attualità, sociale ed ecclesiale. Negli anni del regime osservava: "La Chiesa ha ancora troppa fiducia nella società che si è ordinata e costruita nell'inganno della cultura, della proprietà, della ricchezza e del potere". Più tardi avrebbe protestato contro altri regimi. Esprese "il dolore e l'orrore" per l'avvilimento cui era stato costretto Pasternak: "abbiamo sofferto con lui e per lui - scriveva nel '58 - tutta l'umiliazione" che gli era stata inflitta. Nel '68 Francesco gli donò un testo di Martin Luther King, la Lettera dalla prigione di Birmingham. Ne rimase "sconvolto e commosso": "Mi sembrava veramente di leggere S. Paolo o un testo dei Padri Apostolici; Tertulliano o Agostino avrebbero ed hanno lo stesso spirito, la stessa calma, la stessa forza" contro la moderazione dei cosiddetti benpensanti. "Moderazione - notava - che permette all'ingiustizia di far violenza alla giustizia, alla forza di opprimere la debolezza, alla viltà di insultare il coraggio, alla rabbia e all'odio di schiaffeggiare e ferire l'amore".

Vent'anni prima aveva salutato con entusiasmo l'uscita di "Adesso" il periodico di don Primo Mazzolari. L'aveva colpito il motto della testata, una citazione del vangelo di Luca (22, 36): "Adesso è l'ora che chi non ha spada venda il mantello e ne comperi una!" E commentava:

"La parola di Gesù non è mai una minaccia ma un avvertimento. Non un'insidia ma un allarme. Non è per i nemici, gli avversari e gli accusatori (...). E' per gli amici, per i vicini, per i fratelli "maggiori" (il riferimento concerne il fratello del "figliol prodigo") abituati alla casa del Padre. Per loro è questa spada (...). Spada è il combattimento contro le accuse, i tradimenti, le calunnie (...). Spada è colpire il male, tagliare gli equivoci, troncare i compromessi".

E' singolare che un uomo novantenne, alla vigilia della morte, abbia voluto riproporre agli amici parole simili.

Ne leggiamo altre, di critica più esplicita nei confronti della Chiesa, esprese non da estraneo ma come parte viva quale cercò sempre di essere dagli anni della Fuci all'esperienza dei Laureati Cattolici, dalla presenza in parrocchia all'insegnamento di storia dell'arte in Seminario. Sono esemplari: è una critica senza acredine, senza l'orgogliosa sicurezza di chi si ritiene superiore; nasc, invece dal sofferto desiderio di chi, sa di essere peccatore e pur vorrebbe che qualche ruga sparisse dal volto amato della Chiesa; non rassegnato o

indifferente alle proprie debolezze n, a quelle della sua Chiesa. Sembra quasi di sentire il desiderio espresso dal profeta Ezechiele (cfr. 37, 12-14) e attualizzato dalla liturgia: che lo Spirito del Signore entri in tutte le membra della Chiesa.

Un volumetto della "Locusta", dedicato alla figura di Antonio Fogazzaro, gli offre lo spunto per soffermarsi sulle calunnie e ipocrisie che avevano portato alla condanna delle opere del romanziere vicentino. Riporta, però, una confidenza del Fogazzaro all'amico vescovo Geremia Bonomelli: "Ne l'ora triste e amara che rinnova in parte per me passati dolori, l'animo mio verso la Chiesa non muta (...) non una parola di protesta n, di lamento uscirà dal mio labbro". Gigi rimane colpito anche da un'altra osservazione: il Fogazzaro, che aveva partecipato alla cresima di una cinquantina di ragazzi, esprime in due parole la sorpresa provata nel sentire il celebrante raccomandare a loro la lettura di libretti devozionali: "Vangelo niente". Gigi ricorda allora la sua straordinaria esperienza nei "Gruppi del Vangelo" promossi in Fuci fin dagli anni Trenta.

Tutto è animato dalla fede in questi scritti di Gigi, anche la fuggevole memoria della voce profetica di papa Giovanni e l'ammirata rivisitazione delle poesie di papa Wojtyła, di cui, in conclusione a un articolo pubblicato nel 1987 in "Gente Veneta", cita il "magnifico verso": "L'amore rompe sempre più alto se più lo impregna la rabbia". Singolare anche questa rimarcata citazione: Gigi non fu un rivoluzionario n, un temperamento collerico; fu mite, inguaribilmente e serenamente ottimista. Ma la fede lo stimolava a cercare sempre e dappertutto una carità che non fosse - come purtroppo talora spesso accade - in alternativa bensì in simbiosi con la giustizia.

"Io sono la resurrezione e la vita" - dichiara Gesù a Marta - chiunque vive e crede in me non morrà in eterno" (Giovanni 11, 25). E' la promessa - a chi vive di fede - non solo della vita eterna che comincia nell'ultimo giorno, ma di quella vita che è comunione con Dio fin da quaggiù e che Gigi come un comune buon cristiano, con i suoi limiti e inevitabili difetti, visse proprio in forza della sua fede cristallina. E noi oggi crediamo che se - come ci ricorda l'apostolo Paolo - "lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti" ha abitato in Gigi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà vita" anche al suo corpo mortale per mezzo dello Spirito che ha abitato in lui (cfr. Romani 8, 11).



LETTORI IN DIALOGO

All'improvviso, mi sono accorta che stavo recitando mnemonicamente il "Padre Nostro" e mi sono resa conto che lo faccio da una vita.

Ho 76 anni, sono una nonna di sei nipoti ai quali ho avuto il privilegio di insegnare fin da piccoli la preghiera che anch'io ho appreso da bambina. Mi sono accorta, però, che la musicalità delle parole ha da sempre preso il posto sul contenuto delle affermazioni. Tutto ad un tratto mi sono chiesta che cosa volesse significare l'espressione "Padre Nostro che sei nei cieli" (ma Dio è limitato dallo spazio cosmico...?); in che senso si dovesse intendere che fosse "santificato il tuo nome" (ma il nome di Dio non è già

santo...?); perché bisognasse augurarsi che venisse "il tuo Regno" (ma Dio, al momento, non regna già...?) e che fosse fatta "la tua volontà".

"Come in cielo, così in terra": cioè? E, infine, per quale ragione "non indurci in tentazione", se poi Dio permette, questo sì, di essere tentati?

Vorrei tanto che mi rispondeste... non si sa mai che questi dubbi possano venire anche ai miei nipoti.

Chiara Allevi
San Benedetto del Tronto AP

Dal momento che Luca scrive soltanto "Padre", è probabile che Gesù abbia suggerito ai discepoli questa sola parola, che, in aramaico, era forse "abbà", il termine peculiare con cui in casa ci si rivolgeva al babbo. Sappiamo che Gesù chiamò così Dio nell'orto e potrebbe aver invitato i discepoli a condividere la confidenza con cui lui stesso invocava Dio. Matteo ha preferito la forma giudaica consueta, nella quale "nostro" ricorda che Dio è come un padre per Israele e nei "cieli" evoca non tanto realtà cosmiche, quanto la superiorità in potenza e amore della paternità divina rispetto a quella umana.

Al Padre si chiede in primo luogo di manifestare la santità della sua persona, cioè la sua vera natura e identità, quella a cui allude, senza poterla mai esplicitare, il suo nome indicibile.

L'esperienza viene probabilmente da Ezechiele, che la usa spesso, come affermazione severa, per dire che Dio salva gli uomini non per riguardo agli uomini, ma affinché tutti sappiano che egli è il Dio unico, superiore ad ogni altro essere. Si chiede dunque a Dio di manifestarsi per quel che è, di regnare e attuare il suo volere anche fra gli uomini, spesso ribelli, come spesso avviene nel mondo angelico dei cieli, nel quale tutto e tutti gli ubbidiscono.

La domanda sul pane ha sfumature diverse nei due evangelisti. La formula che noi usiamo è verbalmente quella di Matteo, ma rende il senso inteso da Luca, che pensa al sostegno di cui gli uomini hanno sempre bisogno, giorno dopo giorno.

Il greco di Matteo allude invece a un pane simbolico, che viene dato una volta per tutte in modo definitivo: egli chiede che possiamo presto partecipare al banchetto celeste, al pane del domani. Giustamente i Padri della Chiesa videro nel testo anche un'allusione all'Eucarestia.

La richiesta del perdono non presenta difficoltà terminologiche, ma ci obbliga a cominciare noi per primi a perdonare tutti ed è quindi severa nella pratica. Suscita invece infondate perplessità la domanda di non indurci in tentazione. Il verbo greco significa proprio introdurre, mentre il termine tentazione potrebbe essere modificato. Indica, infatti, la prova finale, quella che metterà in luce la fedeltà e l'infedeltà dei discepoli.

Si chiede a Dio la grazia di non sottoporci alla prova decisiva, al confronto ultimo tra bene e male, di cui parlavano allora molti scritti apocalittici, ma piuttosto, come esplicita chiaramente Matteo aggiungendo l'ultima richiesta che manca in Luca, di liberarci dal Male, quello con la lettera

maiuscola, che mette in pericolo la nostra fede in Dio.

Il Padre Nostro è la preghiera dei miti e umili di cuore come Gesù, che cercano la gloria di Dio e aspirano solo ad ubbidirgli. È preghiera impegnativa, che ha poco a che fare con auspici di benessere terreno, tranne che si consideri massima felicità della vita, come sanno fare i credenti, l'ubbidienza a Dio e la totale dipendenza da Lui. È vero che, nella prima parte, si chiedono cose che, in linea di principio sono già realtà, ma si supplica appunto che Dio sia ancora più pronto e rapido nell'implorare agli uomini, e a noi per primi, sempre renitenti nelle idee e nella pratica. In un mondo come il nostro in cui la maggioranza si sente sicura di sé, indipendentemente dal fatto che Dio ci sia o no, agisca o no, dire il Padre nostro significa anche chiedere che si diffonda in tutti la consapevolezza della necessità della fede perché la vita sia veramente umana.

Romeo Cavedo

Cari amici della redazione

sul numero 4/1998 è stata pubblicata la richiesta di un lettore di Cremona che chiede di pubblicare articoli più brevi (e più semplici) e non divisi in più puntate. Condivido e caldeggio la seconda richiesta: dividere la lettura in due tempi distanti tre o quattro mesi l'uno dall'altro non aiuta certo ad apprezzare il contenuto e fa un pessimo servizio alla divulgazione della teologia (...).

Circa la prima richiesta, sono in totale disaccordo e vi esorto a non cedere. «Appunti di teologia» è l'unica rivista di teologia pubblicata in città. Non possiamo permetterci di ridurla ad una raccolta di piccole schede catechistiche; "Appunti" non è termine riduttivo del contenuto, ma indica solo uno stile "vissuto", nato dall'esperienza di una teologia composta raccogliendo le parole che gli amici e i docenti spargono nelle stanze del Centro. A mio parere, perciò, gli articoli e i contributi devono mantenere una dignità scientifica, che ha bisogno anche di un certo spazio. Si possono invitare gli autori a non usare tecnicismi lessicali e stilistici (ma il fatto che per lo più si tratti di testi ricavati da conferenze aiuta già ad evitare questo rischio), ma non si può proporre una "teologia in pillole", se non con il rischio di scadere nel banale - e mancare così al nostro scopo. Con simpatia e gratitudine per il vostro prezioso lavoro.

Marco Da Ponte

DALLA BIBLIOTECA



NOVITÀ IN BIBLIOTECA

FRANCESCO ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme (Lc 24, 47) - La sorgente della fede e dell'esperienza cristiana*. Prefazione di C. M. Martini, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1997, pp. 588, L. 60.000.

Quando giunge la sua ora, Gesù sale a Gerusalemme; tutta l'esperienza cristiana comincia da Gerusalemme. Questo motivo ricorre nella raccolta di 19 saggi di Padre Francesco Rossi de Gasperis, s.j., romano che a Gerusalemme vive da oltre 20 anni¹. Il volume, limpida testimonianza di fede

cristiana, trae alimento dagli studi biblici e dall'insegnamento al Pontificio Istituto Biblico di Gerusalemme, e da una dedizione al dialogo, aperto a tutti, ma impegnato soprattutto a ripercorrere l'esperienza cristiana di ogni tempo e di ogni latitudine. P. Rossi de Gasperis ripete: "la mia nazione è Israele"²; segue le orme di Gesù e manifesta la sua amicizia con coloro che - nell'economia della salvezza - sono prescelti da Dio ad essere per sempre fratelli di Lui; estende tale amicizia a tutti i popoli, per partecipare la forza liberatrice di un'intensa vita cristiana.

Discepolo del Card. C. M. Martini s.j. (il Maestro, nella prefazione si associa in pieno alle tesi espresse dall'Allievo

e confratello), e suo successore nell'insegnamento biblico, P. Rossi de Gasperis è appassionato, efficace, affascinante comunicatore: si avvale di libri, articoli, interviste, conferenze, relazioni e si dedica in particolare alla predicazione degli esercizi spirituali, in tutto e per tutto nello stile "della Compagnia di Gesù". Egli però preferisce sottolineare che la sua esistenza è tutta in "compagnia di Gesù". Usa i linguaggi e i mezzi di comunicazione del nostro tempo; si fa eco della voce stessa di Gesù, e ripete il Suo gioioso saluto pasquale: "Shalòm!"³. E' attento all'"Israele di Dio"⁴: la comunità che cominciò a Gerusalemme, e che ora si confida possa riprendere vigore.

La "chiesa madre" di Gerusalemme, che Gesù stesso radunò intorno a Maria e ai Dodici, l'*ecclesia ex circumcissione* con Pietro, Giacomo di Zabedeo, Barnaba, Stefano, Giacomo di Alfeo, Paolo, Marco e gli altri, ha generato le "chiese figlie" nella diaspora, ma continua la sua missione materna, perenne. Certo i cristiani di oggi non vivono il dramma dello scisma sofferto dalla prima generazione; non provano, come essa provò, l'amarezza per l'esclusione dalle sinagoghe⁵; non avvertono la nostalgia di Pietro, che a Roma lontano da Gerusalemme, si sentiva nell'esilio, "in Babilonia"; o in quella di Paolo, che volle tornare alla Città santa anche se sapeva di incontrarvi prigionia e morte. L'Israele di Dio, la chiesa madre che parlava la lingua di Gesù, prima venne contrastata e poi fu oscurata dall'*ecclesia ex gentibus*. Ora essa si ripresenta sulla scena della storia. Questa è una bella notizia poco conosciuta, che Rossi de Gasperis ci documenta⁶.

Eccola. Oggi una minoranza di ebrei - in Israele e nella diaspora - credono in Gesù, parlano ebraico come lingua materna, esprimono un'ardente fede in Lui come Messia d'Israele e delle nazioni. Incardinati alcuni nella confessione cattolica, altri in quella ortodossa o in quelle riformate, per rimanere ebrei come Gesù rifiutano l'inculturazione ellenista. In ebraico essi celebrano la liturgia, cantano i salmi, fanno catechesi. Si chiamano "giudei messianici", non ritenendo per loro adatta la dizione "cristiani", considerata propria dei "greci", provenienti dalle genti. Essi preferiscono mantenersi coerenti con la cultura nella quale Gesù svolse la sua missione. Per l'autore questa presenza che si riallaccia alla comunità di Giacomo è un segno di speranza. Da quando fu dispersa per la guerra giudaica del 66-70, da quando fu esclusa dalle sinagoghe, da quando subì la lenta agonia (come le cui ultime del IV° sec. danno testimonianza), l'Israele di Dio non conosceva una tale vitalità. Non accadeva dunque di trovare comunità di ebrei, credenti in Gesù Messia e professanti la fede in Lui, proprio come nella prima comunità di Gerusalemme. Un segno dei tempi.

Ma noi, cristiani d'Europa, conosciuta questa bella notizia, come l'accogliamo? Siamo rimasti fermi alla vista del Papa alla Sinagoga di Roma, sull'altra sponda del Tevere. Siamo disposti a "non dimenticare la Sho'ah", come appunto il Papa ci invita per celebrare in modo degno il Giubileo di riconciliazione. Ma riusciamo a cogliere la "funzione ermeneutica" della Sho'ah? Essa è un invito - nel nome di Gesù - a depurare la nostra fede da pregiudizi antiggiudaici, e a chiedere perdono per le nostre responsabilità⁷. Abbiamo dato poca attenzione al ritorno di Israele nella sua terra. Quel ritorno ripropone l'irrevocabilità delle promesse divine, come ricorda Paolo; conferma che non sono più proponibili le "teologie della sostituzione" di una patristica formatasi nel conflitto tra la chiesa e sinagoga. Rossi de

Gasperis - facendo eco alla Lettera di Romani - rifiuta tale "teologia", per la quale Israele sarebbe decaduto dall'elezione, soppiantato dal cristianesimo; non avendo più funzione alcuna da svolgere. Il ritorno dimostra la non fondatezza dell'interpretazione di Agostino, che gli ebrei sarebbero dispersi nel mondo, in permanenza errabondi "per punizione divina". Alle soglie del terzo millennio, dobbiamo prendere atto che gli israeliti hanno rimesso radici nella terra promessa. Il loro segna la fine dell'era in cui la cristianità li relegava nei ghetti, e li affliggeva di infinite angherie.

Il ritorno di Israele alla sua terra ha un senso profondo, per gli israeliti, per i quali il trinomio "Popolo, Torah, Terra" è inscindibile⁸, come per i cristiani il Nuovo Testamento è inscindibile dalle Scritture antiche. Noi cristiani europei, che viviamo lontani da quel popolo e dalla sua terra, non riusciamo a percepire né come Israele vive il ritorno, né il senso di liberazione dalle sofferenze, dal disprezzo, dalle umiliazioni che per secoli noi abbiamo loro provocato. Di questa liberazione può dare testimonianza chi vive in un'esperienza cristiana a Gerusalemme, in compagnia di Gesù⁹.

Gino Faustini

¹ Egli esercita il suo ministero nei cinque continenti. E. Mail: pbjer @ netvision.net.il

² Questi concetti, espressi alle pagine 39-47, sono in sintonia con le tesi di F. Manns, rettore dello Studium biblico francescano di Gerusalemme (L'Israele di Dio - Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane, EDB, Bologna, 1998). L'Israele di Dio è la comunità dei giudeo-cristiani che visse a Gerusalemme, cor uno et anima una (At 4.32) e di là partì per evangelizzare le genti (At 1, 8).

I biblisti d'oggi li denominano "giudeo-cristiani" (erano noti come "nazareni": ne dà testimonianza Tertulliano: "Nazarenos nos judaei appellant"). La dizione "cristiani", formatasi in ambiente "greco" (At 11 26), diffusa nella koinè, non fu accolta dai "nazareni". Tuttora i popoli semiti, ebrei ed arabi, e persino i maltesi, usano il termine "nazareni" per indicare i cristiani.

³ Shalòm! a chi "sale a Gerusalemme": cfr. pp. 463-465; 495-504.

⁴ La citazione è dal Libro di Ester, 10, 3f, versione greca; il commento (con riferimento al breviario) è alle pp. 29-50, viene ripreso alle pp. 505-510.

⁵ pp. 72-78.

⁶ pp. 140-183.

⁷ pp. 431-460.

⁸ pp. 184-227 e 380-430.

⁹ "Non sento di aver pensato da cristiano di occidentale. Le riflessioni qui esposte sono piuttosto estranee ai cristiani che incontro in Italia e in Europa" (p. 226).

UN VOLUME SULLA BASILICA DI SAN MARCO

Quanto si è iscritto, in questo secolo e in questi ultimi decenni, sulla Basilica di San Marco. Eppure il volume, appena uscito alla sua seconda edizione riveduta e ampliata, trova una propria inconfondibile collocazione: è un libro diverso. Lo fa intuire il titolo: *La Basilica di San Marco, Arte e Simbologia*. L'orizzonte spazia al di là dei dati eruditi e delle suggestioni formali, intreccia valori artistici e simbolici in modo da far parlare le pietre con il linguaggio ad esse donato da coloro che idearono, costruirono ed abbellirono la Basilica, facendone un luogo di preghiera.

Il disegno architettonico, l'iconografia musiva, le sculture sulle pareti esterne, sulle lunette del coronamento, sugli arconi dei portali sono illustrati da specialisti della materia, in maggioranza docenti nelle università italiane e straniere.

Nella presente edizione alcuni saggi risultano rivisti e integrati. Vi appare un nuovo saggio - *L'arte per la preghiera* - in cui Bruno Bertoli ha raccolto qualcuna delle meditazioni tenute

durante i periodici incontri spirituali in basilica "contemplando i mosaici".

¹ La Basilica di San Marco. Arte e Simbologia. Edizioni Studium Cattolico Veneziano (Tel e fax 041.52.22.382) Venezia 1999, pp. 297. Ill. 87, £. 43.500.

² Bruno Bertoli, Wladimiro Dorigo, Chiara Frugoni, Antonio Niero, Lionello Puppi, Giandomenico Romanelli, Staale Sinding-Larsen, Guido Tigler, Timothy Verdon.

ACQUISIZIONI

Doni dalle case editrici

La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé, a cura di S. Tanzarella, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 409, L. 38.000.

A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1999, pp. 222, L. 19.000

R. FABRIS, *Uno nella mia mano. Israele e Chiesa in cammino verso l'unità*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI), 1999, pp. 218, L. 25.000.

P. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 224, L. 32.000

C. SACCONI, *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto... I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, pp. 351, edizione fuori commercio.

T. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 297, L. 28.000

R. TOTTOLI, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999, pp. 225, L. 38.000

Doni di privati

Gregorio Barbarigo, patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda controriforma (1625-1697). Atti del convegno di studi, Padova 7-10 novembre 1996, a cura di Liliana Billanovich e Pierantonio Gios, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1999, 2 v. (1356 pp.), L. 150.000

H. R. DROBNER, *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 742, L. 85.000

VITA DEL CENTRO

UN APPELLO A LETTORI E AMICI

Il Consiglio Direttivo del Centro Pattaro, nella seduta del 29 marzo, ha approvato il rendiconto economico-finanziario del Centro per il 1998, che ha registrato entrate per 82 milioni 709 mila lire - in larghissima parte (53 milioni 298 mila lire) dovute a oblazioni di amici di don Germano e amici del Centro - a fronte di uscite per 89 milioni 634 mila lire.

Ancora una volta, il Consiglio Direttivo ha dovuto prendere atto che, a fronte della totale mancanza di contributi degli enti pubblici, il pur generoso sostegno degli amici - in leggero aumento rispetto al 1997, e in gran parte dovuto a versamenti anche di modeste entità - e la rigorosa oculatezza nella gestione non sono sufficienti a garantire il pareggio di bilancio, condizione necessaria perché il Centro possa continuare la propria molteplice attività: l'eventuale ripetersi di disavanzi di bilancio

F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme (Lc 24, 47). La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, Piemme, Casale Monferrato, pp. 588, L. 60.000

F. TONON, *Scuola dei Battuti di san Rocco. Documenti sulle origini e illustrazione dei Capitoli delle mariegole*, Quaderni della Scuola Grande Arciconfraternita di San Rocco, n. 5 (1998), pp. 99

J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 231, L. 28.000

Acquisti

La Bible de Jérusalem, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Les Editions du Cerf, Paris 1973, pp. 1844, L. 98.000

Nuovo Testamento. Edizione trilingue greco, latino, italiano, a cura di Piergiorgio Beretta, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 2167, L. 140.000

G. ARANDA PÉREZ - F. GARCIA MARTINEZ - M. PÉREZ FERNANDEZ, *Letteratura giudaica intertestamentaria*, Paideia, Brescia 1998, pp. 501, L. 79.000

A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 2 voll., 606 e 664 pp., L. 170.000

R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997-1999, 2 vv. (298 e 626 pp.), L. 96.000

G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 893, L. 110.000

E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Miriam, profeta di Sophia. Questioni critiche di cristologia femminista*, Claudiana, Torino 1996, pp. 288, L. 45.000.

G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 519, L. 65.0000

M. TABET, *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando editore, Roma 1998, pp. 267, L. 35.000



non potrebbe che imporre amare riduzioni dell'attività.

Il presidente del Centro Pattaro ha già inviato una lettera a tutti gli amici per informarli della situazione, e invitarli a sostenere il Centro anche con azioni mirate, come, ad esempio, l'incremento del patrimonio della Biblioteca, attraverso la "lista libri" depositata alla Libreria Studium.

Con questa breve notizia, allarghiamo la segnalazione e l'invito ai lettori di «Appunti di Teologia».

Sono pochi - appena uno su cinque - quelli di essi che versano un'offerta; molti, invece, quelli che, benché da tanto tempo ricevano gratuitamente il notiziario del Centro, non hanno mai pensato di contribuire alla sua pubblicazione, il cui costo, pur contenuto al massimo, costituisce comunque una voce significativa del bilancio del Centro. Di qui, l'appello discreto che oggi ci permettiamo di rivolgere loro.

Leopoldo Pietragnoli

SOMMARIO



_____ pag. 1

LEGGI DELL'ANTICO ORIENTE
E TORAH BIBLICA

Gianfranco Ravasi



_____ pag. 5

LE CONFESSIONI DI AGOSTINO:
IL LIBRO VII E IL PROBLEMA DEL MALE

Italo Sciuoto



_____ pag. 8

I CRISTIANI DI FRONTE ALL'IPOTESI
EVOLUZIONISTA: DA STOPPANI
A TEILHARD DE CHARDIN

Ludovico Galleni



_____ pag. 11

IN MEMORIA DI GIGI SCARPA

Bruno Bertoli



_____ pag. 12

LETTORI IN DIALOGO



_____ pag. 13

DALLA BIBLIOTECA

NOVITÀ IN BIBLIOTECA - ACQUISIZIONI



_____ pag. 15

VITA DEL CENTRO

UN APPELLO A LETTORI E AMICI

Si invitano gentilmente coloro che fossero in possesso di cassette con meditazioni, riflessioni, lezioni di don Germano Pattaro, di segnalarlo a Gabriella Cecchetto (c/o Centro Pattaro).

Il Centro di Studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli Amici. Per i versamenti può essere utilizzato il CCP 12048302 intestato a: Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760 - 30124 Venezia.