

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XIII - n. 2 - Aprile-Giugno 2000 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



AGOSTINO E L'ORDINE CRISTIANO*

Vittorino Grossi

1. Dalla preghiera per la pace alla difesa della pace

Nel mondo cristiano antico la pace rientrava nella finalità della preghiera: la si impetrava "affinché possiamo condurre una vita serena e tranquilla", ed anche il ruolo di un re o di un notevole era di salvaguardare tra i cittadini la convivenza (*philia*) e la pace (*eirène*).

L'autore della *1 Timoteo* enumera ad esempio quattro espressioni di preghiera, delle quali rimarca il valore universale e lo scopo di invocare la pace; attraverso di esse egli mira a spiegare l'identità civica dei cristiani, cittadini che amano il bene della cittadinanza e pregano Dio a tal fine. Pregando per i re e le personalità eminenti, deputati a promuovere e a conservare la convivenza e la pace dei cittadini, i cristiani - era la conclusione di Paolo -, promuovono il bene dell'Impero, quindi non vanno considerati come suoi nemici.

Con questo spirito, molti cristiani motivarono tuttavia anche il loro rifiuto di andare a combattere per difendere i confini dell'Impero dalle invasioni di nuovi popoli che lo frantumarono dal sec. III al VI. Nel periodo precostantiniano i cristiani scelsero di essere un gruppo religioso, riconosciuto a livello delle altre comunità presenti nell'Impero, senza lasciarsi però coinvolgere come tale nell'amministrazione della politica imperiale. Fu una scelta lineare che, tuttavia, proprio sul problema della difesa della pace dell'Impero si scontrò con le autorità romane.

Con la pace costantiniana i cristiani assunsero la responsabilità di gestire le strutture civili imperiali, cosicché la scelta di essere solo un gruppo religioso si mostrò subito inadeguata: si dovevano cercare nuove soluzioni per collocare il ruolo del cristiano nella società civile.

Di qui il problema per i cristiani dell'epoca patristica: in qual modo assumere la responsabilità della pace da ricercare e difendere.

2. La chiesa tra società e stato

Nel periodo che segue l'editto del 313, sorse una duplice difficoltà: la prima, di ordine storiografico, è quella della

pace tra cristianesimo e impero, che fu affrontata teoricamente da Eusebio di Cesarea. La seconda riguarda invece la mentalità, perché concerne la natura della Chiesa come associazione religiosa la quale, pur inserita nella società civile, non ne sposa del tutto i parametri; a volte essa le fece (e le fa) da supporto, ma sente che si tratta di uno stato di necessità transitoria, valido finché la società civile non riprenda ad operare secondo i suoi compiti istituzionali. Queste difficoltà dipendono quindi dal modo di pensare al ruolo della Chiesa nel mondo degli uomini.

Per chiarire il problema, si può ricordare una contestazione a distanza fatta da Agostino ad Ambrogio, in particolare nella *Città di Dio*, che è interessante analizzare benché la linea ambrosiana sia poi prevalsa.

Un "incidente" avvenuto tra Agostino e il popolo d'Ippona, riportato da un suo discorso dell'anno 400, getta forse qualche luce sulla sua interpretazione dell'ufficio del vescovo nei rapporti con le istituzioni civili dell'impero. Infatti, era compito di un vescovo del periodo tardoantico assolvere a un triplice *munus* (predicare, presiedere la liturgia, adoperarsi per la riconciliazione) ed inoltre, in quanto *defensor civitatis*, proteggere i cittadini dalle pretese del fisco e dagli abusi dei funzionari. Su tali questioni Agostino si espresse con decisione mentre parlava nella *basilica pacis* di Ippona: "Non vogliamo avere a che fare con i pubblici poteri (*nolumus habere rationem cum potestatibus*)" (*Sermone* 302). Il popolo, additandogli la cattedra episcopale, gli ribatté che egli doveva utilizzare l'incarico di *defensor civitatis* per aiutare i potenti a fare del bene e a non abusare del potere. Il vescovo precisò allora quale fosse la natura della cattedra episcopale: essa è per la parola di Dio, che come tale cade su tutta la realtà umana, non è forza di contrattazione o strumento di potere; non può essere perciò la cattedra di un tribuno, da cui si discutono questioni puramente umane. Siffatte questioni egli usava trattarle privatamente - anche se con poco successo - e non da pubblico funzionario della Chiesa.

Con la pace costantiniana si fece però strada in ambito

cristiano la concezione di un "imperatore cristiano". La conseguente nuova concezione della società civile, politica e religiosa venne fatta propria in Occidente da Ambrogio, il vescovo della capitale dell'impero che ne tentò la realizzazione soprattutto con gli imperatori Valentiniano II e Teodosio I.

Egli esercitò il suo ministero in stretta aderenza alla realtà del suo tempo ed all'evoluzione in atto nella Chiesa e nella società, contribuendo a dare alla prima, grazie soprattutto all'aiuto dell'imperatore Teodosio, un ruolo di preminenza nella seconda. La sua stessa teologia fu funzionale ai problemi del mondo in cui viveva, vale a dire a quelli del cristiano nell'ambito della *civitas*, i cui interrogativi richiedevano una soluzione immediata.

Egli infatti si muoveva nell'ottica della concezione romana della società, che era organizzata dalla politica. I politici, aveva scritto Cicerone, reggono i popoli con giustizia. Ambrogio riteneva che la propria funzione nei riguardi degli imperatori fosse quella di chi veglia sulla loro fedeltà a tale compito, e scrivendo il *De officiis ministrorum* delineò in tale ottica il ruolo dei responsabili delle comunità cristiane. Egli considerava come suo episcopio il mondo o il *saeculum*: perciò si faceva carico di far lievitare l'esigenza evangelica nel cuore di un vescovo collega (il caso di Paolino di Nola, *Epistola* 27), come in quello dell'imperatore (Teodosio venne invitato ad entrare nel luogo pubblico dei penitenti, *Epistola* 11) e dei semplici cristiani (v. ad es. *Epistola* 14 extra, alla Chiesa di Vercelli). Ambrogio fu quindi un vescovo cosciente di dover gestire la sua Chiesa quale responsabile di ogni attività religiosa. La difese con tutti i mezzi a sua disposizione contro chicchessia, fosse pure l'imperatore, contribuendo a porre i fondamenti dei diritti che le istituzioni civili dovevano riconoscere alla religione cristiana. Ambrogio perciò non si sentiva responsabile di altri gruppi religiosi, o di gruppi cristiani eterodossi: pensava alla Chiesa cattolica di cui era pastore.

Si trattava di un modo "romano" di comportarsi, che non venne colto né da Girolamo né forse dallo stesso Agostino il quale, non essendo di nobile origine e quindi non educato dall'ambiente familiare al senso della responsabilità civica, non trasse da questo il modo di intendere la figura episcopale. Nell'opinione di Agostino, se il governo civile si occupa di un determinato Stato la Chiesa, società vasta quanto la famiglia umana, non si preoccupa dei regimi umani, che sono mutevoli, ma ad essi adatta la sua presenza (*De moribus ecclesiae catholicae* 1,48). Egli non si occupa tanto dell'esigenza di conciliare due autorità, Chiesa e impero, quanto piuttosto dell'apporto del cristiano alla *civitas* terrestre come partecipazione alla storia comune del mondo e non come realizzazione di una politica o di un modello di governo.

La Chiesa post-costantiniana dapprima acquisì il riconoscimento della propria indipendenza, basandosi sulla distinzione di poteri diversi (l'ottenne ufficialmente con Valentiniano II); poi passò ad affermare la sua preminenza sull'impero per la natura del potere che essa rappresentava. Quest'ultimo passaggio, di cui fu mediatore Ambrogio, si consolidò in occasione di alcuni avvenimenti pubblici accaduti nel sec. IV: il rifiuto di cedere agli ariani una basilica, la contestazione per la ricostruzione di una sinagoga senza previa consultazione dei vescovi, l'imposizione

all'imperatore di fare penitenza pubblica per il massacro di Tessalonica.

In Agostino, invece, questo modo di intendere la presenza dei cristiani nella società e il loro impegno civico cominciò ad essere sottoposto a revisione critica. Egli, infatti, s'interessò, anche come pastore cristiano, più che delle strutture (civili o religiose che fossero), della realtà esistenziale di ogni uomo il quale, al di là del suo ruolo nel *saeculum*, ha come fine ultimo la vita eterna e come movente l'amore. In particolare, nella *Città di Dio*, egli mantenne con Ambrogio un continuo confronto, quantunque non espressamente dichiarato.

Per l'Ipponate l'esistenza nel *saeculum* è uguale e comune a tutti; tuttavia, per società e Chiesa i fondamenti del vivere sono diversi: l'*amor sui* o l'*amor Dei* (*Città di Dio* 10,24), e conseguentemente si differenziano anche lo sviluppo e il destino finale delle due aggregazioni. Ciò che decide l'iter delle due *societates* sono le scelte prese nei riguardi della storia da costruire: la Chiesa trova "visibilità" nella partecipazione dei suoi membri alla *caritas socialis* e all'unità cattolica, mentre il riconoscimento cercato dalla *civitas* terrena è fondato sull'amore di se stessi. Il cristiano non persegue perciò la preminenza pubblica della Chiesa sulla politica sociale retta dall'imperatore (*Sermone* 80,8).

La prima parte della *Città di Dio* (libri 1-5) analizza da vicino la concezione dello Stato fondato sulla giustizia, certamente in funzione del ruolo del cristiano nella società. Ma la visione del rapporto Chiesa-impero di Agostino non coincide con quella ambrosiana; per tale motivo in quell'opera Ambrogio è assente, anche se negli anni 423-426 (quando Agostino scriveva l'*Opus imperfectum contra Iulianum*, dove il ricorso ad Ambrogio è praticamente continuo, e che erano gli stessi anni in cui terminava la *Città di Dio*) egli viveva in una società i cui reggenti erano cristiani e, pertanto, tutelavano senza particolari obiezioni anche l'unità e la disciplina nella Chiesa.

3. L'elaborazione agostiniana del tema della pace

Il vescovo di Ippona vede il problema della pace in una duplice accezione: personale e di convivenza umana.

Nel primo caso egli colloca il problema, per lui connesso a quello della felicità e della gioia, oltre le frontiere del tempo, nel raggiungimento del Cristo Risorto. Egli lo sottolinea paragonando l'unione che esiste tra la natura umana e divina in Cristo a quelle tra Cristo e la Chiesa, tra un uomo e una donna uniti in matrimonio (*in Iohannes epistula* 1,2), tra l'anima e il corpo (*Sermone* 155,15).

È la pace dell'uomo con Dio: "mi toccasti", scrive nelle *Confessioni*, "e arsi della tua pace" (10, 27,38), perché Dio è per l'uomo "Colui dal quale allontanarsi è cadere, al quale ritornare è risorgere, nel quale rimanere è costruirsi solidamente" (*Soliloquia* 1,3).

a) La pace è il bene perseguito da ogni essere creato

Agostino poneva la pace di ogni essere, in particolare dell'uomo, in relazione alla legge eterna della pace nella quale ogni essere viene creato.

Se la pace - egli argomentava - domina l'intera creazione, la natura umana non può esserne priva. In virtù del principio della legge eterna, infatti, la cui esigenza fondamentale è l'ordine che dà ad ogni essere la sua pace, l'uomo venne creato senza il disordine della concupiscenza. La pace, che

assegna ad ogni cosa il suo posto, viene perciò definita come la “tranquillità dell’ordine” (*Città di Dio* 19, 13,1). Agostino enumera tutti i gradi della pace, da quello più basso (la pace del corpo) a quello più elevato (la pace della città celeste), fermandosi in modo particolare sulla pace del corpo e su quella dell’anima. Egli rileva come l’istintivo timore della morte sia segno della loro unione naturale e, pertanto, la loro separazione sia pena di una pace rotta, dato che l’uomo non è solo il corpo né solo l’anima, ma l’unione di tutti e due (*Città di Dio* 13,24,2).

L’aspirazione alla pace dell’essere umano è perciò, per lui, un dato insopprimibile, perché rappresenta la condizione originaria dell’uomo al momento della sua creazione: pace con se stesso, con il creato, con Dio. Dopo il peccato di Adamo, essa potrà essere ricostituita solo con la resurrezione alla fine dei tempi. E’ la pace perseguita dall’amore della città di Dio, che pur rimane incastrata, senza possibilità di potersene separare, nel tempo della storia, nella città terrena che si costruisce sull’amore di se stessi, a livello sia personale che sociale.

Dato che le due città camminano insieme, pur essendo tanto lontane quanto è lontana la giustizia dall’ingiustizia, la guerra risulta una condizione dell’esistenza. Il tempo della storia le unisce lasciando emergere, tuttavia, non tanto la loro divisione quanto il compito dei cristiani all’interno di un vissuto umano comune. Quest’aspetto, fortemente sottolineato nella Chiesa pre-costantiniana con la categoria della *peregrinatio*, aveva avuto un particolare sviluppo nella *Lettera a Diogneto* (c. 6).

L’unità nella storia delle due città è certamente apparente, tuttavia proprio all’interno di tale unità si è chiamati ad operare. Chi volesse evadere tale compito, anche se ingrato, si collocherebbe per ciò stesso dalla parte dei condannati. Il rapporto Chiesa-mondo appartiene dunque al tempo della storia, benché sfugga ad una precisa individuazione e, di conseguenza, a scelte radicali di contrapposizione. In quel breve arco di anni che sono le “gocce del tempo” assegnate ad ognuno, si è sempre esposti al rischio di trovarsi alla fine dalla parte della città terrestre, assetata di potere.

Poiché poi la situazione comune degli uomini è caratterizzata dalla insicurezza del proprio destino, Agostino metteva in guardia dalle sicurezze basate sull’appartenenza alle istituzioni. Le due città infatti, nel tempo della storia, non s’identificano né con lo Stato pagano o lo Stato in sé né con la Chiesa, benché spesso nella prassi possano coincidere. In proposito è indicativa una raccomandazione di Agostino dell’anno 427: “Non ti vantare di essere cattolico, spera di essere un po’ più cristiano” (*De correptione et gratia* 8,27).

b) *L’impegno del cristiano per la pace*

Nonostante la sua visione escatologica della pace, l’Ipponate diede grande rilievo all’impegno del cristiano per la pace, sia sul piano ecclesiale che su quello sociale.

Sul piano della dimensione personale ci ha lasciato l’ultimo principio etico universale trasmessoci dall’antichità: la capacità di discernere e di gestire l’*uti* e il *frui*; vale a dire che appartiene alla natura delle cose di essere usate (*uti*), alla natura spirituale di essere goduta (*frui*). Esso consente di operare una distinzione riguardo la natura dei beni desiderati. Se i pagani – egli alludeva in particolare agli stoici e ai neoplatonici – ripongono la beatitudine nei beni possibili al tempo della vita presente (il corpo, l’anima, i

beni sociali della famiglia, dell’amicizia e della città), i cristiani considerano beni di vita beata solo quelli passibili di eternità.

Agostino inoltre, pur distinguendo i beni in temporali ed eterni, non li contrapponeva. Attraverso i primi infatti si giunge ai secondi; e sul modo di possederli si misura quanto i cristiani siano giusti.

Secondo quest’ottica, la guerra è causata da un uomo che non discerne e non gestisce la natura degli esseri creati, nasce dallo stravolgere la funzione dell’*uti* ponendola al posto del *frui*. La promozione cristiana della pace è quindi tesa a formare un uomo che sia capace di gestire l’*uti* e il *frui*.

c) *Il cristiano di fronte all’uso della forza*

Agostino discusse anche l’atteggiamento che il cristiano deve assumere di fronte all’uso della forza e alla guerra in atto, ed affrontò il problema concreto dell’impegno del cristiano per la pace, sia ecclesiale che sociale.

c.1- *L’impegno per la pace ecclesiale*

Agostino, presbitero e vescovo, venne a trovarsi di fronte alla divisione, all’inizio del sec. IV, tra cattolici e donatisti. Egli affrontò questo problema per mezzo di un’ecclesiologia che distingue due momenti: uno relativo al tempo presente della storia e uno futuro, quello escatologico. La Chiesa del tempo presente è un corpo misto (*corpus permixtum*) di santi e non santi, come su di un’aia sulla quale c’è paglia e grano (*Commento ai Salmi* 25; *Sermone* 2,5), come su un campo dove il grano cresce mescolato alla zizzania, come in una rete gettata per la pesca che raccoglie ogni genere di pesci. In essa, l’unità costruita dalla carità deve accompagnarsi all’unità fondata sulla comune partecipazione ai sacramenti, che permane nonostante qualsiasi delitto. Nella discussione ecclesiologica con i donatisti egli indicò due orientamenti, divenuti poi norma di ogni ecumenismo. Il primo consiste nel fare a meno degli inutili rimproveri reciproci che chiamano in causa il passato. Il secondo mira a trattare le controversie ecclesiali come questioni in sé, sulla base delle sacre Scritture e della fiducia nella ragione per ritrovare la verità che unisce, rinunciando ad ogni specie di violenza che può solo aumentare la divisione.

“Togliamo di mezzo - egli supplicava - gli inutili rimproveri che le due parti reciprocamente sono solite scagliarsi contro, per ignoranza: tu non rinfacciarmi i tempi di Macario come io non ti rinfacerò la crudeltà dei circoncellioni. Se questo fatto non ricade su di te, nemmeno l’altro ricade su di me... Trattiamo della cosa in sé, con la forza della ragione, con l’autorità delle sacre Scritture... Chissà che il Signore, assecondando i nostri sforzi e le nostre concordi preghiere, non faccia sì che comincino a sparire dalle terre delle nostre regioni africane un obbrobrio ed un’empietà così grandi... Io poi non farò questo finché i soldati sono qui... bensì dopo la loro partenza, affinché tutti gli uditori comprendano che il mio proposito non è quello che gli uomini vengano costretti, contro la loro volontà, ad aderire alla comunione di chicchessia... Da parte nostra cesserà il terrore rappresentato dal potere temporale, da parte vostra cessi il terrore diffuso dalle bande dei circoncellioni” (*Epistola* 23,6-7).

Circa le disposizioni d’animo con le quali vanno gestite le questioni ecclesiali, Agostino chiedeva che la controversia donatista fosse affrontata “con santa umiltà, con pace

cattolica, con carità cristiana” (*De baptismo* 2, 3,4). Al contrario, Onorio emise a Ravenna l’editto di soppressione dei donatisti imponendo loro di tornare alla Chiesa cattolica. Agostino infine acconsentì al provvedimento, pur non avendolo richiesto, lasciandosi convincere della sua opportunità, che più tardi anche giustificò con la teoria della bontà insita nel timore di una pena. Vi fece aggiungere tuttavia, come condizioni per applicarla: l’istruzione, perché essa non si tramutasse in tirannia, e la clausola per cui sulla base di tale legge non si potesse mai comminare la pena di morte. Ecco i passi principali in cui egli tratta la questione, intesi talvolta come il prodromo della futura inquisizione. “Mi sono dovuto arrendere agli esempi messi sotto i miei occhi dai miei colleghi. Dapprima ero del parere che nessuno dovesse essere condotto per forza all’unità di Cristo, ma si dovesse agire solo con le parole, combattere con la discussione, convincere con la ragione per evitare di avere tra noi dei finti cattolici... Questa mia opinione però dovette cedere di fronte a coloro che mi contraddicevano non già a parole, ma con i fatti. Mi si portava anzitutto l’esempio della mia città natale (che si era convertita in massa alla Chiesa cattolica) ... Non vi dico che uno possa essere buono per forza! Voglio dire che uno, per paura di un castigo che non è disposto a subire, o abbandona l’animosità che lo tiene lontano dalla verità conosciuta, o è costretto a conoscere la verità ignorata” (*Epistola* 93, 5.16-17).

Nelle *Ritrattazioni* (2,5) Agostino, parlando di un’opera antidonatista andata perduta, ci ha lasciato il suo ultimo pensiero in merito: “Nel primo libro dissi che disapprovavo l’impiego della forza secolare per costringere gli scismatici alla comunione ecclesiale. E in verità ciò allora non mi piaceva, perché non avevo ancora sperimentato quanto male osasse la loro impunità e quanto, per cambiarli in meglio, contribuisse la diligente vigilanza della disciplina”. Nell’*Epistola* 185 (6,21-24) utilizzò inoltre il passo evangelico “*compelle intrare*” (Luca 14,23) per giustificare la costrizione in ordine al bene, fermi restando l’obbligo dell’istruzione e l’esclusione della pena di morte, perché “altro è l’interesse di una provincia, altro quello della Chiesa” (*Epistola* 134,2-4).

c.2) L’impegno per la pace sociale

Nell’anno 429, in occasione dell’invasione vandolica in Africa, Agostino venne sollecitato ad occuparsi espressamente dell’impegno sociale del cristiano per la pace. Per valutare appieno tale testimonianza vanno tenuti in considerazione due fattori: primo, il suo intervento riflette la tradizione di pensiero cristiana sulla guerra e non è solo una nobile espressione del suo animo; secondo, egli rappresenta il cristianesimo riconciliato con l’impero, quando i cristiani partecipavano ormai come gli altri cittadini anche alle istituzioni militari.

In occasione di un dissidio sorto tra il governatore d’Africa e la corte imperiale di Ravenna, il vescovo di Ippona fece il punto sull’atteggiamento che il cristiano deve tenere di fronte al pericolo di una guerra imminente in merito alle responsabilità dei capi militari e dei soldati nel partecipare o meno alla guerra, alla promozione degli sforzi di pace e a come intendere la pace in tempo di pace.

Nella sua opinione, un cristiano si trova di fronte all’alternativa tra seguire le norme del mondo oppure la legge del Signore, le cui esigenze sono di non uccidere gli uomini, di

non partecipare alle guerre e di cercare la pace anche nelle guerre. Rivolgendosi ad un cristiano che gli poneva delle domande nell’imminenza della guerra, gli rispose: “Se mi chiedi un consiglio... conforme alla legge di Dio so perfettamente quello che ti debbo dire. I soldati di Cristo combattono non per uccidere gli uomini ma per debellare i principi, le potenze e gli spiriti del male” (*Epistola* 220,9). Al conte Dario, inviato della corte di Ravenna in Africa, spiegava poi: “Il titolo più grande di gloria [per un capo militare] è quello di uccidere la guerra con la parola [il negoziato, le trattative] anziché uccidere gli uomini con la spada, e procurare di mantenere la pace con la pace e non con la guerra. Certo, anche quelli che combattono, se sono buoni, cercano senza dubbio la pace, ma a prezzo di sangue. Tu, al contrario, sei stato inviato proprio per impedire che si tenti di spargere il sangue di chicchessia. Mentre quindi gli altri soggiacciono a un’evenienza inevitabile, tu hai una missione invidiabile” (*Epistola* 229,2).

La risposta del conte Dario ci fornisce ancora qualche elemento per comprendere come un cristiano possa promuovere la pace: “Tu - egli dice rivolto ad Agostino - dopo Dio salvatore, sei il mio salvatore... Dio faccia sì che risponda all’opinione che hai di me... Tu affermi che io uccido la guerra con la forza della parola. A questo punto il mio animo è uscito, per così dire, dalle tenebre dei suoi pensieri... Infatti, se non siamo riusciti a spegnere la guerra, l’abbiamo per lo meno differita e, con l’aiuto di Dio, sovrano di tutti, sono state mitigate le sciagure” (*Epistola* 230,2-3).

La questione, posta agli inizi del sec. III da Tertulliano, se il servizio militare sia in tutto compatibile con l’essere cristiani (“*an in totum christianis militia conveniat*”, *De corona* 11), al tempo di Agostino non si poneva più, poiché anzi le proibizioni della *Traditio apostolica* (al soldato cristiano di uccidere, al giudice di condannare a morte e ad un catecumeno di arruolarsi nell’esercito), erano state rielaborate nelle *Constitutiones Apostolicae* nel senso di chiedere al soldato solo di accontentarsi della sua paga e di non agire ingiustamente. Si giunse anche a sanzioni canoniche contro gli obiettori di coscienza.

Conclusione

Il tema della pace ritorna più volte nella predicazione di Agostino. Egli la considera un bene del cuore (*Sermone* 357,2), di cui Cristo è l’autore e l’istitutore (*Sermone* 358,6). Amarla è già possederla. Essa, simile al miracolo della moltiplicazione dei pani, cresce in proporzione a coloro che la possiedono (*Sermone* 357,1-3). Chi l’ama veramente ama anche i nemici della pace (*Sermone* 357,1), rispondendo pacificamente a chi vuole combattere (*Sermone* 357,4). Essa è vera e sarà eterna quando si diventerà a pieno titolo figli di Dio (*Sermone* 347,1).

Chi invoca Dio con il nome di “Padre” dà già il suo impegno per un’unica pace (*Sermone* 357,4) giungendo, per la pace di Cristo, ad impegnare anche il proprio onore (*Sermone* 354,4). La pace non soffre divisione e di essa - ingiunge Agostino - bisogna sempre parlare come della carità (*Sermone* 358,1).

Quanto alla guerra, dalla convinzione che la società è mossa dalla brama di possesso e di potere Agostino desume che un cristiano è tenuto ad impegnarsi non tanto a promuovere la giustizia con l’aggressione diretta, quanto a restringere l’avanzata dell’ingiustizia, facendo paradossalmente

una guerra di pace affinché vi sia pace, ossia una pace che diventi essa stessa lo scopo della guerra (*Città di Dio* 19,12-13). In quest'ultimo senso, si possono trovare nei suoi scritti elementi che conducono a parlare anche di una necessità della guerra, e di guerra giusta. Ma occorre anche tener presente che, per lui, la guerra è da avversare in ogni caso. Soprattutto, Agostino fu molto critico verso i Romani che avallavano molte aggressioni come interventi giusti: è questo il significato del famoso dialogo tra Alessandro

Magno e un pirata, riportato nella *Città di Dio* (4,4). Lo stesso concetto di "guerra di difesa" non gli rende giustizia e non corrisponde al suo concetto di "guerra giusta", che - precisava - non si può mai addebitare a Dio (*Contra Faustum* 22,71-72). Per tale motivo, Agostino non può essere invocato come patrono della "guerra santa", che fu, invece, un'idea medievale.

**Testo della relazione tenuta al Centro Pattaro il 21 ottobre 1999.*

BIBBIA APERTA

VERA E FALSA PROFEZIA: ALLA RICERCA DEI CRITERI PER RICONOSCERE UN PROFETA*

Luciano Monari

"Non tutti quelli che esercitano la medicina sono medici, né tutti coloro che costruiscono sono muratori; e neanche tutti quelli che profetizzano sono profeti" - così diceva Origene. In questo modo è impostato il problema che vogliamo affrontare: non tutti quelli che profetizzano sono veramente profeti. D'altra parte, poiché la religione cristiana (come l'ebraica) è fondata sulla Parola, il problema diventa scottante. Essa non è fondata su idee religiose dell'uomo, che potrebbero essere valutate, corrette, migliorate, arricchite. No: è fondata sulla parola di Dio, sulla parola che Dio liberamente ha voluto rivolgere all'uomo. Allora questo è il problema che per noi diventa essenziale, decisivo: dove si trova questa parola?

E come possiamo riconoscerne l'autenticità? Chi è in grado effettivamente di trasmettere la parola di Dio in modo pulito, in modo che attraverso di essa arrivi a noi veramente la volontà di Dio, la rivelazione?

Il problema è importante e delicato, tanto importante che il libro del Deuteronomio commina la pena di morte per chi presuma di parlare in nome di Dio, quando non è stato incaricato da lui; la pena di morte, perché è in gioco qualcosa di essenziale per la comunità religiosa di Israele. D'altra parte il problema non è solo teorico, è anche storico, reale. Fin dall'inizio del profetismo, infatti, a coloro che annunciavano la verità di Dio si mescolarono profeti che - si legge nell'Antico Testamento - annunciavano menzogne. Nel libro di Michea, ad esempio, leggiamo un rimprovero di questo genere: "Così dice il Signore contro i profeti che fanno traviare il mio popolo, che annunciano la pace se hanno qualcosa tra i denti da mordere, ma a chi non mette loro niente in bocca dichiarano la guerra. Quindi per voi sarà notte invece di visioni, tenebre per voi invece di responsi. Il sole tramonterà su questi profeti e oscuro si farà il giorno su di essi. I veggenti saranno ricoperti di vergogna e gli indovini arrossiranno; si copriranno tutti il labbro, perché non hanno risposta da Dio" (3,5-7).

Profeti di menzogna

Dunque ci sono persone che profetizzano per denaro, che annunciano il benessere ma solo se ne hanno in cambio un vantaggio; e la punizione minacciata a queste persone è la privazione di ogni parola, di ogni visione, di ogni risposta di Dio. Saranno lasciati senza la parola del Signore. Queste affermazioni sono presenti non solo in Michea, ma general-

mente in tutti i profeti, a cominciare dai primi, a cominciare da Osea stesso, anche se il problema divenne ancora più bruciante al tempo di Geremia e di Ezechiele.

Sono, questi, i due profeti che con tale problema si scontrano più duramente, proprio per le circostanze in cui si trovarono a vivere. Era il tempo della grande crisi, della catastrofe di Israele, il tempo della distruzione di Gerusalemme e dell'esilio: il tempo quindi in cui molte delle sicurezze su cui Israele aveva costruito la sua esperienza religiosa sembravano crollare e, come in tutti i momenti di crisi, era particolarmente difficile mantenere la fedeltà alla parola di Dio.

Sorsero in questo periodo numerosi profeti e profetesse che, invece di annunciare la parola di Dio, annunciavano il falso. A questi personaggi vengono riservate nel libro di Geremia soprattutto (ma anche in Ezechiele) alcune critiche fondamentali che proviamo a raccogliere. La prima l'abbiamo già trovata in Michea. Geremia dice che questi profeti fanno errare il popolo perché annunciano il benessere e la pace a poco prezzo: non trovano nulla da condannare e quindi non stimolano alla conversione, ma invece, annunciando la pace, cullano la gente in una falsa sicurezza. Così, ad esempio, in Geremia 6,14: "Essi curano la ferita del mio popolo ma solo alla leggera, dicendo: Pace, pace!; ma pace non c'è".

"Curano la ferita del mio popolo, ma solo alla leggera". Ezechiele ha un'immagine parallela: quando c'è un muro che ha qualche crepa, invece di aggiustare il muro, ci stendono sopra un po' di calce perché le crepe non si vedano, ma in questo modo non risolvono il problema, la situazione tragica in cui il popolo si trova. Non fanno altro che renderla ancora più pericolosa, perché il popolo non si rende conto del male, e quindi non inizia un cammino di conversione, che sarebbe l'unica strada per salvarsi. Con queste loro false profezie i profeti fanno morire il popolo, distruggono la speranza d'Israele (cfr. 13,1-16).

Ancora Geremia, al cap. 14, v. 13: "Allora ho soggiunto: «Ahimè, Signore Dio, dicono i profeti: Non vedrete la spada, non soffrirete la fame, ma vi concederò una pace perfetta in questo luogo». Il Signore mi ha detto: «I profeti hanno predetto menzogne in mio nome. Io non li ho inviati, non ho dato loro ordini né ho loro parlato»".

Le menzogne ("Non soffrirete la fame") danno una sicurezza falsa. È il secondo aspetto tipico della critica a questi

profeti che di fatto non sono stati mandati da Dio e in realtà non hanno affatto partecipato al consiglio di Dio. Ricorre nella Bibbia proprio questa immagine: Dio, quando con la sua corte decide il governo del mondo, presiede una specie di consiglio dei ministri; lì ci deve essere il profeta, che ascolta quali sono le decisioni di Dio e poi le trasmette al suo popolo. Ma questi profeti al consiglio di Dio non hanno mai partecipato, Dio non li ha mai mandati, e si mettono a correre quindi senza avere avuto un incarico.

Ancora in Geremia, al v. 21 del cap. 23, che è il grande capitolo di critica ai profeti, si legge: "Io non ho inviato questi profeti ed essi corrono; non ho parlato a loro ed essi profetizzano. Se hanno assistito al mio consiglio, facciano udire le mie parole al mio popolo e li distolgano dalla loro condotta perversa e dalla malvagità delle loro azioni". Dio, nel suo consiglio, ha impostato un piano che richiede la conversione di Israele, che ne minaccia la punizione e la distruzione, se questa conversione non avviene.

Dunque i profeti veri, quelli che hanno partecipato al consiglio di Dio, sono quelli che invitano alla conversione. Non basta che espongano rivelazioni o visioni, perché a volte capita che queste rivelazioni o visioni siano invenzioni soggettive della loro mente, del loro cuore ingannevole e ingannato. Arrivano a rubarsi gli oracoli l'uno con l'altro, cioè ripetono ciò che hanno detto gli altri, perché non hanno l'ispirazione, perché Dio non parla loro, quindi devono andare a cercare a destra e a sinistra qualche parola da dire, se la prestano a vicenda, si sostengono a vicenda e si illudono gli uni con gli altri. Si abbassano anche - raccolgo le critiche che vengono fatte - a usare metodi magici, cioè strumenti materiali l'uso dei quali garantisce una risposta di Dio, mentre in realtà la risposta di Dio non è garantita mai, perché Dio risponde se vuole, quando vuole e come vuole: Dio è libero.

Gli strumenti magici sono formule o amuleti attraverso i quali uno si illude di poter avere sempre e in ogni caso la risposta di Dio, come se Dio si riducesse a un meccanismo che basta riempire o caricare nel modo corretto perché produca il suo effetto. Ma Dio non è un meccanismo; il Dio vero, il Dio della rivelazione, è un Dio libero al quale l'uomo può presentarsi con l'atteggiamento dell'umiltà, di colui che chiede, ma senza la pretesa di avere necessariamente una risposta. È significativo, e lo vedremo nel caso di Geremia, che in alcuni momenti pur essendo un profeta autentico, stabilito da Dio con una vocazione forte, egli non sa che cosa dire. È costretto a tacere o a dire a coloro che lo interrogano: "Tornate tra un po': quando il Signore mi avrà parlato, vi dirò quello che il Signore vuole. Adesso non ho una parola da dire".

Questo è già un segno utile e positivo per l'autenticità. Aggiungete che questi profeti a volte hanno comportamenti immorali: ad esempio, confondono l'ebbrezza dello Spirito con l'ubriachezza e ritengono che, avendo perso il controllo di sé, sia parola di Dio quella che esprimono. Così dice Isaia al cap. 28,7. Geremia ad alcuni profeti fa addirittura rimproveri di altro genere dal punto di vista etico, di adulterio in senso stretto: così accusa alcuni profeti che sono in Babilonia. E finalmente - l'abbiamo sentito in Michea ma viene ripetuto in Ezechiele - si fanno pagare gli oracoli, si fanno pagare la parola di Dio e cambiano questa parola di Dio che annunciano secondo il tipo di pagamento che hanno ricevuto; evidentemente la manipolano.

Uno scontro fra profeti

Queste dunque le accuse fondamentali che si raccolgono praticamente in un blocco del libro di Geremia che va dal cap. 27 al cap. 29, ed è quello sul quale ci fermeremo in modo particolare. Sono tre capitoli collegati tra loro dal punto di vista cronologico ed anche dal punto di vista del contenuto: ci presentano Geremia di fronte alle profezie false in Palestina e in Babilonia. Siamo in quel periodo, fra il 597 e il 586, in cui Israele è praticamente spezzato in due tronconi: nel 597 c'è stata una prima deportazione di Israeliti e quindi una parte del popolo di Gerusalemme si trova in Babilonia, in esilio, l'altra parte è rimasta a Gerusalemme.

Sia a Gerusalemme sia in Babilonia sorgono profeti di menzogna: su quale argomento? Uno, fondamentale, sempre lo stesso in questi capitoli: la lunghezza del tempo di esilio. È venuto Nabucodonosor, ha deportato una parte degli abitanti: come dobbiamo interpretare quello che è avvenuto? Naturalmente, come punizione di Dio. Ma che cosa ci aspetta per il futuro? I profeti di menzogna dicono che ci aspetta per il futuro la salvezza: Dio ci ha colpito, ma abbiamo già toccato il fondo, adesso è il momento della speranza e del ritorno verso la pienezza della pace e del benessere.

Geremia dice: no, il fondo non è stato affatto toccato; quello che noi stiamo vivendo è ancora il tempo del giudizio di Dio, c'è ancora un peccato d'Israele che non è superato. L'unico atteggiamento corretto è non la speranza che l'esilio finisca presto, che i primi deportati ritornino in fretta, ma la conversione, cioè un cammino immediato di ritorno al Signore, di abbandono del peccato e, in concreto, anche di accettazione della sovranità di Nabucodonosor e di Babilonia.

Siamo quindi di fronte a un problema che è insieme religioso e politico: religioso perché si tratta di vedere quale atteggiamento Dio chiede al popolo d'Israele in questo frangente; politico perché si tratta di sapere come Israele deve comportarsi nei confronti dell'impero babilonese. Ritroviamo nella testimonianza del profeta il confronto tra due partiti politici esistenti a Gerusalemme: un partito filoeziano e uno filo-babilonese. Geremia appartenerrebbe al partito filo-babilonese, ma in realtà è scorretto definirlo semplicisticamente così: Geremia appartiene al partito per la parola di Dio, per il Signore. Siccome adesso il Signore chiede la sottomissione a Babilonia, Geremia è su quella prospettiva, ma non ama Babilonia in particolare: ciò che vuole è che si compia il progetto del Signore.

Vediamo allora che cosa dicono questi tre capitoli. Nel cap. 27 siamo intorno al 594-593 a.C. C'è già stata una prima deportazione, alcuni Israeliti sono in Babilonia. Quelli rimasti, che cosa fanno? Piano piano complottano contro Babilonia, desiderano sottrarsi alla sovranità di Nabucodonosor. Vengono ambasciatori di tutti i paesi vicini, di Edom, di Moab, di Ammon, di Tiro e di Sidone per mettere in piedi una coalizione antibabilonese. A questo punto Geremia pronuncia una parola; la rivolge prima agli ambasciatori di questi stati confinanti, poi al re di Gerusalemme, poi ai sacerdoti e a tutto il popolo, e chiede fondamentalmente due cose: di non fidarsi dei profeti che annunciano menzogne, perché annunciano la pace e la liberazione immediata da Nabucodonosor, e in secondo luogo di accettare invece la sottomissione al re di Babilonia.

Guardate la stranezza: un profeta d'Israele chiede a Israele, al popolo di Dio, al popolo del Signore, di servire il re di Babilonia. Questo doveva fare scandalo, doveva risultare un delitto di lesa maestà, andava contro la dignità della nazione; ma Geremia fonda la sua affermazione così: "Dice il Signore degli eserciti, il Dio d'Israele: Così parlerete ai vostri signori: Io ho fatto la terra, l'uomo e gli animali che sono sulla terra con grande potenza e con braccio potente; e li do a chi mi piace. Ora ho consegnato tutte quelle regioni in potere di Nabucodonosor re di Babilonia mio servo, a lui ho consegnato perfino le bestie selvatiche perché lo servano. Tutte le nazioni saranno soggette a lui, a suo figlio e a suo nipote, finché anche per il suo paese non verrà il momento. Allora molte nazioni e re potenti lo assoggetteranno. La nazione e il regno che non si assoggetterà a lui, Nabucodonosor re di Babilonia, e che non sottoporrà il collo al giogo del re di Babilonia io li punirò con la spada, la fame e la peste - dice il Signore - finché non li avrò consegnati in suo potere. Voi non date retta ai vostri profeti né ai vostri indovini né ai vostri sognatori né ai vostri maghi né ai vostri stregoni che vi dicono: Non sarete soggetti al re di Babilonia! Costoro vi predicono menzogne per allontanarvi dal vostro paese e perché io vi disperda e così andiate in rovina". E perché si capisca bene il significato di queste parole del profeta, le parole sono accompagnate da un gesto: "Mi dice il Signore: Procurati capestri e un giogo, e mettili sul collo". Quindi Geremia va in giro con un giogo sul collo e dà forza alle parole che dice con questo strano, incredibile gesto simbolico.

Perché Geremia polemizza con questi che pensano diversamente? Qual è il peccato dei profeti che lui chiama menzogneri? Non nega Geremia che costoro siano profeti, e nemmeno li contesta perché sono, in alcuni casi, profeti extra-israeliti: il problema non è questo. Nemmeno se la prende perché sarebbero profeti, come si dice, di professione. Esistevano in Israele profeti addetti ai santuari, per i quali quindi il servizio profetico era una professione, un servizio culturale simile a quello dei sacerdoti. Non se la prende per questo, non dice nemmeno che abbiano comportamenti immorali: allora qual è il motivo del rimprovero? Solo il contenuto dell'annuncio, perché dicono il contrario di quello che dice lui.

Questo rende il problema scottante; ma andiamo avanti. Il capitolo seguente, il 28, mette in scena uno di questi avversari di Geremia, un profeta che si chiama Anania, il quale annuncia: «Dice il Signore degli eserciti, il Dio d'Israele: Io romperò il giogo del re di Babilonia, entro due anni farò ritornare in questo luogo tutti gli arredi del tempio del Signore che Nabucodonosor, re di Babilonia, prese da questo luogo e portò in Babilonia; farò ritornare in questo luogo, dice il Signore, Jeconia figlio di Joiakim re di Giuda con tutti i deportati di Giuda che andarono a Babilonia, perché romperò il giogo del re di Babilonia».

Il profeta Geremia risponde al profeta Anania sotto gli occhi dei sacerdoti e di tutto il popolo che sta nel tempio del Signore. Dice: "Così sia, così faccia il Signore. Voglia il Signore realizzare le cose che hai predette facendo ritornare gli arredi nel tempio e tutti i deportati da Babilonia in questo luogo. Tuttavia, ascolta ora la parola che sto per dire ai tuoi orecchi e agli orecchi di tutto il popolo. I profeti che furono prima di me e di te dai tempi antichissimi predissero contro molti paesi, contro regni potenti, guerra, fame e peste.

Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta inviato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà".

Quindi Geremia non contesta Anania e immediatamente non ha una parola da opporre; gli dice soltanto: Cerca di essere un po' cauto, perché la tradizione profetica che abbiamo alle spalle è una tradizione di annunciatori di giudizio. I profeti hanno annunciato il giudizio; si può anche annunciare la salvezza, ma in questo caso un profeta è autentico solo quando la salvezza si realizza, solo in quel momento viene riconosciuto come tale, mentre un profeta di sventura sembra che abbia sempre ragione. Perché ha sempre ragione? Perché un profeta di sventura è fondamentalmente una persona che chiede la conversione. Una profezia di sventura non viene pronunciata perché si realizzi, ma perché non si realizzi, perché la gente, ascoltando questa profezia, si converta e in questo caso la profezia non diventi effettiva, non si compia il giudizio di Dio.

Quando Giona va a predicare a Ninive annunciando: "Quaranta giorni e Ninive sarà distrutta", annuncia una cosa che sembra assoluta; e invece no: è come se dicesse: Convertitevi, perché altrimenti fra quaranta giorni Ninive sarà distrutta. Siccome Ninive (siamo in una parabola ma il significato è identico) si converte, dal re al più piccolo degli animali fanno tutti penitenza, al quarantesimo giorno Giona non vede la distruzione di Ninive, con suo grande scorno e grande sofferenza. Le profezie di sventura hanno questo come scopo; le profezie di salvezza invece debbono annunciare effettivamente quello che il Signore vuole subito e che, senza ostacoli e senza ombre, il Signore realizzerà.

Il confronto tra la Parola di Dio e la storia

Allora ci troviamo a porre il problema: qual è il rimprovero che si può fare a quest'uomo, a questo profeta Anania? Poco tempo dopo ecco che cosa avvenne: "Allora il profeta Anania strappò il giogo dal collo del profeta Geremia e lo ruppe. Anania riferì a tutto il popolo: «Dice il Signore: In questo modo io romperò il giogo di Nabucodonosor, re di Babilonia, entro due anni, sul collo di tutte le nazioni». Il profeta Geremia se ne andò per la sua strada". Geremia non ha niente da dire, non può opporre nulla a questo profeta che ha preso il giogo e lo ha spezzato. È un'azione simbolica anche questa. Ma la vicenda prosegue: "Ora, dopo che il profeta Anania ebbe rotto il giogo sul collo del profeta Geremia, la parola del Signore fu rivolta a Geremia: «Va' e riferisci ad Anania: Così dice il Signore: Tu hai rotto un giogo di legno ma io, al suo posto, ne farò uno di ferro. Infatti, dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: Io porrò un giogo di ferro sul collo di tutte queste nazioni perché siano soggette a Nabucodonosor, re di Babilonia». Allora il profeta Geremia disse al profeta Anania: «Ascolta, Anania! Il Signore non ti ha mandato e tu induci questo popolo a confidare nella menzogna; perciò dice il Signore: Ecco, ti mando via dal paese; quest'anno tu morirai, perché hai predicato la ribellione contro il Signore». Il profeta Anania morì in quello stesso anno, nel settimo mese".

Torniamo alla domanda: perché si può affermare che Anania è un profeta di menzogna? Primo, perché si presenta come uno che parla con autorità, usa quella che è chiamata la "formula del messaggero": «Così dice il Signore». Quando uno usa quella formula, vuol dire che sta dicendo non le sue parole ma quello che qualcuno gli ha affidato come incarico.

co; chi apre così il suo discorso è un inviato. Quindi Anania si presenta come uno che ha autorità. Non si può rimproverargli di avere avuto bisogno di pratiche magiche: semplicemente ha ricevuto la rivelazione di Dio, la parola di Dio come tutti gli altri profeti. Non si dice che abbia comportamenti immorali e non si risolve nemmeno la questione con l'adempimento della profezia, perché Anania aveva detto: "Entro due anni"; ma Geremia non aspetta che siano passati due anni per dire che ha torto, che ha sbagliato, che è un profeta di menzogna.

Per quanto riguarda l'apparenza esterna, Anania era un vero profeta del Signore. Se si deve mostrare che le cose stavano in modo diverso, questo dipende solo dai messaggi, dal contenuto delle parole. Gli aspetti esterni non sono sufficienti a definire la menzogna di Anania. Che cosa dice Anania? Egli si oppone all'annuncio di una seconda distruzione e di un secondo saccheggio di Gerusalemme e predice invece la restaurazione del tempio, del popolo, della nazione. Annuncia quello che aveva regolarmente annunciato il profeta Isaia: l'invulnerabilità di Gerusalemme. Essa è costruita sul colle di Sion che Dio ha scelto, quindi non può essere violata. Quando la lega siro-efraimita, gli eserciti di Damasco e di Samaria si dirigono verso Gerusalemme, il profeta va dal re Acab a dire: Non avere paura, perché il Signore ti ha garantito, a Gerusalemme non potrà accadere niente di male: la città è inviolabile. Anania non fa altro che ripetere Isaia, si fonda su quella tradizione, è l'esponente profetico di una teologia della salvezza fondata sulla elezione e sul patto, cioè su tutta quella serie di promesse che il Signore ha fatto a Israele e in particolare alla dinastia davidica.

In questo senso, Anania ha ragione e torto nello stesso tempo. Ha ragione quando ricorda che il Signore ha scelto Israele e ne vuole la salvezza, ma ha dimenticato che l'elezione e l'alleanza comportano responsabilità da parte d'Israele; non sono meccanismi automatici che funzionano, qualunque sia il comportamento d'Israele. Dio è certamente fedele e la sua fedeltà è fuori discussione, ma la sua benedizione legata all'alleanza richiede una risposta di docilità, di fede da parte del popolo. Anania non ha letto con sufficiente chiarezza la situazione concreta del popolo, non si rende conto della profondità del peccato d'Israele e quindi della profondità della conversione che viene richiesta.

Insomma, Anania ha applicato un messaggio antico a una situazione nuova e in questo modo ha dimostrato la sua incapacità di muoversi dentro una situazione storica diversa, cambiata, non riesce a capire qual è la volontà di Dio. È vero che Dio è sempre lo stesso, ma la volontà di Dio non è sempre la stessa, risponde alle situazioni concrete dell'uomo che variano, alle condizioni diverse in cui si trova Israele. Anania è inserito nella tradizione in un modo così rigido che la tradizione gli impedisce di vedere la novità. Dio sta facendo qualcosa di nuovo, sta minacciando il suo popolo. Anania non riesce a vederlo, perché attaccato agli schemi di un tempo.

Si scontrano, nella lotta tra Anania e Geremia, due interpretazioni diverse della natura dell'azione di Dio nella storia. C'è una concezione che fa riferimento alle promesse di salvezza, alle garanzie di alleanza che il Signore ha fatto, e valuta queste garanzie come una protezione assoluta; ma ciò è quello che Geremia non vede e non sente. Per Anania Dio è fondamentalmente una verità teologica; per Geremia è una persona viva. Per Anania si può prendere il passato ed

affermarlo per il presente come immutabile: per Geremia il passato, l'esperienza del passato, deve solo essere un punto di partenza per cogliere la novità che il Signore sta vivendo e sta proclamando adesso.

Le forme antiche del rapporto tra Dio e Israele non sono incondizionate, richiedono un impegno di fedeltà. Geremia ha colto, a differenza di Anania, e ha colto dolorosamente, l'infedeltà del suo popolo, si è reso conto che l'infedeltà d'Israele è ormai diventata un'infedeltà cronica dalla quale Israele non riesce a tornare indietro. Si potrebbe dire, anzi dice il profeta al cap. 13, 23, che il peccato è diventato per Israele una pelle. «Cambia forse un Etiope la sua pelle, o un leopardo la sua picchiettatura? Allo stesso modo, potete fare il bene anche voi abituati a fare il male?» Vi si esprime una specie di delusione assoluta del profeta, che si trova davanti un popolo incapace di fare il bene, che quindi non solo fa qualche cosa di male - questo era vero anche al tempo d'Isaia - ma adesso si trova in una condizione di malattia invincibile.

Hanno abbandonato il Signore per scavarsi "cisterne screpolate, che non tengono l'acqua" (Ger 2, 13); e ancora: "Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami, hai detto: Non ti servirò! Infatti sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde ti sei prostituita. Io ti avevo piantato come vigna scelta, tutta di vitigni genuini; ora come mai ti sei mutata in tralci degeneri di vigna bastarda?"

È tragica la prospettiva in cui il profeta considera l'esperienza d'Israele. Il popolo dichiara: Io non servo, non voglio servire! Io non sono servo di niente e di nessuno. Ma qual è il risultato? "Sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde ti sei prostituita"; in realtà quell'Israele, che vorrebbe affermare la sua libertà, mostra tutti i giorni la schiavitù dell'idolatria. Il Signore l'aveva piantato come vigna scelta; e a partire da qui si possono fare chissà quanti ragionamenti: è una vigna preziosa, bella, quindi il Signore la custodisce e la protegge, vigila perché gli animali selvatici non la rovinino.

Ma ora non c'è più la vigna bella; adesso la vigna si è mutata in "tralci degeneri di vigna bastarda"; è questo il cambiamento della situazione ed è questo che invece Anania non vede. Quello che Anania non possiede - scrive Martin Buber - è il senso della storia che procede e che si esprime nella novità. Dio non è una macchina automatica; ha una verità, ma la verità non ha sistema, cioè la verità dell'intervento di Dio nella storia non è un sistema filosofico per cui, poste alcune premesse, si ricavano necessariamente delle conseguenze. C'è una libertà: è la libertà d'Israele ed è la libertà di Dio. Anania è l'uomo che conosce, ma che è prigioniero della sua conoscenza. Si può dire che egli sia bloccato in una visione rigida delle cose; Geremia invece è l'umile ostetrico - questa è l'espressione di un commentatore - di una società nuova che cerca i segni dei tempi. Deve nascere questa società nuova? Bene, Geremia la fa nascere con l'ascolto di una parola nuova: è una società nuova quella che deve nascere.

Il capitolo 29 torna sullo stesso tema ma riferito agli esiliati in Babilonia. Il profeta Geremia manda loro una lettera per invitarli ad adattarsi nel luogo dove stanno, a non sperare di tornare a casa presto. Quindi piantino vigne, costruiscano case, mettano al mondo figli, perché lì sta il futuro e la speranza anche del ritorno. Ci sarà il momento del ritorno, ma non pensino che sia a breve scadenza.

Criteria per il discernimento

Cerchiamo, quindi, di rispondere all'interrogativo: ci sono criteri oggettivi, esterni, a partire dai quali si possa distinguere un profeta che annuncia la parola di Dio da uno che invece annuncia menzogna? Cito da Alonso Schökel e Sicre Diaz (*I Profeti*, Roma 1984) un elenco di questi criteri, così come sono presentati nell'Antico Testamento: ce ne sono alcuni positivi e alcuni negativi.

Criteri positivi di profezia falsa: a volte vengono prese come criterio le forme di rivelazione. Per Geremia, ad esempio, il sogno è una forma poco attendibile di profezia, che non dà garanzia di autenticità e di verità. Le visioni sono guardate anch'esse con sospetto perché possono essere scambiate con proiezioni di paure o di desideri propri. È questo dunque un primo criterio.

Poi, i profeti di professione: quelli che fanno i profeti per mestiere non danno a volte garanzie sufficienti. Così pure, come abbiamo detto, quelli che annunciano la pace.

Poi, criteri negativi: profeti che non sono stati mandati; che non intercedono per il popolo (come poi diremo meglio). Le loro profezie non si realizzano. Alcuni di essi invitano all'apostasia e alla dimenticanza del Signore; oppure hanno una condotta immorale.

Si possono raccogliere tutti questi criteri, però alla fine uno è costretto a dire che nessuno di essi è determinante, nessuno è così certo che, applicato ad una situazione concreta, dia una risposta giusta. È vero che i sogni non sono esattissimi, ma è anche vero che l'Antico Testamento conosce sogni e visioni come strumento della rivelazione divina. Il sogno di Giacobbe è un esempio, ma ce ne sono tanti. È vero che lo spirito è considerato a volte un po' anarchico e non ci si capisce dentro bene; però è anche vero che Michea afferma che lui, in contrapposizione ai profeti falsi, ha lo spirito, mentre gli altri non ce l'hanno. Quindi lo spirito è per lui un criterio positivo.

Così ancora, il compimento delle profezie. È vero che una profezia quando si compie è autentica e quando non si compie no? Per niente. L'Antico Testamento conosce tutta una serie di profezie vere, cioè attribuite a profeti veri, che tuttavia non si sono realizzate. La profezia di Michea sulla distruzione del tempio si è realizzata 150 anni dopo; per 150 anni la gente ha dovuto credere che quella era una profezia vera, anche se il tempio stava in piedi, anche se Gerusalemme era bellissima e solida. Allora non è un criterio assoluto. Ezechiele ha annunciato la distruzione di Tiro, mentre Tiro non è stata distrutta al suo tempo.

Quindi le cose non funzionano in questo modo meccanico; anzi molto frequentemente nell'Antico Testamento, quando una profezia non si è realizzata, viene reinterpretata in modo che diventi vera, viene applicata a situazioni diverse da quelle a cui aveva pensato il primo profeta. Quindi il criterio non è un criterio assoluto.

Il criterio etico è certamente buono: se un profeta ha comportamenti immorali, non è un buon profeta; ma non è certamente un criterio assoluto, perché se si comporta bene non è detto che sia un profeta buono. Anania non aveva macchie etiche nel suo comportamento.

Insomma, sembra che non ci siano criteri assoluti. Scrive Alonso Schökel: "Non esiste ricerca capace di evidenziare il potere della parola profetica di fronte a un'affermazione di segno opposto. Tutti i criteri sfociano nell'oceano misterioso della parola rivelatrice di Dio, e lì l'uomo si perde. Il

giudizio definitivo su un profeta si pronuncia su un piano religioso incontrollabile. La falsa profezia non è un problema unificato: di conseguenza si deve cercare una soluzione per ciascun caso concreto". Che cosa vuol dire? Criteri assoluti non esistono: vuol dire allora che dobbiamo rinunciare? No di certo: vuol dire che non possiamo usare un criterio per tutti i casi: che, situazione per situazione, profeta per profeta, dobbiamo mettere insieme tutti quei criteri che abbiamo ricordato e cercar di cogliere la verità o la falsità del profeta a partire da una docilità personale alla parola di Dio, alla volontà di Dio. Torneremo su questo. Possiamo privilegiare alcuni criteri fondamentali. Il primo è quello detto della *analogia fidei*. Siccome Dio è fedele e non si contraddice, la conoscenza di Dio e di quanto egli ha rivelato di se stesso diventa un criterio per distinguere la verità o falsità di qualche cosa che viene annunciato. Questo sembra andare contro il giudizio di Buber su Anania che ho ricordato più su, ma vuol dire una cosa molto semplice, cioè che il riconoscimento di un profeta ci diventa tanto più facile, quanto più intensa è la familiarità che noi abbiamo con la parola del Signore e con la vivacità, novità, ricchezza della parola stessa.

Uno riconosce tanto meglio il profeta quanto più lui stesso che ascolta è in sintonia con Dio attraverso un cammino personale di fede, di obbedienza, di dedizione al Signore. Questo è fondamentale, perché è un criterio che introduce quanto permette anche a noi il discernimento degli spiriti. Il discernimento di tutte le interpretazioni e le proposte religiose che possono nascere in una comunità cristiana diventa tanto più possibile e tanto più efficace quanto più la nostra familiarità con la parola di Dio, con tutto quello che Dio ha detto, fatto, rivelato, diventa profonda.

È legato a questo il secondo criterio: quello che Rabelot chiama il "criterio comunitario canonico". Noi distinguiamo alcuni profeti della Bibbia come profeti veri, in contrapposizione ai "profeti di menzogna", semplicemente perché il popolo d'Israele ha riconosciuto quei profeti e non gli altri: ha riconosciuto come autentico Geremia e non Anania. Questa è una scelta che viene definita la scelta del canone.

C'è un canone delle Sacre Scritture; di esso fanno parte alcuni libri, alcune profezie e non altre: per quale motivo? Perché il popolo d'Israele ha riconosciuto in quei libri e non in altre raccolte, per esempio di profezie, la parola di Dio. C'è un'esperienza comunitaria, un istinto comunitario che ha portato a questo criterio, a questa distinzione. È avvenuto qualcosa di strano: non ci resta quasi nulla dei profeti di professione che promettevano pace e felicità, come Anania; di quest'ultimo ci rimane soltanto qualche riga. Ci rimane invece l'essenziale per profeti che sono fondamentalmente profeti di sventura. Sarebbe più facile il contrario: si ricordano infatti più volentieri le cose belle; e invece il popolo d'Israele ha ricordato con maggiore decisione proprio le profezie di sventura. Questo dunque è il secondo criterio.

Il terzo criterio è quello che potremmo legare alla sofferenza del profeta. Un profeta è tanto più autentico quanto più paga personalmente il valore delle parole che dice. Possiamo citare qui un testo di Neher sull'essenza del profetismo. Parte, questo autore, da un'osservazione filologica. In ebraico c'è un termine per indicare "oracolo" che è il termine *massah*. Il curioso è che il termine *massah* vuol

dire anche “peso”: viene da un verbo che vuol dire “portare qualche cosa”. Sembra dunque che ci sia – scrive Neher – un legame misterioso tra l’oracolo e la pesantezza: in che modo? L’espressione più caratteristica della schiavitù profetica è la *massah*; il termine significa “fardello” ed è sinonimo di “profezia”, usato in questo senso da numerosi profeti. Una violenta diatriba di Geremia (riportata al cap. 23 del libro omonimo) pone in luce il valore del senso originale di “fardello”. Geremia si erge contro i profeti menzogneri, che profetizzano senza che Dio abbia dato loro questa missione, rubano le parole che Dio comunica ai profeti autentici, immaginano e fabbricano visioni e parole. Egli vieta loro, sotto pena di maledizione, di usare in futuro il termine *massah* per designare la profezia.

Due concezioni della profezia si oppongono in questa scena. Una, che Geremia considera falsa, è tutta aperta alla libertà. Basta consultare il proprio cuore, dar libero corso all’immaginazione, plagiare il vicino, cogliere al volo lo spirito e la parola per enunciare la profezia. L’altra, la sola autentica, fonda la sua autenticità sul fatto che è *massah*, peso imposto dal di fuori, non cercato né auspicato ma inflitto. Per salvaguardare questo criterio di autenticità Geremia vieta ai profeti delle elucubrazioni di servirsi di questa parola. Geremia sa che la parola comunicata da Dio all’uomo è proprio un *massah*, ma è snaturare le parole del Dio vivente applicare questo termine alle profezie forgiate dall’uomo; può usarlo solo il profeta che, come Geremia, sente che la sua profezia è vera perché è un peso. Tutti i tentativi per liberarsi di questo peso sono vanificati: c’è in ogni intervento profetico qualcosa di determinato. Il criterio scelto da Geremia per distinguere la vera dalla falsa profezia non è l’unico prospettato dalla Bibbia, ma è quello che meglio spiega la psicologia del profeta e anche la sua situazione metamorale.

La profezia si attesta vera, dunque, perché contiene una dialettica della libertà e della necessità. La profezia documenta che la libertà resta un problema. Quando un profeta è vero, la parola di Dio si impone a lui e il profeta la subisce, la sente come qualche cosa di pesante, dalla quale a volte è tentato di liberarsi. Geremia ha tentato più di una volta di liberarsi dalla parola di Dio, di non parlarne più perché gli pesava, gli costava; ma proprio questo è il segno della profezia: era una parola che veniva da fuori, non era costruzione sua. Fosse stata sua, si sarebbe adattata a lui; invece era qualcosa che s’impondeva a lui. Quando una profezia è *massah*, quando è un fardello, ciò costituisce un criterio di giudizio (non assoluto, ma importantissimo) di autenticità della profezia.

L’ultimo criterio è quello dell’intercessione. Un profeta vero è un profeta che intercede. L’intercessione nasce dalla percezione della libertà di Dio, di un Dio libero di fronte al quale il profeta si presenta con la responsabilità del popolo, per ottenere da Dio una parola di perdono e di grazia. Questa immagine dell’intercessione è antichissima nella Bibbia, a cominciare dalla figura di Mosè. Al cap. 32

dell’Esodo si racconta la famosa storia del vitello d’oro, dove il Signore dice a Mosè: “Va’, scendi, perché il tuo popolo che tu hai fatto uscire dal paese d’Egitto si è perversito. Non hanno tardato ad allontanarsi dalla via che avevo loro indicato! Si son fatti un vitello di metallo fuso, poi gli si sono prostrati dinanzi”; quindi il Signore dice a Mosè: Va’ dal tuo popolo perché hanno abbandonato la loro fedeltà. Il Signore ha l’intenzione di distruggerli. “Lascia che la mia ira si accenda contro di loro e li distrugga. Di te invece farò una grande nazione”.

“Mosè allora supplicò il Signore suo Dio, e disse: Perché, Signore, divamperà la tua ira contro il tuo popolo che tu hai fatto uscire dal paese d’Egitto con grande forza e con mano potente? Perché dovranno dire gli Egiziani: Con malizia li ha fatti uscire. Ricordati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: Renderò la vostra posterità numerosa...”

Ora, è interessante notare che quel verbo: “Mosè supplicò” vuol dire: “Mosè addolcì” il Signore suo Dio; anzi, dal punto di vista dell’immagine, vuol dire: “Mosè accarezzò”. Accarezzare vuol dire cercar di cancellare le rughe di uno che è corrucciato. Mosè cerca di spianare la fronte del Signore con una parola d’intercessione. L’intercessione consiste in questo: il profeta si mette in mezzo fra Dio e il popolo, prende la solidarietà del popolo nella sua vita, nella sua carne, in modo da presentare a Dio il popolo con la sua figura di profeta. Quando uno agisce così, ha di Dio una concezione del tutto personale e libera. Dio non è una cosa, è l’interlocutore libero di fronte al quale porre la miseria, il bisogno del popolo.

Questi dunque sono i criteri fondamentali per riconoscere un profeta: *l’analogia fidei*, il discernimento comunitario, la profezia come *massah* (come peso), il profeta come intercessore. Non sono criteri assoluti e tali non ne esistono, per un motivo semplice: la rivelazione di Dio non è inquadrabile dentro a schemi rigidi, è una rivelazione libera. Di conseguenza il discernimento richiede quella sintonia, quell’impegno personale, quella compromissione che sono necessari di fronte a un’altra persona, di fronte cioè al Dio vero. Non si può discernere l’autenticità di un profeta senza compromettere la propria vita. Se ho davanti un profeta e devo discernere se la sua è parola di Dio o no, devo giocare la mia vita: solo a questa condizione il mio discernimento diventa effettivo, vero. Non posso rimanere fuori e valutare in modo disimpegnato, come se dovessi valutare un’espressione aritmetica. Dio non è un problema algebrico; la parola di Dio non è una verità rigida, è una manifestazione personale, di cuore, di libertà. È la mia libertà che viene sollecitata: però a partire da questi criteri fondamentali, che valgono per l’Antico ma anche per il Nuovo Testamento.

* Testo, rivisto dall’Autore, di una relazione tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia.



I TESORI DELL'OREFICERIA E LA SIMBOLOGIA LITURGICA NELLE CHIESE DI VENEZIA

Bruno Bertoli

A Venezia, nella chiesa di San Barnaba, in una mostra promossa dal Collegio Urbano dei Parroci e curata da Stefania Mason e Renato Polacco (Catalogo Marsilio), sono esposti, fino al prossimo luglio, 127 capolavori di scultura e di oreficeria appartenenti al tesoro di fede della città. Pubblichiamo il contributo dedicato alla sezione dell'oreficeria: quale utile guida per la visita alla mostra, illustrazione del senso liturgico delle opere presentate.

Una lettura difficile

Oggetti d'oro e d'argento, in steatite, in corallo, in cristallo di rocca. Gioielli d'arte raffinatissima, provenienti da secoli lontani, anche dal primo millennio. Un vero tesoro. Il visitatore indugia a contemplarli ad uno ad uno, ne ammira la fattura; rimane stupito dinanzi alla preziosità della trecentesca stauroteca di San Giorgio degli Schiavoni, della croce astile dell'Angelo Raffaele e del reliquiario a tre fanali di Santo Stefano. Non aveva, forse, mai pensato che le chiese veneziane, belle e famose per la loro architettura, per le opere di scultura, per i capolavori di pittura, fossero dotate di simile patrimonio, di cui la mostra offre solo qualche primizia.

Intuisce che sono testimonianze di una religiosità vissuta, ma non di tutte intende facilmente il senso o l'apprezza. La croce sì che la capisce (un po' meno le specificazioni "astile" e "pettorale"). Anche il calice gli è noto, ma la "pace" che funzione aveva? e la "navicella"? Di fronte ai reliquiari prova un vago senso di disagio. La "stauroteca" per chi non conosce il greco classico rimane un oggetto misterioso.

Eppure sono tutti segni che esprimono qualche tratto, a volte essenziale, a volte contingente e transitorio, della fede cristiana incarnata nella cultura e nella spiritualità delle varie epoche. Sono come sparse partiture musicali.

La croce

Costituisce il segno emblematico della rivoluzione operata da Cristo nella stessa concezione di Dio, nella decifrazione del senso della storia umana, nell'impostazione della vita, nella cultura.

La croce era stata patibolo per gli schiavi, i briganti e i rivoltosi condannati alla pena capitale.

Quando vi fu appeso Gesù, essa costituì perciò lo scandalo supremo per i suoi discepoli, ai quali solo la luce della resurrezione ne svelò il senso: Gesù non era stato l'uomo definitivamente schiacciato dalla cieca violenza di eventi umani, l'abbandonato da Dio o - come erano ritenuti i crocifissi - il "maledetto" da Dio; egli aveva compiuto la propria missione, senza ritrarsene per la minaccia della morte, aveva offerto tutta la sua vita con piena fiducia in Dio, aveva implorato il perdono per i suoi crocifissori, era risorto, rivelando il piano salvifico di Dio che "amò tanto il mondo da donare il suo Figlio unigenito" (Giovanni 3, 16) perché fosse l'amore autentico a rinnovare la storia dell'umanità e a condurla nella comunione della vita

trinitaria. Da allora la croce divenne segno di salvezza universale. L'apostolo Paolo "di null'altro si gloriava se non della croce di Cristo" (cfr. Galati 6, 14). E sulla ragione di tale vanto invita a meditare la bella pagina di un'opera mistica, attribuita a san Lorenzo Giustiniani, primo patriarca di Venezia:

"Grande gloria è per me, o Signore, che tu per me abbia creato il cielo, le stelle e le altre creature [...], che con tanti benefici mi guidi e mi nutri [...] e che tu un giorno, se sarò riconosciuto giusto, mi colmerai di ogni bene nel tuo Regno, ma molto più grande gloria è per me che per me peccatore tu in estrema miseria sia stato appeso al legno della croce" (*Incendium Amoris*, c. 4).

Nella mostra compare, in diverse elaborazioni risalenti a differenti epoche, la croce astile. Era chiamata così, perché, veniva collocata su un'asta e perché, fosse, quindi, veduta da tutti, dal celebrante e dai fedeli. La si chiamava "processionale" (vedi n. 51), quando la si usava per guidare le processioni, in un rito che intendeva evocare il senso della vita cristiana: i fedeli si radunavano in un determinato luogo da cui movevano, seguendo la croce, verso la chiesa, in cui poi entravano come nello spazio della santità di Dio per celebrarvi l'eucarestia; e qui la croce veniva staccata dall'asta e collocata sull'altare. Si proponeva in tal modo l'esistenza del cristiano come un cammino da percorrere insieme con la comunità, alla sequela di Gesù Cristo e confortati dal segno della sua redenzione, fino ad entrare, superate le barriere della morte, nella comunione eterna con Dio.

Le croci astili, presenti nella mostra, risalgono ai secoli XIV e XV, quando da poco si era affermato l'uso di riprodurvi l'immagine del Crocifisso. Alle estremità dei bracci appaiono, di frequente, pure i simboli dei quattro evangelisti: sono questi, infatti, che annunciano il mistero della redenzione. In altri esemplari, come nella croce della Scuola Grande di San Rocco (vedi n. 32), si aggiunge un ulteriore complemento, suggerito dal celebre episodio del quarto vangelo:

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

Ai due lati della croce sono disposti, infatti, i due personaggi, Maria e il discepolo, nel quale la tradizione ha identificato lo stesso evangelista Giovanni. Insieme essi rappresentano il frutto del sacrificio di Cristo: la prima comunità credente, l'embrione della Chiesa; e in una più specifica traduzione simbolica in Maria si ravvisa l'immagine della Chiesa e nel discepolo amato ogni discepolo che diviene figlio, perché modellato su Cristo.

Su altre croci, generalmente sul verso, compaiono altri personaggi. Talora sono figure di profeti, come Isaia e Geremia, perché certi loro scritti furono interpretati come

annunci della passione di Cristo. A volte sono i titolari di chiese o confraternite, come san Samuele, un santo dell'Antico Testamento, giudice e profeta d'Israele, che compare nella croce un tempo esistente nella chiesa omonima e poi trasferita a Santo Stefano (vedi n. 48). In questo caso specifico, il personaggio non risulta del tutto estraneo alla vicenda di Cristo: Samuele è rappresentato, infatti, con il corno dell'olio col quale consacrò re Davide, la cui figura nelle Scritture appare in vario modo connessa con il messia. Nell'esemplare della chiesa di San Canciano è scolpita l'immagine di sant'Elena (vedi n. 45), colei che a Gerusalemme ritrovò il legno della santa croce (e stauroteche si chiamarono i reliquiari che - come quello di San Giorgio degli Schiavoni (vedi n. 44) - si riteneva contenessero qualche vestigio di questa croce). Altrove compaiono immagini di martiri o santi particolarmente venerati. Sono coloro ai quali, più a ragione che ai comuni cristiani, si possono attribuire come programma di vita le parole dell'apostolo Paolo:

"Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che vivo nella carne la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me" (Galati 2, 20).

Quasi per richiamare a se stessi questa universale vocazione dei cristiani, oggi i vescovi portano appesa al collo la croce pettorale (detta anche *encolpium*): vicino al cuore. La portavano in antico i semplici fedeli, in contrapposizione con gli amuleti usati dai pagani: ritenevano che il segno della piccola croce, e talora la reliquia, contenuta in essa, costituissero anche una difesa dalle insidie di satana, del peccato, del male. A questo stesso fine, nel medioevo le croci pettorali vennero spesso trasformate in reliquiari portatili, come quelli delle chiese di San Nicolò (vedi n. 13) e di San Canciano (vedi n. 15) esposti sugli altari alla venerazione dei fedeli. Ovviamente, le une e gli altri dovevano essere stimati - avvertiva san Tommaso d'Aquino - *ex fiducia Dei*, come richiami alla fiducia in Dio, pena la caduta nella superstizione.

Furono, comunque, le chiese il luogo canonico per la collocazione della croce. È detta croce capitolare quella che sovrasta il coro, deputato alla recita della Liturgia delle Ore, nelle chiese cattedrali, monastiche e conventuali. A Venezia essa era presente in quasi tutte quelle parrocchiali, nelle quali il clero costituiva un capitolo, una comunità prevalentemente culturale, impegnata a partecipare alle celebrazioni liturgiche dell'eucarestia e della salmodia. Le croci capitolari, come a Santa Maria del Giglio (vedi n. 50), ricordano una secolare stagione tramontata all'inizio dell'Ottocento con le riforme napoleoniche, quando, tra l'altro, vennero soppressi tutti i capitoli, eccezion fatta per quello della cattedrale.

A partire dai primi secoli del secondo millennio, si introdusse la croce d'altare, modellata per rimanere stabilmente, come avviene oggi dappertutto, là ove si celebra l'eucarestia: a evocare la donazione totale che Gesù Cristo fece di sé, culminata nella crocifissione, glorificata con la sua resurrezione, resa attuale e presente nell'evento sacramentale.

Nella sinfonia eucaristica

Altri oggetti preziosi richiamano in questa mostra la celebrazione dell'eucarestia.

Vi è esposta, proveniente dalla Biblioteca Nazionale Marciana, una ragguardevole rilegatura di evangelario (vedi n. 53). Conteneva originariamente i testi evangelici che venivano proclamati dall'ambone dopo la lettura di altre pagine scritturali, appartenenti all'Antico e al Nuovo Testamento. Essi erano portati processionalmente e solennemente presentati alla venerazione del popolo - ciò che avviene ancora nelle solennità, specie in cattedrale - quasi come simbolo della Parola, di Cristo stesso: per questo si usava racchiuderli in artistiche coperture, considerate valve di splendida conchiglia, a custodia di una perla preziosa quale il vangelo.

La proclamazione di tali testi costituisce ancor oggi il momento più alto della prima parte dell'eucarestia, considerata quale "liturgia della Parola". Tutti, infatti, si levano in piedi ad ascoltare. E, come gesto di onore, l'evangelario viene incensato, secondo un'antichissima tradizione. Lo ricorda la quattrocentesca navicella della Scuola Dalmata a San Giorgio degli Schiavoni (vedi n. 4).

All'incensazione si ricorre anche in altri momenti liturgici, avendo essa acquisito, oltre al valore onorifico, il senso della purificazione: i grani d'incenso, che le navicelle contengono, vengono bruciati anche per avvolgere di profumo l'altare, il clero, i fedeli, personalizzando la funzione che svolgevano gli antichi brucia-profumi in uso un tempo nelle chiese, specie nelle cattedrali. Durante l'eucarestia sono incensate pure le offerte del pane e del vino, in memoria viva del sacrificio che si celebra, richiamato dall'apostolo Paolo con la simbologia biblica e classica della fragranza:

"Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore" (Efesini 5, 2).

E a Cristo si applicò, nei commenti patristici, il versetto del Cantico dei Cantici "il tuo nome è profumo diffuso" (1, 3): da quando Gesù cominciò a camminare sulle strade della nostra terra, dappertutto si è sparso il suo profumo, si sono propagati la carità, l'amore di Dio e del prossimo, la speranza, la pace; profumo diffuso dovrebbe diventare la vita dei cristiani; anche ai corpi dei fedeli defunti viene tributato l'onore dell'incenso, che annuncia il profumo della resurrezione.

La navicella della Scuola Dalmata è ornata, sulle due ante del coperchio, da due tondi in cui sono raffigurati due santi. Sono Giorgio e Trifone, i patroni della confraternita. I santi, però, rinviano, in genere, anche alla simbologia dichiarata nell'Apocalisse là dove si menzionano le "coppe d'oro colme di profumi che sono le preghiere dei santi" (5, 8). E alla connessione tra incenso e preghiera si rifaceva l'orazione che il celebrante un tempo recitava durante l'incensazione: "*Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo*" [Salga, o Signore, la mia preghiera come incenso al tuo cospetto].

L'incenso è pure presente con un rito particolare nella prima parte della veglia pasquale dedicata al simbolismo del cero, portatore della luce che fugava le tenebre: esso onora il Cristo che illumina con la sua parola, con il suo sacrificio e con il sacramento del battesimo. Dalla mostra venne escluso all'ultimo momento il candelabro della chiesa di Santa Maria del Giglio sul quale veniva posto il cero pasquale. Esso è particolarmente significativo, perché, ai tre vertici del suo piedestallo sono rappresentati tre angeli, quasi un'eco dello stupendo inno che viene cantato nella

notte di Pasqua: "*Exsultet jam angelica turba coelorum*" [Esulti l'angelico stuolo dei cieli]. E sui cartigli spiegati si legge il triplice invito ad accogliere la luce di Cristo, a portarla alle genti, ad accedere al battesimo.

In antico il cero pasquale non lo si conservava, ma lo si riduceva in pezzi che venivano distribuiti come reliquie. Dal secolo IX invalse a Roma l'usanza, durata poi a lungo, di fondere il cero per farne dei medaglioni, in forma ovale, in cui su un verso si incideva l'immagine dell'agnello e sull'altro figure di santi o citazioni di eventi significativi: il papa, dopo averli benedetti, ne consegnava parte ai presenti e parte li faceva pervenire a cospicui personaggi ecclesiastici o laici. Appartiene alla Scuola Grande di San Rocco un raro esemplare di *Agnus Dei* donatole dal papa Innocenzo XI nel 1677 (vedi n. 58).

Gioielli sull'altare

Innanzitutto le carteglorie. Erano tabelle che riportavano testi della messa che il celebrante poteva leggere sull'altare senza dover ricorrere al messale o alla propria memoria. Solitamente erano tre e presentavano: al centro l'inno *Gloria in excelsis Deo*, la preghiera *Munda cor meum ac labia mea* prima della lettura del vangelo, il *Credo*: sulla destra l'orazione *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti* al momento di versare l'acqua nel vino del calice e il salmo *Lavabo inter innocentes manus meas*; sulla sinistra il prologo del quarto vangelo con il quale un tempo si concludeva la celebrazione. Le cornici potevano essere di legno o di ottone, da usare nei giorni feriali oppure, per le festività, d'argento, come quella di finissima fattura, esposta alla Mostra e proveniente dal Museo Diocesano di Arte Sacra (vedi n. 63). Le carteglorie erano talora inserite in una struttura architettonica come risulta nell'esemplare della Scuola Grande di San Rocco (vedi n. 61).

Il momento più alto della celebrazione eucaristica è richiamato dalla patena e dal calice. Essi costituiscono la semplice suppellettile che i vangeli ricordano presente sulla mensa dell'ultima cena, quando raccontano l'istituzione dell'eucarestia. Durante la liturgia eucaristica, che riunisce la comunità dei fedeli sotto la presidenza del vescovo o del presbitero, la patena e il calice diventano i luoghi in cui si rende presente nel memoriale della passione e morte di Gesù il suo "corpo donato" e il suo "sangue versato".

Il calice, in particolare, ricorda anche la dolorosa amarezza del Getsemani e la sofferta preghiera di Gesù: "Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!" (Matteo 26, 39). E, infatti, nei calici esposti alla Mostra sono frequenti le allusioni alla passione, come in quello di Santo Stefano (vedi n. 9), sulla fascia inferiore della coppa, o in quello dell'Angelo Raffaele (vedi n. 3), nel nodo architettonico, o in quello di San Pantaleone (vedi n. 2), sul piede.

Mancano, invece, espliciti riferimenti all'altra valenza biblicamente simbolica del calice, quale espressione di gioia, che ritroviamo nei Salmi (ad esempio 16, 5 e 23, 5): la gioia vissuta dai discepoli alla resurrezione di Gesù - "si rallegrarono nel vedere il Signore" (Giovanni 20, 20) - che la comunità cristiana professa, oggi come in antico, durante la celebrazione: "Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua resurrezione". L'eucarestia, infatti, è la presenza non solo del Crocifisso che ha sacrificato la sua

vita per amore, ma anche del Risorto che ha vinto per sé e per noi la morte ed è stato esaltato nella gloria della vita divina. Questa più profonda consapevolezza teologica può far interpretare oggi come motivo di letizia la raffigurazione di angeli e di santi, nonché la preziosa decorazione di quasi tutti i calici esposti, nel loro argento sbalzato e cesellato, nella ricchezza di ametiste, topazi e diamanti incastonati.

Nel calice di Santa Maria Formosa (vedi n. 10) è scolpita sul piede l'immagine della Carità: rispecchia il comandamento nuovo dato da Gesù nell'ultima cena (Giovanni 13, 12-17, 34-35) e ricorda l'ammonimento dell'apostolo Paolo alla coerenza tra il sacramento celebrato e la vita vissuta, ispirata all'amore reciproco (1 Corinzi 11, 17-34). Per questo in antico, come reciproco impegno alla carità, prima della comunione i fedeli si scambiavano l'*osculum sanctum* (cfr. 2 Corinzi 13, 12), il bacio di pace. A evitare inconvenienti, venne introdotto in Inghilterra nel secolo XIII, e rapidamente propagato ovunque, l'uso di porgere al bacio una tavoletta su cui era impressa un'immagine sacra. È la cosiddetta Pace, presto entrata nel circuito della produzione artistica e di cui la Mostra espone due pregevoli modelli prestati dalla Scuola Grande di San Rocco (vedi nn. 56-57). La consuetudine andò poi rarefacendosi, limitando il rito solo a qualche celebrazione, come quella nuziale. Dopo la riforma liturgica conseguente al concilio Vaticano II, si è ritornati alla prassi primitiva, ricorrendo allo scambio di un segno di pace che solitamente consiste nella meno equivocabile stretta di mano.

Nella Mostra si documenta anche un'altra espressione di fede eucaristica, risalente al tardo medioevo. La rammenta l'ostensorio, che si usa per l'esposizione del Santissimo Sacramento e nelle solenni processioni, come quella del *Corpus Domini*. Nei tempi lontani l'eucarestia veniva conservata soltanto per il viatico ai moribondi; la si rese oggetto di culto specifico a partire dal XIII secolo, in connessione con lo sviluppo del dibattito teologico sulla presenza reale e con il diffondersi di esercizi devozionali popolari che bilanciavano una certa estraneità alla messa cui si assisteva con scarsa consapevolezza e inadeguata partecipazione personale. Gli ostensori esposti alla Mostra si rifanno al modulo della forma a raggera, che si proponeva di sollecitare l'intuizione di fede in Cristo presente nell'eucarestia come un sole che illumina e dà vita. Sono coronati spesso - come quello di San Rocco (vedi n. 16) - da un'immagine del Risorto che impugna il vessillo della vittoria sulla morte: un modo per rimarcare l'aspetto trionfale - sottolineato anche dalla collocazione dell'ostensorio in un apposito trono sull'altare - che assumevano spesso l'esposizione del Santissimo Sacramento e le connesse processioni; e oggettivamente integrava con il motivo della gloria la rappresentazione dell'evento pasquale che in quell'epoca nella messa, come anche nelle raffigurazioni artistiche, privilegiava riduttivamente la memoria della passione e morte, richiamata comunque anche nel medesimo ostensorio di San Rocco dai simboli tracciati sul piede.

I reliquiari

Non sono soltanto i grandi eventi della fede cristiana a essere evocati dai tesori di oreficeria presenti nelle chiese veneziane e riproposti ora all'ammirata meditazione dei visitatori della Mostra. Ci sono, infatti, altri gioielli che si

collegano a particolari e secondarie devozioni: i reliquiari. La devozione alle reliquie dei santi è, certo, marginale e, nel corso dei secoli, è scaduta in forme di superstizione; tuttavia, non è priva di una connessione con la fede cristiana. Contrariamente alla religiosità ebraica e pagana, che considerava blasfemo e orrendo porre i cadaveri nei luoghi sacri, i cristiani cominciarono fin dai primi tempi a onorare i corpi dei martiri e successivamente anche di quanti avevano testimoniato la fede nella loro esistenza, li posero sugli altari, vi costruirono sopra chiese e santuari, ritenendo che fossero stati, senza ombra di dubbio, "tempio dello Spirito Santo", "tempio di Dio" - come l'apostolo Paolo dice dei veri cristiani (cfr. Corinzi 3, 16; 6,19; 2 Corinzi 6, 16) -, uniti a Cristo in vita e in morte, destinati alla resurrezione con lui. Non dimenticavano comunque - sulla scorta del medesimo apostolo - che altro è il "corpo carnale" che si seppellisce e altro "il corpo spirituale" che risorge: come altro è il chicco di grano che si semina e altro è la spiga che ne fiorisce, pur appartenendo ambedue allo stesso essere (1 Corinzi 15, 35-50).

Nei reliquiari sono presentate alla venerazione dei fedeli particelle di corpi santi, ma a volte soltanto oggetti che avevano toccato le loro tombe (e ognuno di essi veniva detto "corpus"), a volte semplici lembi di abiti, probabilmente già appartenenti a immagini o statue "vestite". Rimase vivo, infatti, nella tradizione almeno un'eco della disposizione, impartita dal papa Gregorio Magno ma generalmente poco osservata, di non sezionare i corpi dei santi ma di limitarsi a prendere con sé soltanto "reliquie di contatto", "brandea, palliola, sanctuaria" che fossero state in qualche rapporto con i sepolcri dei santi.

Incentivo di carità

I tesori di oreficeria esposti in questa Mostra e gli altri conservati nelle chiese veneziane non sono oggi tutti ancora presenti nell'uso liturgico: riflettono essi fasi diverse di sensibilità culturale, di approfondimento teologico e di esperienze spirituali; sono in parte soggetti alla transitorietà.

Tutti, però, rinviano a una fede e a un amore che, attraverso i secoli, di generazione in generazione, rinnovarono in forme sempre nuove il gesto compiuto verso Gesù nella casa di Betania da una donna, cui il quarto vangelo dà il nome di Maria, sorella di Marta e di Lazzaro:

"gli si avvicinò una donna con un vaso di alabastro di olio profumato, molto prezioso, e glielo versò sul capo mentre stava a mensa. I discepoli, vedendo ciò, si sdegnarono e dissero: 'Perché, questo spreco? Lo si poteva vendere a caro prezzo per darlo ai poveri.' Ma Gesù, accortosene, disse loro: 'Perché, infastidite questa donna? Essa ha compiuto un'azione buona verso di me'" (Matteo 26, 6-10).

Certo, Gesù con i fatti e le parole aveva sempre esortato a prendersi cura dei poveri e dei malati, ma accettò il primo e unico dono, offerto a lui che stava per dare la vita: il dono, anche umanamente significativo proprio per il suo "caro prezzo", di un profondo, disinteressato sentimento di amore. I cristiani attraverso i secoli inventarono sempre nuove opere di carità per i poveri. Non dimenticarono, tuttavia, l'opera bella compiuta a Betania, consegnata a imperitura memoria, secondo la profezia dello stesso Gesù:

"In verità vi dico: dovunque sarà predicato questo vangelo, nel mondo intero, sarà detto anche ciò che essa ha fatto" (Matteo 26, 13).

E i tesori dell'oreficeria liturgica continuano a esprimere l'amore di Dio e una risposta, sempre inadeguata, di amore per Lui, parlando dei grandi eventi salvifici compiuti in Gesù Cristo e resi attuali a ogni generazione nell'azione sacramentale della Chiesa: a conforto dei dolori e delle angosce, a illuminazione delle vere gioie, a perdono dei peccatori, a impegno nella carità, a speranza per i defunti, a gloria dei santi.

Sono, quindi, non "*spectaculum vanitatis*" - come spesso accade nell'esibizione mondana di pietre preziose e per gli ornamenti d'argento e d'oro - ma "*incentivum caritatis*", incentivo di quella carità in cui si fondono insieme amore di Dio e amore del prossimo.



DALLA BIBLIOTECA

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

PIETRO PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999, pp. 119, £. 19.000.

Lo scisma di cui si parla è quello per cui, in questi nostri anni, molti cristiani, pur non rinunciando alla fede nella divinità di Gesù Cristo, stanno, di fatto, assumendo su molte questioni posizioni divergenti rispetto a quelle ufficiali della Chiesa: "non è uno scisma istituzionale [...] è piuttosto un *distacco*, semplicemente nascosto, o *sommerso*, di molti fedeli dalla soggezione agli insegnamenti della gerarchia ecclesiastica della quale non si accettano più posizioni dottrinali o pratiche pastorali che si ritengono [...] inadeguate ad accogliere significati e valori dove la cultura meno contestabile di oggi non pare in contrasto con

una presa di coscienza più autentica dei principi cristiani" (p. 78).

Fin qui non ci sarebbe, in realtà, granché di nuovo e di notevole; già altre voci, nonché quelle autorevoli del Magistero, hanno segnalato questo fenomeno, ormai molto diffuso nell'area culturale europea. Due cose rendono, però, interessante l'intervento di Prini: la prima è che egli non intende affatto colpevolizzare gli "scismatici", al contrario di quanto facciano a volte i teologi di curia; la seconda è che queste considerazioni sono sollevate da un filosofo tutt'altro che "eretico", anzi, da uno dei "grandi vecchi" della filosofia cattolica italiana, aduso alla riflessione pacata e mai propenso alla polemica. C'è, quindi, da prendere sul serio il segnale preoccupato che egli ha voluto lanciare.

A Prini non interessa individuare e processare i responsabili: da filosofo, egli non si occupa di giudicare quanto di

comprendere le reali caratteristiche del fenomeno e indagarne le possibili motivazioni.

Tra quelle da lui segnalate, due mi sembrano le più interessanti. La prima consiste nel fatto che la Chiesa sembra non aver saputo adeguare il proprio linguaggio alle caratteristiche della cultura contemporanea. Non si tratta solo di un ammodernamento del lessico; più in profondità, è in gioco la capacità di dialogare, perché si tratta di fare quell'operazione di *mediazione culturale* che è in grado di rendere comprensibile per gli uomini di oggi il messaggio che la Chiesa deve comunicare. Per il momento, invece, smentendo le speranze e i movimenti di rinnovamento nati per effetto del Concilio Vaticano II, sembra che la Chiesa non tenga conto del "carattere essenzialmente intersoggettivo della comunicazione" (p. 9), cosicché il soggetto cui il messaggio è destinato è trattato "come il ricettacolo vuoto, passivo, di un repertorio di enunciati, di norme e di suggestioni" senza tenere conto che "la comunicazione – e tanto meno quella che trasmette messaggi di fede – non si può realizzare senza la *reciprocità attiva* di chi la invia e di chi la riceve" (p. 9).

Tra le cause di questo scisma, individuate da Prini, figura anche il fatto che la Chiesa abbia elaborato per secoli una teologia morale che ha coniugato indissolubilmente il concetto di peccato con il senso di colpa, fino a farne un inestricabile groviglio, basandosi costantemente sulla risorsa incoativa del "mettere paura" (p. 53). In questo modo, il peccato è, di fatto, diventato "la categoria maggiore e fondatrice dell'esperienza della salvezza" (p. 11), con il risultato che "gli pseudo-concetti, da un lato, della catalogazione penitenziale del peccato [...]; e dall'altro, della pena come *vendetta* fino alla condanna senza speranza del castigo eterno dell'Inferno" hanno molto nociuto "a un approfondimento del senso delle genuine responsabilità della coscienza cristiana" (p. 11). In tempi recenti, però, sembra prodursi, per reazione, una religione "edulcorata nelle evasioni retoriche dell'ottimismo", che lascia cadere "il lato notturno o infernale della religione [trascinando] con sé ogni senso *tout court* della religione stessa" (p. 47). Più volte Prini sottolinea la gravità della situazione che si è creata e che costituisce "una minaccia che incombe sopra il cattolicesimo contemporaneo" (p. 8), al punto che suona pertinente la "terribile domanda" (p. 12) posta da Gesù ai suoi discepoli: *Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?* (Luca 8,8), e si profila la possibilità che la Chiesa "per propria colpa" (p. 12) non

duri fino alla fine dei secoli, producendo da sé quel terribile disastro che nemmeno le più atroci persecuzioni nel passato hanno ottenuto. In questo scorcio apocalittico, Prini sembra riferirsi alla Chiesa europea, perché diverso potrebbe essere il giudizio sulla situazione se si considerano altre aree culturali oppure l'insieme della Chiesa universale.

Le considerazioni di Prini hanno già suscitato un acceso dibattito sulla stampa nazionale, di cui viene dato conto in appendice. In effetti, il volumetto sconta dei limiti (forse inevitabili) nella sproporzione tra l'enormità dei problemi toccati e l'apparente esiguità (pur consaputa) degli strumenti che offre - come sembra osservare Enzo Bianchi nel suo intervento (p. 109) - ma certamente dà voce a un malessere che accomuna alcuni cristiani più sensibili, e a molti lettori non sarà difficile trovare in queste pagine pensieri da loro stessi di quando in quando formulati.

Perciò, se nominare le cose è il primo passo per comprenderle, dalla lettura di queste riflessioni potrebbe nascere un'analisi più profonda, una ricerca più fine delle motivazioni, nelle pieghe della storia della Chiesa e della teologia così come nel vissuto di fede di ciascuno, a livello individuale o di comunità ecclesiale (Chiesa locale, associazioni, movimenti, ecc.). Anche in questo potrebbe trovare realizzazione quell'esigenza di *pensare la fede*, esercitando la razionalità critica prescritta da Dio stesso alla libertà umana, che rappresenta non solo la tensione profonda dell'animo del filosofo Prini, ma anche l'appello rivolto dal Papa a tutti i cristiani con la recente enciclica *Fides et ratio*.

Le considerazioni un po' amare espresse da Prini potrebbero costituire, quindi, materiale prezioso per un dialogo franco tra cristiani adulti e *pensanti*, che praticino "l'alterità cortese, l'ascolto senza polemiche e senza attacchi" (come si augura Enzo Bianchi). Di più, cadendo nel clima degli appelli al senso profondo del giubileo, potrebbero rappresentare anche un'occasione per quell'esercizio di purificazione della memoria e di perenne riforma del popolo di Dio che l'esempio di Giovanni Paolo II richiede alla nostra coscienza e che ha bisogno di incarnarsi nell'affrontare questioni specifiche, storiche, concrete e, proprio per questo, dolorose. È quanto invita a fare - sia pure in toni più guardinghi di quanto non sia uscito dalla voce e dai gesti del Papa - anche il recente documento *Memoria e riconciliazione* della Commissione Teologica Internazionale.

Marco Da Ponte

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

Segretario di redazione
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Capo redattore
Marco Da Ponte

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673

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

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30174 VENEZIA - TELEFONO 041 5738877

Anno XIII, n. 2 - aprile-giugno 2000 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

AGOSTINO E L'ORDINE CRISTIANO

Vittorino Grossi



_____ pag. 11

I TESORI DELL'ORIFICERIA E LA SIMBOLOGIA
LITURGICA NELLE CHIESE DI VENEZIA

Bruno Bertoli



_____ pag. 5

VERA E FALSA PROFEZIA:
ALLA RICERCA DEI CRITERI
PER RICONOSCERE UN PROFETA

Luciano Monari



_____ pag. 14

DALLA BIBLIOTECA:
LO SCISMA SOMMERSO

Marco Da Ponte

A Maria Angela Gatti, che ha avuto l'incarico di lettore di italiano all'Università di Canton, in Cina, un vivo ringraziamento per la preziosa collaborazione svolta al Centro Pattaro, soprattutto quale capo redattore del notiziario *Appunti di teologia*. Grazie anche a Marco Da Ponte, che ha accettato di sostituirla in questo compito.

RECENTI ACQUISIZIONI DELLA BIBLIOTECA

PIERRE GIBERT, *Bibbia. Miti e racconti dell'inizio*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 247, L. 30.000.

La fede «sommersa» nei paesi dell'Est. Testimonianze di V. Bajsic, F.M. Dolinar, L. Tulaba, J. Kloczowski, M. Mártonffy, H. Bogensberger, M. Patrick, cura di Alba Lazzaretto Zanolo, con una premessa di Gabriele De Rosa, Neri Pozza, Vicenza 1992, pp. 131, L. 20.000.

BRUNO CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, vol. primo: da Origene al Medioevo, Paideia, Brescia 2000, pp.236, L. 40.000.

QUINN JOHN R., *Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 230, L.30.000.

Luca, traduzione e commento di Grasso Santi, Borla, Roma 1999, pp.712, L. 90.000.

CAMPANINI GIORGIO, *La "compagnia" della storia. Il messaggio sociale della "Gaudium et Spes" trent'anni dopo*, Agrilavoro edizioni, Roma 1996, pp. 121, L.10.000.

FORTE BRUNO, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 167, L. 20.000.

ZEKIYAN BOGHOS LEVON, *La dialettica tra valore e contingenza. Dalla fenomenologia culturale verso una rifondazione assiologia*, Città del sole, Napoli 1998, pp. 172. [Sul prossimo numero apparirà la recensione del volume curata dal prof. Goisis]

Il vangelo di Luca, parte seconda, tomo primo, testo greco e traduzione, commento di Scürmann H., Paideia, Brescia1998, pp.515, L.98.000.

JACQUES ARNOULD, *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evolucionista*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 381, L. 46.000.