CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VII - n. 3 - Luglio-Settembre 1994 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

TEOLOGIA OGGI

"RICEVETE LO SPIRITO SANTO": LO SPIRITO SANTO NELLA TRADIZIONE BIBLICA*

Romeo Cavedo

Immagine dell'origine divina della vita

Alla base della nozione veterotestamentaria di *spirito* stanno due classi di immagini: la prima ha il suo ambito nel cosmo, la seconda prende spunto dall'esperienza di vita dell'uomo.

In molti passi dell'Antico Testamento il termine *spirito* evoca il vento o l'aria e viene adoperato per indicare la presenza di Dio governatore dell'intero universo. Come l'aria è presente dappertutto, come il vento - dirà poi il vangelo di Giovanni - "soffia dove vuole", così Dio è onnipresente e può agire in ogni luogo.

Nella sfera antropologica l'immagine è quella del respiro che permette di vivere: perciò, quando si parla di "spirito del Signore", s'intende che Dio è la fonte e il sostegno della vita.

L'esperienza dell'onnipresenza dell'aria e della necessità della respirazione si traducono in metafore dell'onnipresenza di Dio e della dipendenza di ogni vita da lui. Per esempio, in un versetto del Salmo 104 si dice: "Togli loro lo spirito ed essi muoiono e ritornano alla polvere; mandi il tuo spirito ed essi sono creati; rinnovi così la faccia della terra"; qui *spirito* indica il respiro, ma allo stesso tempo rappresenta la realtà della vita, che è donata da Dio. E' importante precisare che frasi come "Togli il tuo spirito ai viventi" hanno semplicemente valore di immagine e che non va letto in esse alcun animismo di tipo panteistico: non s'intende dire che i viventi vivono della stessa vita di Dio bensì che la nostra vita dipende da lui.

Quindi a questo livello, quando si dice *spirito,* si intende una forza vitale dipendente da Dio, che anima i viventi e rivela la presenza di Dio stesso, per cui essi sono a lui debitori dell'esistenza. L'espressione "spirito di Dio" non indica ancora con precisione una realtà che abbia una sua consistenza e identità propria: è una metafora del fatto che tutti i viventi sono debitori a Dio della propria esistenza e che in ogni vita si rivela la sua volontà creatrice.

Forza di salvezza e rivelazione nel popolo di Dio

In altri testi dell'Antico Testamento appare invece lo "spirito di Dio" quale forza particolare, che abilita l'uomo a compiere azioni straordinarie, superiori alle forze umane e che Dio stesso ordina di eseguire. Questo è lo spirito che, ad esempio, anima gli uomini d'azione, come Gedeone, pastore del tutto inesperto di tattica militare, il quale, riempito dallo spirito di Dio, acquista la capacità strategica di impostare e vincere una battaglia. Non bisogna dimenticare che le azioni animate dallo spirito sono pensate da Dio e da lui dirette fornendo all'uomo le capacità per portare a compimento il disegno stabilito.

La medesima forza si rivela negli uomini della parola. Lo spirito abilita certe persone a pronunciare parole che non derivano dalla loro propria riflessione, ma che Dio fa nascere nella loro mente e affiorare alle loro labbra. Appare quindi una connessione tra spirito di Dio e profezia, intesa, questa, nel senso ebraico di giudizio sulla storia e sulla vita che un uomo pronuncia in nome di Dio. Tale connessione si ritrova però molto raramente nell'Antico Testamento e compare di fatto solo a cominciare dall'epoca dell'esilio, in particolare con il profeta Ezechiele.

I grandi profeti dell'epoca monarchica precedente, Amos, Osea, Isaia, Geremia, non nominano mai lo spirito come fonte della loro profezia. In questo periodo, si ricollegano, piuttosto, all'azione dello spirito le manifestazioni dei cosiddetti "profeti estatici", come le bande dei tempi di Saul, per i quali profetare significava danzare e cantare fino a cadere per terra stremati. Tale forma di estasi, di vitalismo psicofisico viene attribuita al vento, o all'alito di Dio, cioè allo spirito. La profezia proclamata invece - forse proprio per distinguersi dal profetismo di tipo estatico - non viene ricondotta all'azione dello spirito; il profeta classico dice semplicemente: "Mi fu rivolta la parola del Signore" o "Così dice il Signore" e non nomina lo spirito. E' Ezechiele ad introdurre il termine indicando lo "spirito" (o "vento", "soffio", "aria", "alito") come fonte della

sua profezia e delle sue visioni: si pensi a quella delle ossa secche rianimate dal "vento" o dallo "spirito".
La connessione tra spirito e profezia va pertanto limitata all'ambito della cultura del post-esilio in cui lo spirito diventa anche oggetto di rivelazioni che riguardano il futuro d'Israele. E' caratteristico della teologia dell'esilio e del post-esilio attribuire il rinnovamento del popolo d'Israele, dopo la catastrofe della distruzione del tempio, allo spirito di Dio. La promessa escatologica vede un profeta-guida o un re animato dallo spirito: così ad esempio Is 61 (Terzo Isaia) chiaramente post-esilico: "Lo spirito del Signore è su di me" o anche Is 11 - considerato dai più un'aggiunta post-esilica - dove si dice che il Messia riceverà "spirito di sapienza ed intelletto, spirito di consiglio e fortezza". Altro testo significativo è il Primo canto del servo, in Is 42, dove lo spirito abilita a portare il diritto alle nazioni.

Spirito e Legge per il sostegno morale dell'uomo
In quest'ambito culturale sorge anche l'idea che lo spirito compirà il rinnovamento delle coscienze. Ecco la famosa profezia di Ez 36, dove lo spirito viene posto nel cuore e trasforma il cuore di pietra in un cuore di carne. Secondo un altro profeta che si può inquadrare nel post-esilio, Gioele, dopo la grande distruzione, simboleggiata dalle cavallette, e il grande pentimento, così dice il Signore: "effonderò lo spirito su ogni carne e profeteranno i vostri vecchi, i vostri bambini" (è il testo citato nel capitolo 2 degli Atti).
Dal punto di vista della storia del pensiero religioso dell'antico Israele è interessante segnalare che, dopo la catastrofe - caduta di Gerusalemme, distruzione del tempio e fine del regno - e quindi dopo la fine della fiducia nel valore salvifico delle istituzioni, nasce l'intuizione dello spirito quale estrema speranza della possibilità di rinascita e di rinnovamento. Dio non abbandona il suo popolo, perché manderà il suo soffio, il suo vento, la sua forza, il suo alito su tutti gli Israeliti così che - come dice Gioele - "tutti profeteranno": sapranno cioè proclamare la volontà del Signore.
Bisogna ricordare tuttavia che il post-esilio è anche l'epoca in cui emerge un'altra fonte di sicurezza e di fedeltà per il popolo, la *Torah*. Si pensa che la rinnovata elezione del popolo d'Israele da parte di Dio passi per l'osservanza della Legge. E' nel post-esilio infatti che la *Torah* viene definitivamente sistemata come libro, con le minuziose prescrizioni in cui tutta la casistica è coperta. Ma nella *Torah* lo spirito è assente, non se ne parla quasi mai. La *Torah* nel suo insieme prescinde dallo spirito: il dono di Dio è la parola della Legge. Lo spirito, categoria primaria del filone profetico esilico e post-esilico, è nello stesso tempo categoria decisamente secondaria in quello della *Torah*.
Negli ultimi libri dell'Antico Testamento lo spirito appare come fonte della vita e della fedeltà morale. Tuttavia già in un versetto del salmo 51, di difficile datazione e che si presenta piuttosto isolato nel contesto del salterio, viene indicata questa funzione: il rinnovamento morale del peccatore pentito viene attribuito allo spirito santo che rinnova il cuore: "Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo: Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito". E' un testo da porre sulla stessa linea di quelli profetici di Ezechiele e Geremia e, qualora risultasse anteriore, sarebbe interessante preludio alla dottrina dello spirito come autore del rinnovamento, che assicura la fedeltà a Dio da parte del suo popolo mediante la trasformazione dei cuori.
E' interessante notare che nel giudaismo extra-biblico del II e I secolo a.C., per esempio a Qumràn, lo spirito è una categoria molto importante e probabilmente è proprio grazie a questa presenza del tema in un'epoca quasi contemporanea a quella di Gesù e degli apostoli che i diversi riferimenti allo spirito diventano predominanti nel Nuovo Testamento.

Gesù, il portatore dello Spirito
Nel Nuovo Testamento lo Spirito Santo è presente nella figura di Gesù. Il collegamento tra lo Spirito e Gesù viene visto nella sua nascita, nella sua vita terrena, nella sua situazione di risorto; tutta l'esistenza di Cristo appare punteggiata dallo Spirito. Forse una delle cose più interessanti è proprio il fatto che la nascita di Cristo sia collegata allo Spirito: soprattutto in Luca e in Matteo, nei due Vangeli cosiddetti dell'infanzia: "Non temere di prendere per tua sposa Maria, perché quello che è nato in lei è concepito per opera dello Spirito Santo" dice Matteo; e Luca: "Lo Spirito Santo verrà su di te, ti coprirà con la sua ombra la potenza dell'Altissimo".
Lo Spirito è collegato alla madre, ma in vista del figlio: la madre è ripiena di Spirito, non per se stessa, ma in quanto madre. Si vuol dire cioè che lo Spirito ha preso possesso della madre perché fosse certo che il figlio dipende dalla forza creatrice di Dio fin dall'inizio stesso della sua esistenza. Questi, dal punto di vista cristologico, sono passi importantissimi. Alla domanda: Da dove viene Gesù? si risponde: Viene dallo Spirito, perché è lo Spirito che lo ha fatto esistere fin dal seno materno; quindi è uomo scaturito dalla potenza creatrice di Dio.
E' per questo che, quando Gesù, adulto, inizia la sua missione, nel momento inaugurale, vede o visibilmente sperimenta la sua dipendenza dallo Spirito; lo Spirito si manifesta come "riposante su di lui" in forma di colomba nel battesimo.
La menzione dello Spirito nella vita terrena di Gesù è però scarsa nei Sinottici. Lo si nomina, ad esempio, nel versetto in cui si dice che la bestemmia contro lo Spirito Santo non può essere perdonata. In Luca troviamo: "Se voi che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo", mentre Matteo conclude con: "darà cose buone". Un altro testo, probabilmente più antico, presente in tutta la triplice tradizione, dice: "Quando vi perseguiteranno, non preoccupatevi di quel che dovete dire: lo Spirito Santo vi suggerirà (...)". Qui è richiamata la nozione di Spirito come fonte della profezia. Infine nel solo testo di Matteo, al capitolo 28, compare l'invito a "battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Per quanto riguarda i sinottici, non si può quindi affermare che lo Spirito Santo sia uno dei cardini dell'insegnamento di Gesù. Lo diventa però in Giovanni.
La teologia giovannea è una riflessione molto matura, la quale parte già dalla prospettiva della risurrezione e anticipa, per bocca di Gesù, prima della passione, quello che gli apostoli hanno sperimentato con chiarezza solo dopo la risurrezione. E' solo la risurrezione infatti che, per così dire, costituisce la piena padronanza dello Spirito da parte di Cristo. Gesù ha compiuto, sotto la segreta, latente guida dello Spirito, la sua opera e la sua sintonia con lo Spirito è ora completa. Egli diventa colui che è pieno dello Spirito e lo Spirito rende il Risorto salvatore come Dio

stesso.
Questo è anche il significato del famoso versetto di : "costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dei morti". D'ora innanzi - e questa è la grande convinzione della Chiesa apostolica - tutta la volontà e la forza salvifica di Dio, cioè il suo Spirito, agiscono nella storia senza limiti, senza riserve, perché Dio si è impegnato in Cristo per la salvezza totale e questa forza salvifica, che si chiama Spirito Santo, ora agisce mediante Cristo.

Lo spirito e il carattere di persona
Si può dire quindi che la presenza dello Spirito Santo "esplode" nel Nuovo Testamento ed in particolare dopo la risurrezione; nell'esperienza della comunità salvata tutto viene attribuito allo Spirito Santo.
Si registra inoltre un'evoluzione nel significato del termine Spirito. In alcuni testi esso rimane ancora, come nell'Antico Testamento, metafora del manifestarsi della potenza salvifica di Dio e si usano ancora le immagini del "soffio", del "respiro" di Dio in quanto forme linguistiche tradizionali e venerabili. In altri passi invece - e sono quelli più interessanti per il successivo discorso teologico-dogmatico della Chiesa - passa a qualificare un particolare modo, una specificità dell'azione salvifica del Padre. Lo Spirito viene allora considerato come una proprietà di Dio, un aspetto dell'essere di Dio, che, quasi con sua propria autonomia, agisce su di noi. Ci si avvicina cioè a quella che poi si chiamerà la "personalità" dello Spirito Santo: lo Spirito assume consistenza e figura di una persona distinta dal Padre e dal Figlio, inviata dal Padre a ciascuno per conformare ogni cristiano al Figlio.
A livello di immagini, per esprimere il concetto dello Spirito che penetra nell'uomo si ricorre a quella dell'unzione, del liquido che viene versato, spalmato e assorbito. Ma compare anche lo Spirito che "abita", "risiede", "dice", viene introdotta quindi un'immagine di tipo personale.
In Giovanni leggiamo che lo Spirito è il paraclito, cioè l'avvocato: e l'immagine, fortemente personalizzata, è proprio quella dell'assistente nel processo. Gesù dice che, quando non ci sarà più, manderà un altro "che sta accanto".
In numerosi testi, ad esempio in Gal 4, 6: "Che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: [è il grido della preghiera] Abbà, Padre", si nota un'oscillazione tra l'idea dello Spirito-forza di Dio che penetra nell'uomo e dello Spirito che invece ha una sua individualità.
Questo oscillare è significativo: esso è dovuto proprio al tentativo di far comprendere che lo Spirito ha un'autonomia, un'assolutezza, è persona come Dio, ma allo stesso tempo è così vicino all'uomo che arriva a trasformare dal di dentro, come se si trattasse di un fluido interno. Proprio in questo trascorrere tra l'una e l'altra metafora sta la bellezza e la ricchezza espositiva del linguaggio biblico; non bisogna quindi scartare l'una e privilegiare le altre.

La nuova legge dello Spirito
Che cosa fa questo Spirito che nello stesso tempo si può immaginare come l'altro, che sta accanto, che si deve riverire, e come colui che è così intimo da lavorare dentro l'uomo? Egli conforma, ridefinisce e rinnova, ossia, in termine biblico, ricrea l'individuo conformandolo a Gesù. Il testo più chiaro in proposito è proprio quello di Gal 4, 6: lo Spirito di Cristo dal cuore dell'uomo dice: "Padre", quindi costruisce e rivela l'uomo come figlio di Dio.
San Paolo aggiunge che merito dello Spirito è far capire la grande contraddizione tra quello che l'uomo pensa come uomo - Paolo dice "la carne" - e quello che pensa come Figlio di Dio; e insegnare a distinguere tra carne e Spirito, tra opere della carne e opere dello Spirito. Paolo insiste nel dire che ciò che fa scoprire all'uomo di essere carne, cioè povera miseria fallita e fallimentare, è proprio lo Spirito nel suo cuore, il quale crea un salutare travaglio dentro di lui. I testi paolini si soffermano molte volte su questo concetto e arrivano a concludere che, quando lo Spirito avrà condotto l'uomo a distinguere con sicurezza ciò che è antitetico a Dio da ciò che invece è conforme alla figliolanza, non ci sarà più bisogno della legge esterna. L'uomo saprà agire per il bene non perché condizionato da norme scritte, ma perché sarà lo Spirito a guidare le sue scelte.
La legge scritta non è disprezzata, ma diventa secondaria; la preminenza va alla legge dello Spirito. La legge scritta rimane come fonte di conoscenza, ma l'uomo non dipende più da essa, ne attua in modo eminente i contenuti, ma ubbidisce direttamente a Dio-Spirito.
San Paolo afferma che lo Spirito è presente in ogni cristiano, non è una realtà di pochi, ogni uomo infatti lo riceve al momento del battesimo. Lo Spirito, oltre che conformare la singola persona a Cristo, mette in moto la storia della comunità guidandola nel suo compito missionario. Gli Atti ci descrivono questo Spirito propulsore che, donando a ciascuno delle particolari qualità, fa sì che ogni cristiano collabori in prima persona alla vocazione missionaria della Chiesa. I doni sono diversi, perché lo Spirito vuole che, attraverso questa pluralità, ci sia la completezza che costruisce l'unità. Ubbidire allo Spirito significa riconoscere questi doni e la loro destinazione all'unità e servirsene per la utilità comune. Questo è lo Spirito costruttore della Chiesa, che gli Atti presentano in forma narrativo-descrittiva e di cui Paolo (nei capitoli 11 e 12 della Prima lettera ai Corinti e in Efesini) elenca gli attributi nella sua concezione della varietà dei carismi per la comune edificazione.
Un ultimo attributo dello Spirito messo in luce nel Nuovo Testamento è la capacità di tenere viva nell'uomo la speranza di poter giungere alla perfetta comunione con Dio, inserendo nella sua coscienza una "primizia" o "caparra", cioè piccole anticipazioni della futura totale beatitudine.
Si può dire, in conclusione, che il Nuovo Testamento presenta uno Spirito che è primariamente dedito al ricongiungimento dell'uomo a Dio nella pace, cercando di fare in modo che ogni uomo possa diventare un uomo come Cristo lo è stato; ed è artefice della diffusione universale di questo ricongiungimento mediante la missione della Chiesa. Nel corso della tradizione post-biblica qualche volta si è avuta l'impressione che per capire lo Spirito bisognasse porlo in antitesi con Cristo e con la cristologia. Direi che non è così: lo Spirito è anzi colui che garantisce alla Chiesa la sua solidità e la sua pace, che la mette in movimento, ma non la mette in agitazione. É una persona divina che alle volte sconcerta, ma è soprattutto quella che, con dolcezza e soavità, conforma a Cristo, quindi è l'artefice dell'unione, in ogni senso.

**Conferenza tenuta al Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" l'11 novembre 1993 nell'ambito del corso di teologia:* Credo nello Spirito Santo?

IL MONACO, IL LADRO E IL CAMMELLO

Paolo Bettiolo

Vi sono due apoftegmi, riferiti entrambi, nelle collezioni alfabetiche, a Macario l'egiziano, che attestano probabilmente uno stesso episodio, pur in forme assai diverse. Li riporto di seguito tutti e due.
Recita dunque il primo: «Lo stesso Padre Macario, mentre era in Egitto, trovò un giorno un uomo che era venuto con una bestia da soma per derubarlo di quel che possedeva. Egli si presentò al ladro come straniero e lo aiutò a caricare la bestia. Quindi lo congedò in grande pace dicendo: 'Poiché non abbiamo portato nulla in questo mondo, niente, senza dubbio, possiamo portare via (1Tm 6, 7). Il Signore ha dato; è avvenuto come egli ha voluto. In ogni cosa sia benedetto il Signore (Gb 1, 21)' ».
Il secondo, più lungo, narra invece: «Raccontavano che un ladro entrò nella cella del Padre Macario, mentre egli era assente. Tornando nella sua cella, si imbatté nel ladro proprio mentre caricava il cammello con la sua roba. Entrato nella cella, egli stesso cominciò allora a portar fuori tutti gli oggetti e aiutò il ladro a caricare il cammello. Quando ebbero finito, il ladro si mise a battere il cammello perché si alzasse, ma non si alzava. Vedendo che non si alzava, il Padre Macario entrò nella sua cella e vi trovò ancora una piccola zappa. La prese e la mise sul cammello dicendo: 'Fratello, il cammello cercava questa'. E, battendogliela contro un piede, l'Anziano dice al cammello: 'Alzati!' Subito si alzò e in virtù di quella parola fece alcuni passi. Poi si sedette di nuovo e non si rialzò più finché non ebbero scaricato tutta la roba. Quindi se ne andò».
Dunque, siamo in presenza di un'attestazione del distacco monastico da ogni possesso. Quanto il primo apoftegma dice di Macario, e cioè che si presentò al ladro "come uno straniero", sottolinea appunto questo tratto: il monaco è straniero al mondo; egli, come il discepolo - a dire il vero -, non ha parte in esso: non beni, non dimora, non familiari. A tutto ha rinunciato per seguire il suo Signore, nella penitenza e nel lutto a motivo dei suoi peccati.
Certo, tuttavia, nella condotta estrema di Macario v'è un tratto leggero, quasi scherzoso, che il secondo racconto esalta in quell'aggiunta relativa al "cospirare" del cammello e del monaco in ordine alla resipiscenza del ladro - dato che il testo sembra suggerire che infine il solo cammello se ne andò.
Di fatto si è scritto che questo tratto invita ad attribuire l'episodio a Macario d'Alessandria, "il cittadino" - uomo dalla ruvida ascesi, quasi "immateriale" per lunghezza e rigore di veglie e digiuni, ma anche capace di tenera cura (come quando andò fino ad Alessandria per procurare ad un fratello malato quel "pasticcino" che egli gli aveva confidato di desiderare) e, di più, di scherzare anche nei e sui propri estremi tentativi di condurre "vita angelica". Del resto Macario da giovane avrebbe fatto, di professione, il mimo, e la vita copta a lui dedicata ci narra che dei suoi compagni d'arte un giorno lo visitarono nel deserto e, finché un miracolo non li fece improvvisamente mutare d'avviso, lo avevano trovato "commediante" come sempre...
Se si vuole, questa ulteriore fonte, rinarrando lo stesso episodio, precisa che la banda di predoni (e non un singolo ladro!) che depredò la sua cella, lo fece in un periodo di carestia - il che spiegherebbe, a detta del suo redattore, la sorprendente indulgenza di Macario.
Tuttavia resta l'impressione di un eccesso nel suo agire.
Ricordavamo sopra che la spoliazione del monaco, che si fa straniero al mondo, si conforma a quella del discepolo chiamato alla sequela del Maestro. Pure, nel Vangelo non tutti i credenti seguono Gesù nel suo ministero itinerante: alcuni, sanati, vengono invitati a tornare alle loro case; Lazzaro, l'amico per cui il Signore, turbato, piange, resta tra i suoi.
Le generazioni successive hanno sempre faticato a trovare un equilibrio, nelle comunità, tra i diversi stati cui erano chiamati i singoli credenti, ma solo così, nella loro molteplicità e diversità, nella stessa tensione generata dal rigoroso svolgimento di ciascuno, essi hanno efficacia testimoniale. Solo così, soggetti tutti alla trascendente grazia ricreatrice e unificante del Verbo crocefisso, essi compongono l'uno corpo della Chiesa, mondo redento.
E così, in questa dialettica, l'eccesso di Macario, nella sua punta scherzosa, che cogliamo sorridendone, pur turbati o commossi, diviene gesto salutare per tutti - di cui il Padre si compiace.

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA

LA FIGURA DI SAUL E L'ORIGINE DELLA MONARCHIA IN ISRAELE

Ezio Memo

In queste brevi note presenteremo la figura di Saul non sotto l'aspetto teologico, ma unicamente sotto l'aspetto storico. Non possedendo su questo personaggio documenti extrabiblici coevi, faremo emergere dai testi biblici - attraverso un'attenta critica letteraria - tutti quegli elementi che è possibile inquadrare con verosimiglianza nella situazione politica, storicamente documentata, dei popoli circostanti.
E' necessario, anzitutto, porre due premesse: chiedendoci come si sia formata la monarchia in Israele dal punto di vista politico e sociologico, e in secondo luogo come la Bibbia ci presenti gli inizi di tale monarchia.

Formazione della monarchia in Israele

Se ci chiediamo come sia sorta la monarchia in Israele, ci si presentano varie risposte. Le precedenti tappe della confederazione - alleanza - fra tribù costituivano un certo presupposto. Oltre a ciò, si era diffusa in tutto Israele la fede in IHWH e questa cultura nazionale e religiosa, in via di rafforzamento, poté costituire la base dell'unificazione politica. Dal punto di vista della politica estera inoltre ebbero un ruolo importante l'esempio delle popolazioni vicine e la debolezza delle grandi potenze; l'ultimo impulso venne infine dal fatto che gli Israeliti erano incalzati dai loro nemici.
Ricordiamo innanzitutto il comportamento dei popoli vicini, che influì sugli orientamenti politici di Israele.
Gli Ammoniti, i Moabiti e gli Edomiti, popoli seminomadi entrati nel paese di Canaan, si erano ormai sedentarizzati nella Transgiordania e si erano uniti in stati governati da re che erano più che principi tribali, presentando ormai le caratteristiche dei monarchi medio-orientali di allora: avevano cioè una corte e una successione dinastica ed esercitavano il potere sulle città-stato presenti nel loro territorio.
I Filistei avevano nelle città i loro prìncipi, che, come nelle regioni dell'Egeo, sembrano aver esercitato una sorte di tirannide, e le cui città-stato costituivano insieme una potente confederazione.
I Fenici erano riuniti in città-stato non confederate, ma Tiro, Sidone e Biblo, libere da dominio straniero e centri di un commercio largamente esteso, erano divenute stati potenti, la cui autorità centrale era nelle mani del re. Questi esempi dei popoli vicini non possono non aver influenzato Israele, soprattutto allorché dovette far diretta esperienza della potenza di questi stati.
A ciò si aggiungeva la debolezza delle grandi potenze, che non erano in grado di ostacolare il processo d'indipendenza di Canaan. Anche Israele giunse a considerarsi indipendente da esse. Ma le grandi potenze non erano neppure in grado di proteggere le città-stato cananee dalle mire di conquista e dall'espansione degli stati confinanti. E ciò ebbe un'incidenza contemporaneamente positiva e negativa sulla formazione di uno stato e di un regno autonomo d'Israele.
In particolare l'Egitto cessò di esercitare un ruolo decisivo in questa parte dell'Asia dopo la morte di Rams[ete] III (1198-66, o 1184-43). Solo i suoi successori, durante i loro brevi periodi di dominio, avevano cercato di mantenere in Canaan guarnigioni egizie e ciò fino al 1150 o 1130 a.C. circa.
Il regno assiro era riuscito a sottomettere la Mesopotamia e Tiglat-Pileser I (1113-1074 a.C. circa) aveva addirittura conquistato la Siria settentrionale e costretto per breve tempo i Fenici a pagargli un tributo. I suoi successori erano però troppo deboli per mantenere il loro dominio in Siria e gli Assiri conservarono il solo possesso della Mesopotamia.
L'ultimo impulso all'unificazione delle tribù d'Israele in uno stato retto da un re venne dal crescente incalzare, nell'XI secolo a.C., degli Ammoniti e soprattutto dei Filistei, uno dei cosiddetti "popoli del mare", il quale, entrato nella zona di Gaza, Ascalon, Ashod, Accaron e Gat, cercava di espandersi verso l'interno, verso i monti di Efraim, a scapito dei clan israeliti, per conquistare la pianura più fertile, la piana di Izreel, quella che affianca il Giordano.

Istituzione della monarchia

L'avvento della monarchia è rappresentato nel primo libro di Samuele secondo due registri opposti e discordanti.
Il primo, antimonarchico, è paradossalmente conservatore e nostalgico ed è presente in alcuni testi significativi del primo libro di Samuele, quali 1Samuele 8, 1-22: la monarchia crea degli inconvenienti sociali; 1Samuele 10,17-25: la monarchia è un rifiuto della regalità di IHWH; 1Samuele 12, 1-25: il re non potrà salvare Israele se sarà infedele a IHWH.
A questi testi si possono aggiungere anche 1Samuele 13,7-15a: Saul è riprovato da Samuele perché ha offerto un sacrificio indebito a Galgala (Ghilgal); 1Samuele 15,10-34: Saul è riprovato da Samuele a Galgala (Ghilgal) per la violazione del *herem* (cioè del voto di sterminio) sugli Amaleciti allo scopo di offrire un sacrificio.
Si tratta di una critica serrata al nuovo istituto, stesa in prospettiva profetica e deuteronomistica, e perciò redatta nel periodo postesilico, ma ancorata al dato storico dell'antica struttura tribale che perdurerà, in forme diverse, anche in epoche successive. E ciò spiega anche come mai in Israele vi sia sempre stata una forte tendenza antimonarchica, per la quale la caduta della casa regnante nel 587/586 altro non fu che la verifica in sede storico-teologica della giustezza delle proprie tesi. Il peccato del popolo riceveva dalla catastrofe nazionale soltanto il meritato castigo. Tesi antimonarchiche sono presenti in Osea 8,4; 9,15-17; sappiamo inoltre che il clan di Rechab non si era mai inserito nell'istituzione e aveva conservato la sua vita seminomade (Geremia 35; cfr. 2Re 10,15). La nascita della monarchia è vista come una velleità del popolo infedele a Dio e stanco del suo regno giusto, è vista come imitazione idolatrica degli altri popoli, retti appunto da regimi monarchici. Nei testi sopra citati si ribadisce che Dio è l'unico re d'Israele e che l'unico intermediario visibile è il profeta.

Rinunciare a questa struttura significava togliere fiducia a Dio per attribuirla ad un uomo e quindi affidare la garanzia della giustizia a un individuo dispotico e prepotente. Illuminante in questo senso è la carta dei diritti regali in 1Samuele 8,11-18: "Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquantine; li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi, ad apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Si farà consegnare ancora i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li regalerà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi consiglieri e ai suoi ministri. Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi. Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà". In questo passo risuona continuamente l'aggettivo possessivo di terza persona riferito al re, perché i beni altrui che il nono e il decimo comandamento proibivano di desiderare (Esodo 20,17) - i tre capitoli fondamentali della proprietà tribale: la famiglia, la terra e i suoi prodotti - vengono sottoposti alla depredazione legale del fisco del re; e nell'ultimo versetto Israele è descritto come quando era un popolo schiavo in Egitto e gridava a Dio per essere liberato.

A questa versione si giustappone nel racconto biblico una sequenza di pagine in cui si esalta il nuovo regime come un'innovazione provvidenziale benedetta da Dio. In 1Samuele 9,1-10,16 è Dio stesso che fa consacrare Saul re; secondo 1Samuele 11,1-15 la monarchia porta la salvezza agli abitanti di Jebes; Saul è acclamato re dal popolo davanti a IHWH in Galgala (Ghigal); per 1Samuele 13,1-4,16-23; 14, 1- 52 la monarchia salva il popolo d'Israele dall'oppressione dei Filistei.

E' questo l'orientamento più "laico" e "progressista" che intendeva ridimensionare il potere sacerdotale e religioso e assicurare, attraverso la linea dinastica, una continuità di potere; inoltre l'unificazione delle tribù sotto un governo centrale avrebbe reso lo stato più solido contro gli assalti ostili soprattutto filistei: "Saul mosse contro tutti i nemici all'intorno e dovunque si volgeva aveva successo. Compì imprese brillanti e liberò Israele dalle mani degli oppressori" (1Samuele 14,47-48).

L'avvento della monarchia avrebbe inaugurato così - secondo questi testi - un'era di trionfi militari e di libertà.

Il regno di Saul .

E' difficile precisare nei dettagli la storia dell'ascesa di Saul al regno. Attraverso le tradizioni bibliche divergenti sembra possibile cogliere solo un aspetto storicamente valido: il fatto, cioè, che la scelta di Saul sia stata motivata dai suoi successi militari alla testa di un corpo di spedizione beniaminita che salvò in extremis gli abitanti di Gabes di Galaad da una resa senza condizioni a Nacas, re degli Ammoniti (1Samuele 11,1-11). E' poi verosimile che a Ghilgal, cioè in territorio non controllato dai Filistei, sia stato acclamato re (1Samuele 11,12-15).

In seguito a questa investitura, Saul non tardò a dare il segnale della mobilitazione contro l'occupante filisteo in territorio beniaminita (1Samuele 13,2-7. 17-18). La Bibbia racconta dettagliatamente soltanto l'episodio della battaglia di Micmas in cui Gionata, figlio di Saul, si mise in luce (1Samuele 14), ma la guerra dovette essere lunga e sanguinosa (1 Samuele 14,52).

Finalmente respinti dalla montagna di Efraim, i Filistei cercarono di attaccare di nuovo, prima dal sud e poi dal nord. Partendo da Soco di Giuda tentarono di salire attraverso la valle del Terebinto (1Samuele 17,1-2), minacciando direttamente i clan ebrei. Poi, fallito il loro sforzo di penetrazione dal sud, decisero di aggirare la montagna di Efraim dal nord, raggiungendo la valle del Giordano dalla parte di Bet-Shean. L'esercito filisteo partì da Afek e attraversò la piana di Izreel (1Samuele 29,1); si accampò a Sunam, di fronte all'esercito israelita, controllando le alture di Gelboe (1Samuele 28,4). La battaglia fu sanguinosa e si concluse con la tragica fine del primo re d'Israele: "Così morirono insieme quel giorno Saul e i suoi tre figli, lo scudiero e ancora tutti i suoi uomini" (1Samuele 31,6). I Filistei entrarono in Bet-Shean e controllarono tutta questa regione.

E' improbabile che le pretese battaglie di Saul contro i Moabiti, gli Edomiti, gli Aramei e gli Amaleciti (1Samuele 14,47-48; 15) risalgano a fatti storici.

Durata del regno di Saul

Purtroppo gli unici dati cronologici offertici appaiono incerti: 1Samuele 13,1 è un testo tutt'altro che chiaro, certamente corrotto nella sua prima parte: ma la seconda parte di esso afferma (sia pure con una costruzione sintatticamente sospetta) che Saul avrebbe regnato soltanto "due anni". Letteralmente il testo ebraico si potrebbe tradurre: "Figlio di anni ... era Saul nel diventare re e due anni regnò su Israele", a meno che non si traduca "Più di un anno, anzi due anni Saul ha regnato su Israele", il che non darebbe un significato dissimile. La traduzione dei LXX non avendo compreso il testo l'ha omesso. L'abituale correzione "venti anni" non poggia su un esame critico del testo, bensì su considerazioni storiche. Ma il Deuteronomista qui ha scritto certamente "due anni", essendo questa cifra l'unica che si accorda con il suo sistema cronologico. Non è probabile che egli l'abbia inventata per adattarla a questo sistema cronologico, dato che egli avrebbe potuto elaborarlo anche in altro modo. L'indicazione dell'età del re al momento della sua ascesa al trono, prevista nello schema deuteronomistico dell'introduzione al periodo di ogni re, è stata omessa in Samuele 13,1 probabilmente perché il Deuteronomista non aveva documenti in proposito. Sembra perciò che il dato vada preso in ogni caso sul serio, se non altro perché non indica una cifra stereotipata. Del resto due anni non sono poi troppo pochi, in relazione a quanto abbiamo detto sul regno di Saul (cfr. anche 1Samuele 27,7). Inoltre la cifra di quarant'anni posta da Atti 13,21 e da Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche* 6,378 e quella di vent'anni proposta sempre da Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche* 10,143 sono artifici per superare la difficoltà.

La figura di Saul

Infatti, accettando questa cifra, la figura di Saul - la cui storia coincide nella seconda parte con quelle dell'ascesa di David al regno - risulterebbe ormai soppiantata nella successiva tradizione, anche sul piano letterario.

Quella che abbiamo attualmente è una narrazione filodavidica, in cui la persona di Saul e i suoi rapporti con David sono stati romanzati e drammatizzati; il primo re d'Israele ne esce come un personaggio da tragedia greca: indegno senza essere veramente colpevole, turbato nel suo equilibrio psichico in seguito ad avvenimenti più grandi di lui che egli è incapace di fronteggiare adeguatamente, in lotta continua con quel Dio che da principio l'aveva scelto e più tardi reietto. La sua sostituzione dunque era ormai solo questione di tempo, tanto più essendo già pronta la persona a ciò destinata: Davide, inizialmente un coraggioso combattente dalle leggendarie prodezze e poi un abile comandante. E data l'instabilità mentale del re, la rottura tra i due non poteva condurre che alla rovina di Saul, il più debole di carattere e meno abile politicamente.

Ma tutto questo non è storia, è tragedia letteraria, romanzo storico. Quel poco che sembra storicamente accettabile ci mostra un Saul ben diverso, un comandante che al suo attivo può vantare poche ma ben condotte operazioni militari. Egli sembra essere riuscito a respingere prima di tutto la minaccia ammonita ad est, poi a liberare l'altipiano dall'occupazione filistea ed a soggiogarne le popolazioni autoctone; la sconfitta del suo esercito e la morte in battaglia ai limiti dell'altipiano segnarono la fine della sua opera. Poco verosimile appare la tesi che un folle, un maniaco in preda a profonde malinconie, a raptus omicidi, e ad altri impulsi irrazionali - come il testo ci descrive Saul - abbia potuto continuare a rivestire la suprema magistratura del regno, anche se la storia registra ogni tanto casi del genere.

Ma queste considerazioni, se sono valide, gettano forti dubbi sul carattere originario del motivo che combina l'ascesa di David col declino psichico di Saul. Che poi i due si siano conosciuti ed abbiano avuto per un certo tempo rapporti diretti non appare storicamente inverosimile, né vi sono ragioni per dubitare che David abbia iniziato la propria carriera sotto Saul, rompendo più tardi con lui. I motivi di questo suo passo non ci sono noti, né sappiamo perché credette di dover passare ai Filistei contro i quali 1Samuele 23,1-5 ci dice persino che vinse una battaglia con la sua truppa privata. E da tutti questi episodi è stata forgiata più tardi una notevole opera d'arte, che fa di Saul l'eroe tragico destinato a cadere perché rappresenta il passato e di Davide l'eroe in ascesa che rappresenta il futuro; fa di lui una persona tormentata, alle prese con Dio e con la propria vocazione, una figura drammatica che nella tensione così creatasi soccombe, perdendo l'equilibrio psichico. La sua sorte in battaglia appare quasi l'elemento risolutivo in una situazione da cui neppure il poeta drammaturgo vedeva una via d'uscita.

La fine di Saul fu dovuta invece esclusivamente alla sua sconfitta e alla sua morte in battaglia, non a fattori d'altro tipo.

Ma proprio questa fine tragica e prematura del primo re d'Israele doveva porre inquietanti interrogativi ai pii israeliti soliti a meditare sulla storia del popolo alla luce della fede. E la figura di Saul fu sottoposta quindi a una lettura teologica che si espresse nelle forme narrative conservateci dai testi biblici.

LETTORI A COLLOQUIO

Carissimi Amici,

ho letto con interesse la comunicazione di don Bruno Bertoli su *La storia delle Chiese locali: una nuova storiografia ecclesiastica?* (cfr. "Notiziario" del Centro di Studi teologici "Germano Pattaro", VII/2 [apr-giu 1994], pp. 4-6). Molte delle affermazioni di don Bruno, esposte con la consueta eleganza e precisione, mi sono sembrate senz'altro condivisibili; altre invece mi sembrano sollecitare qualche riflessione critica, che vorrei esporre sinteticamente.

Circa l'utilizzazione dei testi agiografici (cfr. § *Rilettura delle "leggende" agiografiche*) don Bruno sostiene che la critica moderna ha contribuito a "distinguere storia da leggenda" e che l'agiologia ne ha suggerito una lettura "come *psycofileis istoriai*, racconti utili all'anima, anzi come testi di teologia popolare". Coglie poi molto opportunamente lo spessore teologico delle narrazioni agiografiche e il rapporto esistente tra queste e la preghiera liturgica. Quindi conclude che le leggende agiografiche "andranno studiate anche come momenti di autocoscienza delle comunità ecclesiali nelle varie fasi delle loro vicende storiche". E forse quest'ultimo aspetto andava maggiormente sviluppato proprio per le conseguenze che esso implica. Spesso infatti il dibattitto storiografico sulle leggende agiografiche si è polarizzato sulla questione dell'autenticità storica di quanto veniva narrato, con due possibili esiti: da un lato si attuava una difesa della storicità degli avvenimenti (estesa molto spesso fino a coprire la stessa lettera del racconto) che comportava anche l'implicito risultato di portare al rifiuto della metodologia storico-critica di analisi e di interpretazione dei documenti. Dall'altro, sotto l'impulso di una critica esercitata in modo non sufficientemente intelligente, si negava lo spessore di documento storico che comunque quelle leggende avevano per il fatto stesso che le comunità ecclesiali per lungo tempo le considerarono come testimonianze di fatti realmente accaduti.

Più problematiche mi sembrano le considerazioni conclusive di don Bruno. Il ricorso alla citazione di Jedin introduce una ambiguità di termini: se la storia della Chiesa fosse effettivamente "l'interpretazione che la Chiesa dà di se stessa" si dovrebbe realmente convenire con Jedin (e anche con le più articolate affermazioni di don Bruno) che «"lo storico della Chiesa non deve soltanto, come ogni storico, avere a cuore la storia, ma (...) anche ha bisogno della fede", perché può capirne il significato ultimo solo alla luce della storia della salvezza». Ma l'ambiguità risiede proprio nel chiamare storia della Chiesa ciò che in realtà è teologia della storia: l'autocomprensione del proprio pellegrinare nella terra degli uomini da parte della Chiesa. Perciò i due livelli ai quali è possibile studiare la storia della Chiesa secondo don Bruno - al primo "come realtà storica e naturale", al secondo "come mistero di salvezza" - sono piuttosto riconducibili a due diverse discipline, ri-

spettivamente alla storia della Chiesa e alla teologia della storia.
Di fronte alle affermazioni di don Bruno che storici dall'impostazione metodologica corretta come Alberigo e Miccoli, che peraltro rifiutano di considerare necessaria la fede per lo studio della storia della Chiesa, "si dimostrano poi nei loro studi dipendenti da visioni teologiche semplicemente diverse da quelle di Jedin"; e che "la ricerca storica, anche la più rigorosa e spassionata, ha evidentemente sempre a che fare con la precomprensione"; osserverei che un conto è avere delle concezioni teologiche, altro conto è farle interferire nel lavoro di ricerca storiografica: il che, diversamente da quanto sostiene don Bruno, a me pare non avvenga nel caso dei due studiosi citati. Inoltre se la storia della Chiesa non è l'autocomprensione del proprio cammino, ma lo studio degli esiti che i modi e i contenuti assunti dalla *sequela Christi* delle comunità ecclesiali e di quanti si richiamano all'annuncio di Gesù Cristo hanno avuto sulla storia delle donne, degli uomini e della società del passato e, in prospettiva, attuali, mi pare che la fede non abbia alcuna rilevanza al fine della conduzione di questo tipo di studi. Anzi, proprio perché la storia della Chiesa è storia che si svolge nella storia degli uomini, e perciò è il rapporto tra Chiesa e società quello che consente di cogliere la portata delle scelte compiute dalle comunità ecclesiali istituite e da quanti si richiamano all'interpretazione cristiana della Bibbia, nessun pericolo viene alla fede da uno studio della storia della Chiesa che faccia ricorso agli strumenti della critica, prescindendo dalle scelte di fede che i singoli studiosi compiono nell'intimo della loro coscienza. La storia della Chiesa non ha infatti la pretesa di definire in senso assoluto cosa sia vero e cosa non lo sia, come troppo spesso si continua a credere soprattutto in ambito cattolico. Essa non ha cioè lo scopo di stabilire la veridicità dell'oggetto della fede, non intende sostituirsi alla responsabilità personale di fronte al *kerygma* (altrettanto si potrebbe dire per la storia delle altre religioni nei confronti del loro rispettivo oggetto di fede), non vuole farsi strumento di propaganda al servizio dell'istituzione ma nemmeno "storia totale" che esaurirebbe ogni spazio ad altri tipi di approccio alla realtà.
La soluzione al rischio di cadere in precomprensioni nello studio della storia della Chiesa non viene esorcizzata tanto dal confronto tra storici che si rifanno a diverse teologie, come sembra prospettare don Bruno, perché la ricerca, che trae senza alcun dubbio stimolo e giovamento dal confronto quanto più ampio possibile tra gli studiosi, non può essere portata avanti per compromessi, né può essere svuotata di senso affermando che i suoi risultati sarebbero comunque frutto di precomprensioni. Piuttosto il riconoscimento che i risultati della ricerca storiografica sulla Chiesa mantengono una condizione di non esaustività della conoscenza, anche per la difficoltà di spingere l'indagine laddove si passa dalle scelte visibili derivate dalla fede all'ambito più segreto della fede stessa, non implica che quanto si è raggiunto attraverso una puntuale interpretazione storico-critica sia trascurabile o inaffidabile. E' perciò la via della ricerca sempre più rigorosa sotto il profilo metodologico l'unica prospettiva che possa consentire uno studio della storia della Chiesa documentato e spassionato, come auspica anche don Bruno.
Da ultimo vorrei osservare che se si accettasse la prospettiva di Jedin le crescenti istanze ecumeniche implicherebbero la considerazione di tutta un'altra serie di interrogativi, non facilmente scioglibili, volti a chiarire quale fede sarebbe necessaria per condurre lo studio della storia della Chiesa: interrogativi che alla luce di quanto ho cercato di precisare mi pare mantengano tutta la loro validità purché li si riferisca non tanto alla storia della Chiesa quanto piuttosto alla teologia della storia. Ma questa, appunto, è proprio un'altra "storia"...

Giovanni Vian

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

CHIESA SOCIETA' E STATO A VENEZIA

MISCELLANEA DI STUDI IN ONORE DI SILVIO TRAMONTIN

Il volume comprende i seguenti contributi:
Scritti di Silvio Tramontin. Saggio bibliografico (1956-1993), a cura di STEFANIA ROSSI MINUTELLI
GHERARDO ORTALLI, *Il procedimento* per gratiam *e gli ambienti ecclesiastici nella Venezia del primo Trecento. Tra amministrazione, politica e carità*
GIORGIO FEDALTO, *Diplomatici veneziani a Istanbul nel Cinquecento. Osservazione su religione e morale*
GAETANO COZZI, *Note su Giovanni Tiepolo, primicerio di San Marco e patriarca di Venezia: l'unità ideale della chiesa veneta*
LILIANA BILLANOVICH, *Intorno al ruolo della 'Casa' nel governo di un vescovo veneziano: dalle lettere di Gregorio Barbarigo ai familiari*
GIOVANNI SCARABELLO, *L'albergo universale dei poveri: una riforma mancata nella Venezia settecentesca*
GIUSEPPE GULLINO, *Jacopo Linussio, Nicolò Tron ed una possibile manovra di politica economica agli inizi della protoindustria veneta*
FRANCESCA CAVAZZANA ROMANELLI, *Un'iconostasi rinnovata per San Marco. Tutela del monumento e uso liturgico nella Venezia del primo Ottocento*
MAURIZIO REBERSCHAK, *Dichiarazioni d'intenti: sindaci e programmi nel dopoguerra a Venezia (1945-1951)*
ANTONIO NIERO, *La nomina di Giovanni Urbani a patriarca di Venezia*
GABRIELE DE ROSA, *Luigi Sturzo nei documenti dell'Office of Strategic Service*

L. BILLANOVICH, F. CAVAZZANA ROMANELLI, G. COZZI, G. DE ROSA, G. FEDALTO, G. GULLINO, A. NIERO, G. ORTALLI, M. REBERSCHAK, S. ROSSI MINUTELLI, G. SCARABELLO, *Chiesa Società e Stato a Venezia. Miscellanea di studi in onore di Silvio Tramontin*, a cura di B. Bertoli, Venezia 1994, pp. 345, L. 35.000

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

WILLIAM L. BARCHAM, GIANNI BERNARDI, BRUNO BERTOLI, GIUSEPPE GULLINO, ANTONIO NIERO, XENIO TOSCANI, SILVIO TRAMONTIN, BOGHOS LEVON ZEKIYAN, *La chiesa di Venezia nel Settecento,* a cura di Bruno Bertoli, Venezia 1993, pp. 287, L.32.000

Un non specialista che si voglia avvicinare al Settecento veneziano che cosa conosce? Se è sincero con se stesso, deve ammettere che conosce ben poco. Sa che nel '700 si sono svolte in Europa importanti guerre di successione, ma non sa bene che cosa ne abbia guadagnato o perso Venezia; anzi, non sa neanche se in qualche modo vi abbia preso parte o le abbia ignorate del tutto. Sa che il conflitto con i Turchi non si arrestava, anzi sa che i Turchi erano diventati pericolosissimi, occupavano ormai tutta la penisola balcanica e alla fine del secolo precedente avevano assediato la stessa Vienna, che per miracolo e per l'abnegazione dei polacchi era stata salvata; sa che Venezia si trovava in difficoltà e che a distanza di pochi anni aveva prima conquistato e poi perso la Morea: ma niente altro. Per quanto riguarda la vita veneziana, sa che il Settecento era l'età della piena fioritura del rococò e delle galanterie e della vita di salotto fatua e lepida; sa degli splendori del patriziato veneziano; sa che in Europa si era diffuso l'Illuminismo: ma a Venezia? era penetrato? aveva avuto un peso? Sa che musicalmente Venezia era all'avanguardia in Europa, sa delle glorie pittoriche e architettoniche del Settecento veneziano. E poi sa che alla fine del secolo erano scoppiate la rivoluzione americana e quella francese; sa della discesa dei soldati del generale Bonaparte e sa molte cose della ingloriosa fine della Repubblica. Ma questa gli appare come qualcosa di inspiegabile: possibile che uno Stato millenario si pieghi come un castello di carta e in un attimo sparisca dall'esistenza senza lasciare tracce? Possibile che la sua civiltà sia stata cancellata d'un tratto, senza una resistenza, senza dare qualcosa ai vincitori, come per esempio aveva fatto Roma con i barbari?

Il libro curato da Bruno Bertoli sulla chiesa di Venezia nel Settecento integra questo quadro con elementi che permettono di vedere più a fondo, più da vicino e da altri punti di osservazione la realtà veneziana. Più a fondo: perché nel quadro dianzi tracciato c'era Venezia ma non c'erano i veneziani; c'erano i grandi avvenimenti ma non la vita quotidiana. Invece nel volume questo sfondo, che è poi l'*humus* su cui si regge tutto il resto, gioca un ruolo spesso di primo piano. Quando si parla di pietà popolare, di confraternite, di pubblicazioni devozionali (cfr. soprattutto la seconda parte del saggio di Antonio Niero, ma anche quanto dice Silvio Tramontin sulle diocesi di Caorle e Torcello, che vengono seguite dalla loro nascita alla soppressione) il protagonista, direttamente o nella veste di destinatario, è il popolo minuto, silenzioso, ignorato dalla grande storia, e che solo in pochi avvenimenti di grande risonanza attira l'attenzione su di sé, anche se viceversa è presente ogni giorno con la sua operosità, con piccole manifestazioni ripetute che non fanno notizia ma danno senso alla giornata. Da questa presenza, che avvertiamo in più di uno dei saggi contenuti nel volume, traiamo una conferma, più documentata di quanto già si supponeva: che la ventata di razionalismo e di libero pensiero che stava caratterizzando la cultura europea con idee nuove e sovvertitrici, non è penetrata e non ha fatto presa nel popolo veneziano. I valori tradizionali che lo hanno accompagnato per secoli non sono stati scossi: i "lumi" della ragione non hanno offuscato e incrinato la devozione popolare, che anzi qualche segnale ci fa supporre più robusta che nel secolo precedente. Agli inizi del '700, come ci informa Niero attingendo da Infelise, il 57% della produzione editoriale veneziana è dedicato a edizioni religiose popolari; nel 1732 esistono ben 290 scuole piccole, e - nonostante il divieto del Senato - per tutto il secolo si moltiplicano le compagnie attorno ai *capitelli*. E dimensioni largamente popolari acquistano nel '700 il culto mariano, quello del Sacro Cuore, quello della Buona Morte.

Una conferma in più ci viene anche dall'opera dei patriarchi veneziani, per avere un'idea della quale il saggio di Bertoli offre spunti suggestivi. Un'opera, anche questa dei patriarchi, si può dire ignorata nelle grandi storie di Venezia. I patriarchi di Venezia: chi erano costoro? eppure, era doveroso attirare l'attenzione sulle persone che, almeno per l'ufficio ricoperto, erano gli esponenti più rappresentativi della Chiesa veneziana; e questa indagine, rivolta a un gradino più alto che non quello popolare di cui si parlava prima, permette anche di seguire più da vicino l'impatto tra le idee nuove e quelle consegnate dalla tradizione: impatto che una sapiente censura poteva risparmiare, ed aveva risparmiato, al popolo minuto, ma che più in alto non poteva non verificarsi, e doveva verificarsi anche per dare ragione della posizione che ufficialmente si assumeva. Nell'opera dei patriarchi noi avvertiamo la preoccupazione che nel clero, nei fedeli, nelle istituzioni non venisse perso il tesoro che la fede aveva costruito e tramandato. Era una perdita che poteva avvenire a piccoli gradi, insensibilmente e quindi più insidiosamente perché inavvertita o quasi: e noi vediamo i patriarchi attenti proprio a queste che potremmo chiamare sfumature, ma che sfumature non sono, richiamando continuamente l'attenzione dei sacerdoti (sulla cui condotta e sulla cui formazione, attraverso i due seminarî, le scuole sestierali, le biblioteche riservate, si possono trovare nel saggio di Bertoli molte informazioni) e dei fedeli all'osservanza piena di quanto la religione esige. Erano consapevoli i patriarchi del pericolo incombente? Certamente sì. Ci basti pensare al fiero atteggiamento assunto dal patriarca Giovanelli di fronte alla neo-insediata Municipalità: egli le giura bensì fedeltà, ma "a condizione che vengano rispettati religione, riti, disciplina ecclesiastica, conciliabili con la democrazia"; ed invita il popolo ad obbedi-

re (non indiscriminatamente ad ogni imposizione ma) "alle giuste leggi" della società.

A proposito di idee nuove, per restare in ambito ecclesiastico bisogna citare la decisione di ridurre l'eccessivo numero di festività religiose, che appariva andare a detrimento sia dell'economia delle famiglie povere, sia della religiosità stessa, dato che le feste, più che venire santificate, erano spesso occasione di ozio e sregolatezze: ne parla il saggio di Gianni Bernardi, nel quale si trovano lumeggiate anche le interessanti figure del domenicano Daniele Concina, del benedettino giansenista Giuseppe Maria Pujati e, attraverso esse, le dispute sulle nuove forme di religiosità, ad esempio la *Via Crucis* e il Sacro Cuore. Entrando invece in ambito statale, ecco la Deputazione *ad pias causas* che, sulla falsariga di quanto proposto e attuato in Francia da Loménie de Brienne, porterà nel giro di trent'anni al dimezzamento del numero dei monaci e dei frati in città, anticipando - anche se non con mentalità anticlericale, ma entro l'ambito giurisdizionalista e prevalentemente per motivi economici, come ipotizza Giuseppe Gullino - la sistematica opera di secolarizzazione e di distruzione delle memorie religiose condotta sotto regìa francese dopo la caduta della Repubblica.

Si entra così nel campo dell'organizzazione della Chiesa locale, la cui consistenza quantitativa in termini di ordinazioni sacerdotali, ma anche di effettivi organici, è indagata da Xenio Toscani in un saggio per molti aspetti esemplare, nel quale i molti dati numerici ricavati dalle fonti e le loro elaborazioni statistiche sono accompagnati da calibrate riflessioni metodologiche, che delimitano la portata dei materiali offerti e suggeriscono cautela di fronte all'impulso di trarre conclusioni certe e definitive. Qualche dato riassuntivo: le ordinazioni al clero secolare - 60 nel 1690 -, scendono fino a 15 nel 1720, per poi risalire bruscamente fino a 89 nel 1736, rimanere a questa quota per un ventennio, e poi dimezzarsi nel ventennio successivo. Parallelamente il clero, ammontante - secondo una stima presunta - a 1310 unità nel 1730, sale a effettivi 2047 membri nel 1770, riducendosi però a 1678 nell'anno di inizio della rivoluzione francese. Questi dati, già da soli indicativi di una realtà in movimento, acquistano maggior significato se rapportati al numero degli abitanti di Venezia, e all'andamento delle ordinazioni in altre città, e comunque richiedono di essere interpretati: elementi tutti presenti nel saggio di Toscani.

Parlando del clero veneziano del '700, il pensiero corre anche, naturalmente, ai padri mechitaristi di San Lazzaro, dei quali Boghos Levon Zekiyan ci fa un quadro che parte dalle prime relazioni intrattenute dai veneziani con gli armeni, per soffermarsi poi sul loro insediamento a Venezia in seguito all'occupazione turca della Morea, sulle loro attività, in particolare quella tipografica, e sul loro fondatore Mechitar.

Nel volume si può trovare anche qualche accenno alla storia politica, come quando si parla del nuovo rapporto di distensione con l'Austria (testimoniato dal culto di san Giovanni Nepomuceno), e con la Chiesa (ravvisabile nell'ossequio in vario modo manifestato da Venezia verso la Santa Casa di Loreto): di entrambi questi aspetti parla Niero, anticipando un argomento trattato più diffusamente da William Barcham alla conclusione del libro. Nel suo denso saggio, Barcham ci fa vedere la graduale sostituzione a Venezia del culto marciano con quello mariano e le forti radici popolari di quest'ultimo, sia negli aspetti da esso assunti nel corso del '700 (Madonna del Rosario, Scapolare, Santa Casa), sia con il favore accordato dalle Confraternite all'Immacolata Concezione, che troviamo espresso dal Tiepolo con il manto bianco della Madonna ai Carmini. Proprio per questi rapporti con il vissuto del popolo veneziano, la componente religiosa del Tiepolo non può essere considerata "retorica anacronistica", come per forza d'inerzia era d'uso fare: la può ritenere tale solo chi - uniformandosi ad una sbrigativa semplificazione - identifica il Settecento con il razionalismo illuminista, dimenticando la molto più complessa realtà di un secolo nel quale sono apparsi fuori d'Italia, per esempio, quei monumenti di musica religiosa che sono la *Passione secondo San Matteo* di Bach, o il *Messiah* di Handel, e nel quale a Venezia è viva quella religiosità popolare che costituisce uno degli elementi portanti del libro e il punto di partenza della nostra esposizione.
La conclusione - problematica tuttavia, e aperta a tutti gli sviluppi - forse la esprime Bertoli stesso. Su tutta questa religiosità si è abbattuta l'ondata rivoluzionaria. E' stata una distruzione? All'opposto: per Bertoli si tratta dell'inizio, "autentico ma appena avviato, di un'epoca nuova" (p. 19); si tratta dell'inaugurazione di un capitolo nuovo (p. 70).

Franco Tonon

ECUMENISMO

CONOSCERE I COPTI: IL CRISTIANESIMO IN EGITTO

Nel panorama delle iniziative culturali e teologiche, che stanno fiorendo durante l'Anno Marciano, non poteva mancare la proposta di un tema di interesse ecumenico.
Fin dai primi secoli dell'era cristiana, all'evangelizzatore e martire san Marco si sono richiamate Chiese, le quali tuttora riconoscono le proprie origini nell'attività apostolica del discepolo di Pietro. Attraverso tradizioni, peraltro diverse, questa memoria è custodita specialmente ad Alessandria e a Venezia, intese come centri del cristianesimo diffuso e trasmesso nelle rispettive regioni o territori circostanti.
Le due città sembrano quindi apparentate da un singolare rapporto. Sarebbe interessante verificare se e come esso è stato interpretato lungo le rispettive vicende storiche e ci sarebbe motivo per chiedersi quale può essere il suo attuale significato. Ma dinanzi al fatto che i cristiani egiziani - denominati abitualmente "copti" - per noi risultino dei "fratelli sconosciuti" e tali rimangano persino quando vengono a stabilirsi nel nostro paese a seguito del flusso di immigrazione, dobbiamo preoccuparci anzitutto di conoscere meglio la tradizione ecclesiale di cui sono portatori e nella quale si radica e si alimenta la loro fede.
A tale proposito il settore ecumenismo del Centro Pattaro propone un corso da svolgere in quattro incontri settimanali tra novembre e dicembre con il concorso prezioso di relatori qualificati. In attesa di rendere definitivo il calendario, il programma può essere sommariamente delineato come segue:
1) In apertura, attraverso una panoramica storica verrà descritto l'espandersi del cristianesimo in Egitto, evidenziando gli apporti di quella feconda attività teologica, espressa da notevoli figure nell'epoca patristica, che ha avuto ad Alessandria il suo laboratorio e il suo epicentro.
2) Un'attenzione speciale verrà quindi dedicata alla "genialità" della chiesa d'Egitto, riassumibile in due fattori: il monachesimo, che qui è nato, ha trovato le sue forme fondamentali e si è notevolmente sviluppato, e la liturgia come alveo della tradizione.
3) La storia, ove spesso si constatano dolorosamente le divisioni tra le chiese, verrà riletta nella prospettiva della "riconciliazione della memoria" tra cattolici e copti ortodossi, a partire dalle difficoltà sorte con la formula di Calcedonia fino ad oggi.
4) In conclusionè verrà presentata la situazione attuale della Chiesa copto-ortodossa in Egitto. Ne osserveremo il dinamismo di rinnovamento, la problematica convivenza con la maggioranza musulmana ed infine il fenomeno crescente della diaspora nell'occidente secolarizzato.
E' inevitabile che un simile itinerario lasci in secondo piano qualche aspetto, come ad esempio lo sviluppo della cultura copta a partire dalla conquista musulmana nonché il ruolo dei copti nella storia contemporanea dell'Egitto. Il corso si propone come introduzione essenziale, grazie alla quale avviare alla conoscenza di una realtà viva e originale nel contesto delle chiese orientali, accostare un'esperienza istruttiva della fede vissuta in ambiente a maggioranza islamica e scoprire un patrimonio spirituale che conosce significative espressioni fino ai nostri giorni.

Natalino Bonazza

TEOLOGIA

LE RAGIONI DELLA FEDE

Nell'anno in cui il Patriarca invita la diocesi a riflettere sul "Credo", il Centro Pattaro orienta la propria attività didattica in campo teologico al tema della fede, proponendo due riflessioni.
La prima si svolgerà tra i mesi di ottobre e novembre: si tratta di un corso di teologia fondamentale che comprenderà sette incontri. La seconda, a gennaio, si limiterà a tre incontri dedicati alle professioni fondamentali del Credo apostolico (Credo in un solo Dio; in un solo Signore Gesù Cristo; nello Spirito Santo, la Chiesa e il mondo che verrà). Mentre il secondo corso avrà un carattere pastorale, il primo affronterà uno di quei temi inquietanti con i quali conviviamo, ma che raramente ci permettiamo di discutere. E' il tema della paura di credere e di proporre la nostra fede.
La teologia fondamentale, infatti, pone apertamente il problema: perché credo? C'è un senso nella fede? o, nella versione apologetica, posso parlare della fede ai non credenti, con le mie parole e la mia ragione di uomo?
Queste sono le domande che ci porremo durante il corso. Parleremo di che cosa significhi credere, del rapporto tra fede e ragione, di esistenza di Dio, di che cosa significhi fede trinitaria. Parleremo infine delle fonti del nostro credo: la rivelazione, l'incarnazione, la Chiesa. Sarà un po' come mettersi davanti a un non credente e cercare di spiegare che cos'è e da dove viene la nostra fede.
Ma ha un senso porre ancora oggi questi problemi? Spiegare che "è ragionevole credere" è stato un impegno importante della riflessione teologica soprattutto di fronte all'affermarsi della ragione critico-scientifica. Per rendere accettabile la fede, allora, occorreva verificarne la compatibilità con la ragione; o meglio, occorreva affermare la validità della fede utilizzando gli stessi canoni e procedure conoscitive proposte dalla razionalità positivista. Non che questo sostituisse la fede, beninteso. Ma i presupposti dalla fede dovevano essere accettabili. E non rispetto a una generica ragione umana, bensì rispetto a quel particolare modello conoscitivo affermatosi con la rivoluzione scientifica e tecnologica. Si doveva portare l'uomo alle soglie della fede, per poi lasciar fare allo Spirito. Ma l'uomo doveva fare la sua parte.
Ora si può sorridere di fronte all'ingenuità di quella pretesa, sui cui schemi, peraltro, è stata costruita l'educazione religiosa e la sensibilità missionaria di molti di noi. In pochi anni quello che appariva come il percorso normale dell'accostamento alla fede - superare prima gli ostacoli umani, quindi affidarsi a Dio - sembra terribilmente datato.

Due sono le linee di revisione. L'una consiste nell'abbandonare ogni tentativo di far colloquiare la ragione umana con quella divina. Sondare i pensieri di Dio è impossibile. Il divario tra la creatura imperfetta e quella perfetta è tale che solo per la gratuita e insondabile azione di Dio l'uomo può, dalle tenebre in cui vive, vedere la luce. Si dice allora: non si può parlare della fede al di fuori della fede. Il colloquio interiore del credente deve accettare questa frattura incolmabile, accettare la nullità delle proprie ragioni per mettersi totalmente nelle mani di Dio. E, allo stesso modo, anche il colloquio con i non credenti non può avere alcuna pretesa di avvicinare ciò che, senza la grazia, è irrimediabilmente distante. Il cristiano operi per il fratello, ma la salvezza del fratello è totalmente nelle mani dello Spirito di Dio, che soffia dove vuole.

C'è chi, d'altra parte, non accetta questo contrasto insanabile tra uomo e Dio, tra la creatura e il creatore. L'uomo non può comprendere le ragioni di Dio, ma è pur sempre fatto a sua immagine. Il problema del modello apologetico formatosi in epoca positivista è l'aver assolutizzato - in risposta agli atteggiamenti scientisti - un aspetto della ragione umana, un modello conoscitivo che, seppur potente, non ha molto a che vedere con la complessità delle ragioni che l'uomo dà alle proprie azioni e ai propri affetti. Anche per l'uomo è dunque legittimo parlare di fede: interrogarla, provocarla e parlarne con chi non crede. Purché, nel porsi le domande, nel provocare Dio - il Dio che si è rivelato e si è incarnato - l'uomo sia coinvolto con tutto il suo essere, con le sue angoscie, i dolori, i rapimenti estetici, gli affetti.

Forse il vecchio metodo dell'apologetica, quel tentativo di portare alle soglie della fede, acquista così un nuovo significato e si perdono un po' dei tratti caricaturali dell'apologetica pre-conciliare. In fondo, si vuole dire, l'uomo deve fare la sua parte per intero, interrogando seriamente le proprie ragioni, demolendo le certezze, mettendo in luce le proprie debolezze. Forse, più che scoprire le ragioni di Dio, scopriremmo che senza un soccorso saremmo perduti. Forse, una riflessione sui fondamenti della fede dovrebbe, oggi, concludersi non con una glorificazione apologetica, ma semplicemente con una invocazione.

Di fronte all'invito del Patriarca a riflettere sul credo, il corso di teologia fondamentale del Centro Pattaro intende dunque ripercorrere i temi ora brevemente accennati. Si vuole riprendere lo sviluppo tradizionale degli argomenti della teologia fondamentale e comprenderne il senso per la nostra vita quotidiana. Per noi, per la crescita della nostra fede. Ma anche per aprire un discorso di fede con gli altri. Ci sembra una novità importante in un momento in cui sembra che i cristiani intendano, per affermare la propria identità, ricominciare ad aver voce su tutto, tranne che sul dono più prezioso e sulla ragione stessa del loro chiamarsi cristiani.

Enrico Zaninotto

LE RAGIONI DELLA FEDE

CORSO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE

giovedì 13 ottobre,
Opinione, fiducia, certezza:
i diversi gradi della fede
Romeo Cavedo

giovedì 20 ottobre,
Ragioni serie
per giungere alla fede
Pietro Fietta

giovedì 27 ottobre,
Pensare all'esistenza di Dio oggi
Marco Da Ponte

giovedì 3 novembre,
Trascendenza e storicità:
la verità trinitaria di Dio
Giovanni Trabucco

giovedì 10 novembre,
La rivelazione di Dio
nella vita storica di Gesù
Gianni Colzani

giovedì 17 novembre
Il Verbo si è fatto carne:
Gesù pienezza della rivelazione
Alberto Franzini

giovedì 24 novembre
Il senso della Chiesa
nell'esperienza di fede
Pietro Fietta

Le lezioni si terranno presso la sede del Centro
alle ore 18.00

PER UN ECUMENISMO DEI POPOLI

Verso la Pentecoste dei popoli era il titolo della XXXII Sessione di formazione ecumenica svoltasi al Passo della Mendola per iniziativa del Segretariato Attività Ecumeniche, il movimento laico ed interconfessionale fondato da Maria Vingiani. Circa 500 i partecipanti, provenienti dalle diverse regioni italiane; ampia la partecipazione dei cattolici (tra gli altri, 3 vescovi, 44 preti, 3 diaconi e 24 suore), ma significative anche le presenze evangeliche (30 tra valdesi, metodisti, battisti, avventisti, luterani, fratelli apostolici; tra di essi anche 15 pastori), ortodosse (16 tra greci, russi, romeni, tra cui 4 preti), ebraiche (13 tra cui un rabbino), musulmane (2), indù (4) e buddiste (2). Una segnalazione particolare per alcune presenze non legate alla realtà italiana come l'Archimandrita Platon Igumnov (Segretario dell'Accademia Ecclesiastica di Zagorsk a Mosca), Aleko Dhima (segretario generale della Chiesa ortodossa autocefala d'Albania), il pastore riformato Lukas Vischer (per anni direttore di "Fede e Costituzione", la commissione teologica del Consiglio Ecumenico delle Chiese), padre Sonoda (giapponese, impegnato nel dialogo cristiano-buddhista), ad esprimere l'esigenza di un ecumenismo a dimensione planetaria.

Presente nella memoria di tutti anche il pastore Glenn G. Williams, mancato nel marzo scorso, di cui Maria Vingiani, aprendo i lavori della Sessione, ha ricordato con affetto il prezioso contributo al cammino ecumenico, ed in particolare al SAE.

Più che riportare una cronaca dei lavori - che non potrebbe che essere incompleta, vista la ricchezza e la densità degli apporti - vorremmo mettere in evidenza soprattutto quanto è emerso a proposito del dialogo interreligioso, vero *leit motiv* dell'intero convegno, svolto nell'ottica dell'universalità del soffio dello Spirito. In questo senso mons. Luigi Sartori, illustrando le prospettive della Sessione, ha invitato ad un esodo da noi stessi, elevandoci per avere una visione universale, ma anche penetrando in profondità nell'altro, partendo non da noi stessi ma proprio dall'identità dell'altro.

Analogamente il pastore valdese Paolo Ricca, nella sua meditazione, ha evidenziato che Pentecoste significa in primo luogo il dono di una parola nuova, di un linguaggio che apre la bocca anche ai muti, per un'esperienza comune di libertà e di amore che non annulla lingue e culture particolari, ma al contrario le valorizza. Non a caso la Pentecoste potrebbe darsi oggi come festa comune ad ebrei e cristiani, come stimolo a partecipare con coraggio allà festa di chi pure ci è altro, diverso da noi.

In questo senso va ricordata in particolare la tavola rotonda sul rapporto tra dialogo ecumenico e dialogo interreligioso - quasi nucleo centrale della Sessione - caratterizzata dai contributi incisivi e stimolanti di mons. Sartori, dell'ortodosso rumeno p. Traian Valdman e del pastore Ricca. Potremmo assumere come punto di partenza proprio quest'ultimo intervento ed in particolare la sua sottolineatura della tensione tra la valorizzazione del cristocentrismo - quasi nocciolo fondante dell'ecumenismo - e le gravi difficoltà che esso pone nel confronto tra fedi diverse. Il dialogo viene cioè a trovarsi qui confrontato con una situazione completamente nuova (discontinuità di contenuti nella continuità del metodo), che esige un ripensamento delle stesse categorie teologiche - senza per questo rendere meno problematiche quelle posizioni che esigono, per il dialogo interreligioso, la messa tra parentesi di ogni contenuto teologico, per ridurre il confronto al piano etico.

Mons. Sartori ha messo invece in evidenza due approcci - pienamente teologici - cui tradizionalmente si rifanno i cristiani nel loro approccio alle altre fedi: da un lato, soprattutto da parte protestante, si sottolinea il libero soffio dello Spirito; dall'altra i cattolici preferiscono di solito riferirsi ai "semi del Verbo", presenti all'interno delle diverse fedi e culture come elementi in tensione verso un futuro di amore e verità. In entrambi, tuttavia, è presente la percezione chiara che le chiese non possono più sentirsi universo in sé completo, ma sono chiamate, di fronte alle altre fedi, a riconoscersi frammento, in un dialogo in cui a ciascuno è offerto di attingere il segreto profondo dell'altro, trascendendosi per fare storia assieme. Nella loro realtà profonda, del resto, le religioni sono chiamate (tutte) a svelare l'amore e la compassione di Dio, autentico e profondo nocciolo di ogni esperienza di fede.

Padre Valdman ha sottolineato che l'elemento chiave per il procedere del dialogo non può che essere la piena valorizzazione dell'unicità di Dio, che è Dio di tutti i popoli, non solo il "nostro" Dio. E' così possibile ripensare anche la problematica affermazione *extra Ecclesiam nulla salus*, orientandosi a viverla come "nessuna salvezza se non là dove soffia lo Spirito", nell'apertura di un orizzonte dinamico in cui è possibile valorizzare e raccogliere tutto quanto è utile alla crescita spirituale, anche al di fuori della comunità cristiana. Non a caso in diversi monasteri ortodossi della Romania, accanto alle icone dei santi son presenti rappresentazioni di profeti del Primo Testamento e di filosofi "pagani", ad indicare che anche attraverso il loro superiore insegnamento Dio ha detto qualcosa all'umanità.

Attorno a questo nucleo si potrebbero disporre i numerosi altri interventi offerti ai partecipanti dai diversi relatori, a partire da quello - innovativo e coinvolgente - di suor M. De Giorgi, missionaria saveriana, sulla sua esperienza di dialogo col buddhismo zen, vissuta in un santuario giapponese come profonda condivisione di esperienze spirituali, che rifiuta ogni sincretismo, ma nasce invece dalla reciproca testimonianza della propria fede vissuta in radicalità. In questo percorso trova senso la scoperta di una verità che non può essere se non misericordiosa, nel segno del Buddha Amida, che rifiuta di entrare nel Nirvana finché ogni creatura non possa entrarvi con lui. Anche la presenza - per la prima volta al SAE - di un gruppo di studio, guidato dal prof. Venturini, interamente dedicato al confronto col "Buddhismo, via di liberazione" testimonia di un'attenzione ampia e dialogica anche nei confronti di forme religiose che - tradizionalmente legate al mondo orientale - trovano però sempre più spazio anche in Europa. Pur nella coscienza di una differenza forte rispetto alla tradizione cristiana, i partecipanti al gruppo hanno potuto riconoscere nella via buddhista una significativa

istanza di liberazione declinata nel segno della misericordia: la testimonianza di p. Sonoda ha indicato anche la possibilità di sperimentare la meditazione buddhista come arricchimento dell'esperienza spirituale cristiana.
Come ogni anno, poi, un'attenzione tutta particolare è stata dedicata al dialogo ebraico - cristiano, un ambito certamente aperto al di là dell'ecumene cristiana, ma pure irriducibile alla categoria troppo generale di interreligioso, nella presa di coscienza di un'alterità segnata da un legame insolubile. Da ricordare in questo senso la splendida meditazione del prof. Piero Stefani a partire dal testo di Is 19, 18-25, "Benedetto l'Egitto... l'Assiria... Israele... tutti e tre saranno una benedizione in mezzo alla terra". E' il tentativo di cogliere la relazione tra Israele e i popoli in un orizzonte escatologico, che ridisegna le relazioni tra Dio, il suo popolo e le nazioni, chiamando ognuno - nella sua specificità - a diventare altro, in una prossimità che non annulla le differenze.
Nello stesso senso le indicazioni di p. Tecle Vetrali (preside dell'Istituto Ecumenico S. Bernardino), con una lettura del testo di Ap 21 che scopre nella Gerusalemme escatologica una città aperta, capace di offrire doni, ma anche di accogliere tutti coloro che vengono portando le proprie ricchezze e specificità. E, d'altra parte, la relazione del rabbino Elia Kopciovski, con la sua forte sottolineatura dell'universalismo e del rispetto dell'ebraismo per tutti i "giusti", a qualunque popolo essi appartengano.
Si ha insomma l'impressione che mai come in questa Sessione - che pure conclude il ciclo trinitario, definendo un ambito di per sé strettamente interno all'ecumene cristiana - il SAE abbia individuato spazi e prospettive per un dialogo a livello planetario, in cui il confronto tra le diverse confessioni cristiane diviene punto di partenza per un incontro più ampio, nel quale ognuno è accolto nel pieno rispetto della sua identità. E questo è forse, già di per sé, dono di Pentecoste.

Simone Morandini

SCUOLA BIBLICA DIOCESANA

IL PROGRAMMA PER L'ANNO 1994-95: GEREMIA

La Scuola Biblica legge Geremia in comunione con la chiesa veneziana che celebra un anno della fede alla luce della testimonianza evangelica di Marco.
Oltre alla consueta analisi del testo e alla condivisione spirituale del dramma, storicamente vissuto dal profeta, della distruzione del regno e della caduta di Gerusalemme, la riflessione di quest'anno scorge in Geremia un modello di fede.
Vede in lui il profeta chiamato a ubbidire alla volontà di Dio, la quale si manifestava come severo giudizio, che era necessario accettare per aprire la speranza a una nuova e più sicura prospettiva di salvezza. Quel "dover molto soffrire" che Gesù dichiara essere predetto per lui dalle Scritture sembra coincidere in modo sorprendente con la passione di Geremia, la quale può essere interpretata come una prefigurazione del mistero della Croce.
Geremia è uomo di fede, in primo luogo, perché accetta come giusto e inevitabile il giudizio contro le secolari colpe del popolo, a differenza di molti suoi contemporanei incapaci di comprendere la gravità del peccato. Egli comprende che l'uomo vecchio, il popolo vecchio, la storia vecchia devono morire per poter essere ricreati da Dio.
Egli crede, nella concretezza della vita, che solo Dio è nel giusto e lo è anche quando castiga il peccato.
Come dimostrano le "confessioni", nelle quali egli sembra manifestare una sua crisi interiore, egli ha dovuto imparare a "rinnegare se stesso" per adeguarsi, lui per primo come profeta, al giudizio di Dio. La sua vita è presentata nel libro come una via dolorosa, nella quale quasi tutti lo abbandonano ed egli stesso deve imporsi di rimanere fedele al piano di Dio. La fede non è stata in lui adesione teorica, ma fedeltà sofferta, conversione continua.
Solo questa convinta accettazione del no di Dio al peccato, gli ha permesso di sperare in una salvezza sicura, perché fondata sul rinnovamento del cuore operato da Dio stesso. Probabilmente la nuova alleanza di cui parlano i resoconti dell'ultima cena di Gesù fa riferimento alle parole di Geremia in 31,31. La sua fede si è spinta fino a pensare che solo un abbandono totale alla sovranità di Dio può dare all'uomo una speranza non illusoria di poter rimanere nella storia fedele a lui.
La storia e le parole di Geremia sono quelle di un uomo che ha accettato Dio in tutto e tutto da Dio, anche se questo comportava molto soffrire e anche quando sembrava contrario a ciò che l'uomo spontaneamente è tentato di pensare dell'agire di Dio.
Il primato della Croce che caratterizzerà Marco sembra anticipato in Geremia. Lo studio del suo libro ci condurrà alle soglie della fede che è richiesta anche a noi.

Come ogni anno, l'inizio dei seminari di lettura continua sarà preceduto da tre conferenze introduttive sul tema:

GEREMIA,
PROFETA DEL GIUDIZIO E DELLA SALVEZZA

Lunedì 3 ottobre
Il giudizio di Dio
R. Cavedo
La decisione storica di sottomettersi a Babilonia perché la storia del peccato deve terminare. Il peccato conduce solo alla morte.

Martedì 4 ottobre
Le confessioni del profeta
R. De Zan
Il profeta vive il no di Dio alla storia nella sua persona e anticipa la richiesta della conversione evangelica.

Mercoledì 5 ottobre
La nuova alleanza
G. Ravasi
Il dono del cuore nuovo, profezia della morte al peccato per la risurrezione a vita nuova.

Le conferenze si terranno a Venezia presso la Scuola Grande S.Teodoro (Campo San Salvador) alle ore 18.

Per avere ulteriori informazioni su questo o sugli altri corsi attivati, e/o per l'iscrizione ai corsi stessi, ci si può rivolgere alla Scuola Biblica Diocesana dal lunedì al venerdì, ore 10-12.30, tel. 041/2702460

CORSO DI AGGIORNAMENTO PER INSEGNANTI

IL CANTICO DEI CANTICI E LA POESIA D'AMORE

Dal 17 al 19 novembre, a Brescia, si terrà un corso nazionale di aggiornamento per insegnanti delle scuole medie superiori, organizzato dal "Comitato Bibbia Cultura Scuola" cui aderiscono le seguenti associazioni: Comitato Bibbia Cultura Scuola; Amicizia Ebraico Cristiana di Firenze; ANIR, Associazione nazionale insegnanti di religione; BIBBIA APERTA, Associazione di cultura biblica di Padova; BIBLIA, associazione laica di cultura biblica; CISEC, Centro Interdipartimentale di Studi sull'Ebraismo e sul Cristianesimo Antico; AsPIR, Associazione Professionale Insegnanti di Religione; "Confronti", mensile di fede, politica, vita quotidiana; Fondazione Serughetti "La Porta", centro studi e documentazione, Bergamo; "Il Foglio", mensile dei cristiani torinesi; Nuova Corsia dei Servi, Milano; QOL, Rivista biblica ed ecumenica, Novellara; SeFeR, studi, fatti, ricerche.
Autorizzato dal Ministero della Pubblica Istruzione, il corso è proposto a tutti gli insegnanti, ma particolarmente a quelli di materie letterarie e artistiche. Il tema è il Cantico dei Cantici, uno dei grandi testi della letterartura oltre che della tradizione religiosa. Un testo che ha attraversato la cultura occidentale, dalla letteratura all'arte alla musica, e rimane modello mirabile, letterale e simbolico, della poesia d'amore. La novtà di questo corso sarà un approccio largamente interdisciplinare a un libro che normalmente viene letto soltanto in ambito religioso.

L'obiettivo di questi corsi di aggiornamento - quello di Brescia sarà il quarto - è di colmare una lacuna, ben riflessa dalla domanda di Umberto Eco: "Perché i nostri ragazzi devono sapere tutto degli dei di Omero e pochissimo di Mosè? Perché devono conoscere la Divina Commedia e non il Cantico dei Cantici?"

I docenti sono professori di scuole medie superiori (Piero Stefani, Brunetto Salvarani), studiosi di Bibbia ebrei, cattolici e protestanti (Paolo De Benedetti, Amos Luzzatto, Romeo Cavedo, Daniele Garrone), docenti di materie artistiche (Eugenio Costa, M. Elena Notari) e letterarie (Erminia Maccola, Gianluigi Prato, Paolo Carrara, Carlo Ossola).

PROGRAMMA DEL CORSO

Giovedì 17 novembre
9.30 *Presentazione del corso* (Piero Stefani)
Lettura del Cantico (Franco Giacobini e Angela Goodwin)
10.30 Esegesi e commento del testo (Paolo De Benedetti)
12.00 Dibattito generale
13.00 Pranzo
14.00 Visita alla Biblioteca Queriniana
15.00 *Canonizzazione e allegorizzazione del Cantico nell'ebraismo e nel cristianesimo: confronto a due voci* (Amos Luzzatto, Romeo Cavedo)
17.00 *Traduzioni interpretanti del Cantico* (Daniele Garrone)
17.45 Lavori di gruppo per formulare domande.
18.30 Seduta assembleare per le risposte.
20.00 Cena
21.30 Visita guidata alle piazze del centro di Brescia.

Venerdì 18 novembre
9.00 *La poesia d'amore nella letterartura dell'Oriente Antico* (Gianluigi Prato)
10.00 *La poesia d'amore in età ellenistica* (Paolo Carrara)
11.30 *Cantico e poesia d'amore nell'occidente* (Carlo Ossola)
13.00 Pranzo
14.00 Visita alla Pinacoteca di Brescia
15.00 *Ipotesi di un lavoro didattico sul Cantico* (Brunetto Salvarani)
16.00 Lavoro di gruppo per confrontare le esperienze eventualmente svolte e verificare le ipotesi proposte dalla relazione.
18.30 Seduta assembleare.
20.00 Cena
21.30 *Il Cantico nella musica* (con audizione) (Eugenio Costa)

Sabato 19 novembre
9.00 *Il Cantico nella storia dell'arte* (con diapositive) (Maria Elena Notari)
10.00 *Sessualità, "eterno femminino" e mistica nelle letture del Cantico* (Erminia Maccola)
11.30 Dibattito generale e conclusioni
12.30 Pranzo

Chi fosse interessato e desiderasse maggiori informazioni, può rivolgersi alla segreteria del corso c/o BIBLIA, Via A. da Settimello 129, 50040 Settimello FI, tel. 055/8825055.

In occasione dell'apertura del nuovo anno accademico dell'Isituto di Studi ecumenici "San Bernardino",giovedì 6 ottobre, alle ore 15.30, dopo una breve relazione del Preside, p. Tecle Veltrali, sull'attuale situazione dell'Isituto
il prof. VLADIMIR FEDOROV
dell'Accademia Teologica Ortodossa di S. Pietroburgo - Russia
terrà la prolusione sul tema: **Che cosa significa «ecumenismo» in Russia, oggi**
L'incontro si terrà nella Biblioteca dell'Istituto (S. Francesco della Vigna, Castello 2786, Venezia)

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno VII, n. 3
luglio-settembre 1994
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

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

SOMMARIO

"RICEVETE LO SPIRITO SANTO":
LO SPIRITO SANTO
NELLA TRADIZIONE BIBLICA
Romeo Cavedo — *Pag. 1*

ILMONACO, IL LADRO
IL CAMMELLO
Paolo Bettiolo — *Pag. 4*

LA FIGURA DI SAUL
E L'ORIGINE DELLA MONARCHIA
IN ISRAELE
Ezio Nemo — *Pag. 5*

LETTORI A COLLOQUIO — *Pag. 7*

DALLA BIBLIOTECA
NOVITÀ IN BIBLIOTECA — *Pag. 9*

VITA DEL CENTRO
TEOLOGIA
ECUMENISMO — *Pag. 11*

NOTIZIE — *Pag. 13*

RICORDO DI DON GERMANO

nell'VIII anniversario della morte

Martedì 27 settembre, alle ore 18.30, nella chiesa di San Maurizio,
ci raccoglieremo intorno alla Parola di Dio
per meditarla e pregarla, nel ricordo vivo e forte di don Germano,
di cui ricorre l'ottavo anniversario della morte.

Con noi ci sarà il pastore Paolo Ricca
che terrà la meditazione intorno ai seguenti testi:
Zc 9, 9-12.16; Eb 12, 1-3; Mt 5, 1-12.

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA