

# 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. 4 - Ottobre-Dicembre 2000 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

NATALE: DIO CHE VIENE



METTE IN DUBBIO LA NOSTRA FEDE\*

*Germano Pattaro*

Accade che a volte si consideri il Natale come qualcosa di inevitabile e scontato: appartiene ormai alle cose che devono accadere e si fa tutto perché accada nel modo previsto: una festa, una sosta, un riposo, una gioia, buoni pensieri, una qualche occasione religiosa, niente di più. Un Natale in questo senso, pur essendo umanissimo, è un Natale da problematizzare: è proprio così il Natale dei cristiani, dei veri cristiani?

Il Natale è innanzitutto un incontro: non con una cerimonia, un ricordo, una tappa dell'anno civile, ma con una persona. Noi cristiani diciamo: con la persona di Nostro Signore Gesù Cristo; e lo diciamo quasi parlando sommessamente, per non violare nella presunzione delle parole la grandezza della professione di fede che dichiariamo in questa maniera. In questo incontro non dobbiamo stupirci del fatto che il nostro Dio ha saputo violare la distanza tra il cielo e la terra per dimostrare che è un Dio potente, che non teme la lunghezza infinita di questa distanza e sa superarla per venire presso di noi. È un incontro con un Dio che è venuto, un incontro in cui non accade stupore, ma deve accadere una decisione. Questo Dio che ci visita nel bambino inerme della grotta di Betlemme è un Dio pieno di pretese nei nostri confronti: è un Dio che ci chiede di dichiararci a favore o contro di lui.

Gesù è carico di pretese nei nostri confronti. Noi possiamo attraversare il Vangelo e scoprire continuamente i suoi inviti, che suonano molto esigenti e a volte sembrano addirittura disumani: "Chi non è con me, è contro di me"; "Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me"; "Chi vuol venire dietro a me, prenda la sua croce e mi segua". Altre volte sembrano carichi di ironia: "Lascia pure che i morti seppelliscano i loro morti"; altre volte ancora richiedono la decisione in maniera tassativa: "Vieni e seguimi", "Ma voi, chi dite che io sia?".

La nostra vita di fede, la nostra identità cristiana consiste nel riconoscere a Cristo il diritto di avere questa pretesa verso di noi, e nel prendere una decisione di conseguenza: una decisione radicale. La nostra decisione nei confronti di

Gesù non può essere a ore, occasionale, in percentuale o a certe condizioni, ma investe interamente la nostra vita. I primi cristiani lo professavano in una espressione liturgica o in una confessione di fede con queste parole: "Gesù è il Signore": dichiaravano cioè che questo Gesù è l'unico al quale spetta riconoscere la signoria sull'uomo. È, questa, una traduzione concreta del secondo comandamento: "Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio" (Es 20,7). Il nome di questo Signore, sul quale vigila il secondo comando del Sinai, è "Nostro Signore Gesù Cristo". Nessun altro, persona o cosa, nella nostra vita può avere il posto che spetta a lui. Cristo vuole essere decisivo nella nostra vita: così decisivo da non poter essere competitivo, ma solo alternativo.

Mettiamoci ora alla ricerca dei "segni" per credere, degli elementi che ci invitano, in questo incontrarci con Cristo, a dargli credito, a deciderci dinanzi a lui. Se la fede è l'incontro con lui, il dubbio è la fatica di incontrarlo.

Nella nostra esperienza comune, si immagina che la fede sia un tirarsi fuori dall'incertezza, il non avere più problemi: chi ha la fede ha la risposta per tutti i problemi, può stare tranquillo, non si dispera mai, ha certezza, ha sicurezza. Invece, il dubbio ci occupa e sappiamo benissimo che questa fede non ci toglie dall'incertezza, per il semplice fatto che, pur credenti, di incertezze siamo pieni ad ogni livello della nostra esistenza.

Se non vogliamo essere ingenui dobbiamo pensare che la fede ci lascia nella nostra vita, anzi ci butta dentro la nostra vita, ci radica ancora di più in essa, non ci fa sconti sull'esistenza, perché Cristo è così dentro la vita da essere lui stesso, come afferma Paolo, "simile agli uomini, apparso in forma umana" (Fil 2,7); è come uno di noi. L'esistenza del cristiano è l'esistenza di tutti, con le fatiche di tutti, senza sconti, senza privilegi. Non è una vita felice né una vita perfetta che toglie tutte le incertezze, perché vivere senza incertezze sarebbe come vivere una qualità di esistenza che non è reale.

Se la fede è incontro con una persona, ci incontriamo con

Cristo con quello che siamo. È inutile illuderci: egli non cambia la nostra condizione, siamo uomini e restiamo uomini, siamo radicati nell'umanità, dobbiamo fare i conti con la vita che è la nostra, come si presenta nel tessuto usuale: la vita di tutti. Per rapporto a noi, non siamo tolti da nessuna difficoltà; per rapporto a Dio, ci introduciamo con lui in una prospettiva sanante, ma non deviante o esonerante rispetto alla nostra realtà.

Chi crede non è privilegiato sulla fatica del vivere; deve accettare appunto perché crede, forse di più perché crede, di essere uno come tutti, con le sue tribolazioni, i suoi dolori, le sue inquietudini, le sue incertezze, le sue insicurezze. Le ha attraversate anche Gesù. La sofferenza sulla croce - "Padre mio, perché mi hai abbandonato?" - non è una rappresentazione che Gesù mette in scena per commuoverci, mentre dentro di sé rimane in qualche maniera sereno, perché è in comunione con il Padre. Dice "Padre" secondo la parola del salmo, nella confidenza di questo Dio, di questo incontro con lui, nella certezza di lui, ma dice anche: "perché mi hai abbandonato?" Egli sente fino in fondo la tragedia che sta vivendo ed è entrato davvero in uno stato di inquietudine totale.

Vorrei riflettere con voi su una testimonianza di questa condizione, meditando su un testo che la liturgia ci propone nel tempo di Avvento: l'annuncio dell'angelo Gabriele a Zaccaria che gli nascerà un figlio, Giovanni Battista (Lc 1,8-18). Conosciamo bene questa pagina del Vangelo; ripercorriamola ora per qualche tratto, lasciando cadere tutti i problemi che pone agli esperti della lettura biblica e accettando il senso profondo che viene in evidenza nella drammatizzazione che Luca fa dell'incontro fra Zaccaria e l'angelo.

Quali sono i fatti? Il primo: Zaccaria è al tempio e compie con fedeltà il suo servizio liturgico, in maniera ordinata e propria. L'altro fatto è che l'angelo gli appare e gli dà una notizia, la notizia per cui Zaccaria e sua moglie trepidavano e speravano pregando il Signore.

Chi sono i protagonisti di questo fatto? Zaccaria e l'angelo. Zaccaria è un sacerdote, quindi un uomo di Dio; non è un sacerdote per routine, ma un "giusto davanti a Dio". Come tale, egli è in grado di capire le promesse fatte dall'angelo: perché ha dimestichezza con la Scrittura, perché vive ogni giorno a contatto con la preghiera, con la profezia, con la legge della Bibbia. Come d'abitudine, infatti, nel tempio era dominante l'attenzione all'antica storia di Israele. C'è un altro protagonista, l'angelo di nome Gabriele. Nella Bibbia l'angelo è sempre colui che ha qualcosa da dirvi di Dio; è uno che porta una lieta notizia, una parola del Signore. Non parla in proprio, non ha autorità da se stesso: parla in nome di Dio e dichiara la volontà di Dio davanti all'uomo - in questo caso, Zaccaria. Due personaggi, dunque, intimamente legati: uno nell'obbedienza, l'altro nella parola che Dio gli affida.

Come si svolge il dialogo tra i due? Esso parte dall'angelo. L'angelo annuncia a Zaccaria che avrà un figlio; ma questo figlio ha tratti particolari perché sarà pieno dello Spirito di Dio. Questo figlio nasce ad un destino: non sarà dato ai genitori per la loro gioia, ma per la gioia del popolo, perché attraverso di lui Dio compirà le proprie imprese. Secondo l'espressione dell'Evangelo, si direbbe "Beato colui sul quale si è posato lo sguardo di Dio fin dall'inizio". Il Signore conta su questo bambino che nasce perché ha un

progetto su di lui: egli camminerà davanti al Signore per preparargli un popolo "ben disposto". È importante sottolineare questo aspetto del dialogo, perché l'angelo sta dicendo a Zaccaria cose che egli dovrebbe avere meditato lungo tutta la sua vita: dovrebbe esserne a conoscenza, se non nei particolari certamente nella tensione che vi sta dietro.

Zaccaria, dopo la sorpresa iniziale, resta così turbato che non si raccapezza più, e affiora dentro di lui quell'incertezza che è molto naturale in chi ad un tratto si domanda: ma sto vedendo giusto o sbagliato? Che cosa mi sta accadendo? Questo non può accadere a me. E allora domanda: come posso conoscere che tu non mi stai imbrogliando? O forse, che io non mi sto imbrogliando davanti a te? E sostiene la sua obiezione con una prova: ciò che tu mi dici è impossibile perché ho una moglie sterile, avanti negli anni. Si può paragonare la reazione di Zaccaria a quella di Maria, perché vi ritroviamo quasi lo stesso linguaggio, ma dall'insieme del contesto si vede che l'atteggiamento è diverso; infatti, quando Elisabetta incontra Maria, la proclama beata non perché madre del Signore ma perché ha creduto alla parola che Dio le ha detto per bocca dell'angelo. Quindi il contesto in cui si inquadra la domanda di Maria "Ma come è possibile questo?" fa capire che tale domanda è interamente opposta a quella di Zaccaria.

Il punto da sottolineare è l'atteggiamento di sospetto e di dubbio di Zaccaria di fronte alla palese volontà di Dio. Anche Pietro, all'inizio della vita della Chiesa, quando il Signore lo invia da Cornelio, è molto perplesso perché ritiene impossibile che il Signore mandi un ebreo da un pagano; e non crederà a questo, finché non dovrà arrendersi e dire: "Mi rendo conto che Dio non fa preferenze di persone" (cfr. At 10, 1-43).

Che cosa è accaduto a Zaccaria perché egli dubitasse della parola del suo Signore? È sacerdote, è interamente uomo di Dio, è giusto: se c'era uno che non doveva, né poteva dubitare di Dio, era proprio lui, il sacerdote detto pio e giusto perché ha consacrato tutta la sua vita al servizio liturgico, quindi alla lode, alla meditazione ed alla riflessione davanti al Signore. Inoltre è sposato non ad una donna qualsiasi, ma ad una donna della stirpe di Aronne, che discende cioè dalla linea sacerdotale, pia quanto lui, che convive con lui nella preghiera e nel gemito davanti al Signore; anzi, il testo sottolinea che essi sono vissuti nella fede al punto che nella fede hanno trovato conforto e speranza nonostante la loro sterilità.

Di più, Zaccaria è a conoscenza dei progetti di Dio nei confronti del suo popolo: ha pronosticato nella preghiera la speranza messianica di Israele e nell'attesa, pregando, ha implorato anche lui, come tutti, che Dio stesse alla promessa data e non mancasse alla parola pronunciata, cioè realizzasse le promesse fatte ai padri. Egli conosce anche la storia delle promesse, la storia dell'Alleanza, ed è passato certamente attraverso la meditazione prodigiosa dei profeti. In altre parole, è un uomo che sta dentro la certezza della fede: quindi un uomo che dovrebbe trovarsi nella posizione più favorevole di fronte ad una parola di Dio. È accaduto, invece, esattamente l'opposto: Zaccaria non capisce niente, avanza la pretesa di avere un segno, domanda una prova. Che cosa vuol dire? Che quanto gli accade rompe, in fondo, lo schema della sua vita religiosa, lo coglie di sorpresa, nonostante tutta una vita alle spalle che avrebbe dovuto in qualche modo prepararlo a quell'evento.

La parola dell'angelo rivela che la sua disponibilità nei confronti del Signore è solo presunta. Ad un tratto accade il diverso, il nuovo, l'inaspettato e questa presunta attesa così sicura di sé viene come smascherata: si tocca con mano che sotto a questa attesa non c'è un cuore aperto ma solo un cuore abitudinario che aveva imparato ogni giorno a ripetere le stesse cose. Un costume nobilissimo, elevatissimo, s'intende, un costume religioso ma non molto di più. Di fronte al "nuovo" di Dio Zaccaria perde l'unità di misura, non si ritrova più; per lui Dio non doveva avere più sorprese, perché su Dio egli aveva ormai tutte le idee chiare, le abitudini chiare, i pensieri chiari, gli incontri chiari e i gesti chiari: un Dio che per Zaccaria era diventato "legge" ed aveva cessato di essere "grazia".

Mi pare di non forzare il testo, se penso che richiedere un segno significa cercare un appoggio fuori di Dio per essere garantito su Dio; significa tentare di avere una sicurezza su Dio fuori di lui. Sarebbe come dire che Dio non ha abbastanza autorità per domandare a Zaccaria quello che gli sta chiedendo. Zaccaria sta mettendo sotto giudizio Dio e gli domanda conto della irregolarità del suo intervento. È come se riconoscesse a Dio il diritto di avere a che fare con lui solo se gli dà una prova. Ma, così facendo, lo tratta come se non fosse il Signore del mondo, perché egli, da uomo, non gli riconosce il diritto di prendere una decisione libera e sorprendente su di lui. Se stiamo ai fatti descritti dal racconto evangelico - il Signore leggeva nel cuore di Zaccaria, ma noi non possiamo farlo, perciò dobbiamo stare ai fatti narrati - dovremmo concludere che l'atteggiamento di Zaccaria è quello di un perfetto non credente, di un pagano.

Insisto su questo, perché il discorso ci può riguardare immediatamente. Perché Zaccaria reagisce così? A mio parere, perché Dio gli rende insostenibile l'esistenza: in sostanza, perché chiama Zaccaria a qualcos'altro cui lui non è abituato in nessun modo e per cui non è pronto. Zaccaria, che pure conosce la storia tribolata della fede vissuta dal suo popolo, non è più in grado di capire questo Dio che lo sconcerta, come ha sconcertato mille volte Israele, il popolo suo. Quello che è accaduto ad Abramo, a Mosè, ai profeti va bene per Abramo, per Mosè, per i profeti, ma non va bene per lui. Anche i mistici dicevano, richiamandosi alla Bibbia in maniera suggestiva e straordinaria: "È terribile cadere nelle mani del Dio vivente".

Questo atteggiamento lo troviamo anche nell'episodio evangelico del cieco Bartimeo, che chiama Gesù "Figlio di Davide" (cfr. Mc 10,46-52). I discepoli lo fanno stare zitto: non disturbare, perché Gesù ha altro da fare che perdere tempo con i ciechi che stanno agli angoli delle strade! Sono i discepoli a decidere per Gesù (quando deve essere chiamato e quando no, quali sono le cose che lo interessano e quali non devono interessarlo). Invece, Gesù si ferma, si rivolge ai discepoli, domanda: "Chi mi ha chiamato?" e invia loro, che non capiscono niente, a chiamare Bartimeo, il cieco. È un caso simile a quello di Zaccaria e a quello del fariseo nella parabola di Luca (18,9-14). Il fariseo ringrazia Dio di non essere come il pubblicano e, in fondo, è come se volesse insegnare a Dio che tipo di giudizio deve dare, come se volesse insegnare a Dio il mestiere di Dio. Lo stesso atteggiamento ritorna quindi ciclicamente ed in diverse circostanze, non solo nel povero Zaccaria.

Questi, in realtà, non solo non dovrebbe essere sorpreso,

ma dovrebbe essere così onesto da sapere che la fede gli domanda questo, anzi, non gli domanda altro. Egli sa che Abramo è ricordato come il padre della fede proprio per aver accettato che Dio gli sconvolgesse la vita. Egli sa che la fede è il decidersi per Dio non sotto contratto ma sotto decisioni alternative; per questo sa che davanti a Dio non c'è un altro modo di porsi: è sacerdote ed è esperto. Probabilmente, però, tutto ciò è diventato per lui ormai come un fatto letterario, un racconto imparato, un catechismo digerito, un avvenimento accaduto ad altri, che si deve ricordare ma che a lui non accadrà mai. In altre parole, la fede, così determinante e sollecitante, è la fede di qualcun altro, non la sua.

Invece, la fede è solo la fede e Dio è solo Dio, e il rapporto tra Dio e il credente ha solo un'unica fede: la fede nella decisione e non nel contratto. Si capisce così il senso del dubbio di Zaccaria (che poi, a pensarci bene, è anche il nostro): nasce perché Dio per primo mette in dubbio l'autenticità della fede del vecchio sacerdote. Da una parte c'è la fede di cui Zaccaria è sicuro, dall'altra c'è l'intervento di Dio che la smaschera come una fede solo presunta. Dio che viene mette in dubbio la fede che egli ha; lo mette in contraddizione con se stesso.

La parola di Dio mette in questione l'uomo, anche il credente, e gli dà scandalo, perché infrange le sue previsioni; in un linguaggio più corrente: Dio si prende il diritto di sconfinare nel nostro gioco, pretende che noi stiamo continuamente sotto il suo giudizio, senza mettere condizioni. Dio ci domanda la conversione, ossia di dubitare di noi e di essere certi di lui. Questo è il cuore dell'esperienza di Zaccaria e della nostra esperienza di credenti. Chi vive nella fede vive questa tribolazione: cadere nelle mani del Dio vivente, di un Dio che ha diritto di mettersi in questione.

Anche nei vangeli troviamo spesso questa situazione: quante volte Gesù dà segni? I farisei vedono i miracoli, vedono che Gesù scaccia i demoni e domandano segni: Cristo non basta e per quanti segni ponga si vogliono altri segni. Dalla stirpe del dubbio non si esce con segni, ma con Dio. Nei vangeli è un continuo riprendere questo tema: Dio si presenta sempre e solo come l'inaspettato, che viene quando e come noi non prevediamo. Lo costatiamo nelle parabole del regno: egli viene come un ladro, oppure come lo sposo che sorprende le vergini stolte senza olio per le lampade, viene di notte ecc.

Nella mia fede, io devo sempre mettere nel conto di riconoscere a Dio il diritto di inquietarmi. Da una parte sento che la mia fede, di cui Dio mi ha fatto dono, ogni giorno mi dà una certa tranquillità, mi rassicura; dall'altra, però, devo ammettere con onestà che essa ogni giorno mi sorprende quando vedo tanti fratelli che fede non hanno. Allora mi domando: perché Dio ha dato a me la fede e non l'ha data a loro? Mi viene da dubitare di Dio come di un ragioniere pazzo che ha fatto cadere la fede un po' di qua e un po' di là, sulla testa dell'uno o sulla testa dell'altro, creando vuoti sparsi e inimmaginabili. Se le cose stessero così, il conto non tornerebbe. Allora dico e imparo che la fede Dio me l'ha data perché essa sia un'indicazione di lui per gli altri: non l'ha data perché io l'abbia, ma perché la offra. Non l'ha data a me perché me la tenga, me la coccoli e mi gratifichi, ma perché io la metta a disposizione. Con la fede Dio mi chiama ad un appello nel quale, perché chiamato, sono in causa, devo dare notizie di me.

Se per dubbio intendiamo la debolezza della nostra fede, ecco allora in che cosa può consistere: è essere sempre esposto alla tentazione di non dare notizie su Dio, ma solo su di me, di non dare le cose di Dio ma le cose mie. C'è allora un altro dubbio, un senso critico che devo coltivare nei confronti di questa tentazione: come? Presentando la parola di Dio, domandando l'ammonizione dei fratelli, confrontandomi con la comunità, accettando tutte le indicazioni che mi vengono purché esse mi ammoniscano in questa direzione: attento che tu non c'entri, quello che c'entra è Dio.

Quand'è che, invece, questo non accade più? Quando ho perso questo senso critico: vuol dire che c'entro io, non c'entra più lui; perché se c'entra lui, io devo vigilare, non devo avere interessi, non m'interessa il risultato, non domando protezione né consensi o gratificazioni; in una parola, se c'entra lui, cosa c'entro io? Su questo sì ho domande senza fine; è essenziale coltivare il dubbio su tutte queste tentazioni. Questi sono i dubbi che devo insinuare: l'insicurezza di possedere in esclusiva e definitivamente la realtà del mio Dio. "In esclusiva" e "definitivamente" sono due realtà che devo mettere sotto dubbio, continuamente. Devo coltivare il sospetto, non per dubitare intellettualmente del mio Dio ma per dubitare di me e del modo come vivo davanti al mio Dio, continuamente. I dubbi non sani, invece, sono quelli su di lui, a partire da noi: è il dubbio del fariseo, che non ha dubbi su di sé, ha dubbi su Dio e sul pubblicano.

Prendiamo il primo comandamento del Sinai: non farti immagine o scultura alcuna su Dio; quello che è stato tradizionalmente tradotto: non avrai altro Dio all'infuori di me. Vuol dire: non dare nomi a Dio, perché i nomi che diamo a Dio sono nomi invano, nomi di dèi. I nostri pensieri e le nostre certezze fabbricano dèi, non Dio. Dio smentisce tutti i pensieri che facciamo su di lui, e ha il diritto di metterli in dubbio perché noi crediamo che siano pensieri su Dio mentre continuano ad essere pensieri che facciamo su noi stessi.

Come uscirne fuori? Ascoltando i pensieri di Dio. E dove li si può ascoltare? Da dove Dio ci parla, dalla sua parola; dove Dio ci raggiunge, nella comunità dei credenti. Dove veniamo a conoscenza di Dio che ci parla? Quando ci presentiamo alla sua parola, non con i nostri pensieri per giudicare la parola letta, ma nell'obbedienza a quello che leggiamo e che mette sotto giudizio i nostri pensieri: uno sforzo che per noi è difficilissimo, perché approdiamo alla parola di Dio con tutti i pensieri già fatti. Invece dobbiamo andare inermi di fronte a questa parola e lasciare che essa metta sotto giudizio i nostri pensieri; in altre parole, entrare nel dubbio significa lasciare che i pensieri di Dio giudichino

no i nostri e non permettere che i nostri pensieri giudichino la parola di Dio.

Possiamo perdere la fede in questo? Possiamo perdere i nostri pensieri sulla fede, ma non la fede. Secondo la nostra logica, Gesù avrebbe perso la fede quando dice: "Padre mio, perché mi hai abbandonato?". Infatti, che fede è quella che sospetta che Dio l'abbandoni? Ma Gesù gli dice "Padre": è una fede dentro tutta la sua incertezza, che si riscatta dicendo "Padre", ma resta incertezza.

Prendiamo l'episodio di Emmaus (Lc 24,13-35): i due discepoli avevano le idee estremamente confuse e discutevano perché si sentivano giocati; infatti, su quel Gesù, ora morto, avevano giocato tutto. In che modo Dio li incontra? "Perché il loro cuore era occupato di quanto era accaduto a Gerusalemme"; non avevano capito proprio niente, però avevano il cuore occupato da Cristo. L'aver fede non significa avere nella mente idee chiare; significa prima di tutto essere occupati da Cristo e poi lentamente imparare ad avere idee chiare.

La vera fede nasce lì dove l'uomo incontra Cristo, si decide per lui e lascia che lentamente Cristo lo guarisca, lo accompagni strada facendo: l'essenziale delle cose lo capirà probabilmente quando il viaggio è finito, come i discepoli ad Emmaus; non ha importanza. L'importante è sapere che Cristo ha il diritto di metterci in crisi; è importante che Cristo in qualche maniera sia drammatico, cioè sia provocatore, non sia la controprova di una carta scritta che si chiama conversione, qualcosa che va nel cassetto, ma una persona che ogni giorno ha il diritto di chiederci: "E tu, chi dici che io sia?".

Così, in realtà, non si perde la fede: si possono avere le idee confuse, ma lentamente si chiariscono. La confusione di chi pratica Cristo - ritengo di poterlo dire per esperienza - è una confusione che va verso la chiarezza; se invece si rimane nella confusione riguardo a Cristo, è perché si ascolta se stessi, perché Cristo non è ancora decisivo per noi; ma se Cristo è decisivo, si esce lentamente dalla confusione.

Si può perdere Cristo per strada? Credo di poter dare, nel Signore, la mia parola di credente: chi frequenta Cristo non perde mai la fede. Io sono certo che il Signore non abbandona mai nessuno. Se stai con Cristo, Cristo non ti perderà mai, perché è un Dio fedele alla parola data; e se tu lo perdi, non è perché lui ti ha perso, ma perché tu hai perso lui. Allora ritrovalo, stagli appresso, accanisciti davanti a lui, cercalo, interroga gli altri che lo conoscono, sia l'affare della tua vita: allora certamente la tua fede crescerà. Chi ha il cuore occupato da Cristo è già un uomo di fede.

\* *Trascrizione di un intervento non datato.*



TEOLOGIA OGGI

## DALLA GUERRA GIUSTA ALLA GUERRA SANTA: I PERCORSI DEL PENSIERO CANONISTICO-TEOLOGICO MEDIEVALE

Giancarlo Ardenna

Per affrontare questo argomento, piuttosto complesso vista la sua natura canonistico-teologica<sup>1</sup>, si può partire dal pensiero di Bernardo di Chiaravalle. Negli anni fra il '30 e il '40 del XII secolo il grande mistico scrisse un trattato

intitolato *De laude novae militiae* (La lode della nuova milizia).

Nel testo era presentata la figura del "miles", che combatteva per la difesa della cristianità, non solo contro i saraceni,

ma anche contro gli eretici o gli scismatici, e dunque contro i nemici della fede. Per Bernardo, quindi, l'affermazione dei valori religiosi della fede poteva realizzarsi anche con le armi. Egli dedicò la sua opera ai Templari, ordine di cavalieri istituito all'inizio del XII secolo con lo scopo di difendere il Tempio di Gerusalemme, di esercitare funzioni ospitaliere e di combattere per salvaguardare la Terrasanta e la vita dei pellegrini. Essi non erano monaci, ma uomini religiosi, "viri Dei", che pronunciavano i voti di castità, obbedienza e povertà, ai quali aggiungevano quello di combattere i nemici della fede. Proprio per quest'ultimo impegno non potevano essere considerati monaci, perché a questi era proibito uccidere.

Secondo Bernardo di Chiaravalle, la loro attività militare ("militia") aveva un duplice scopo: in primo luogo imponeva di offrire la propria vita per la fede. In questo modo si affermò la sacralità della guerra; la morte in battaglia divenne martirio e quindi a chi moriva in questo modo si aprivano subito le porte del Paradiso. In secondo luogo, permetteva di uccidere i nemici della fede. Così lo spargimento di sangue, pur contrario al quinto comandamento "Non uccidere", non era inteso come peccato mortale.

Come si è arrivati a tale conclusione? Bernardo scriveva nel XII secolo, in età comunale; la sua concezione è l'ultimo frutto di una lunga evoluzione del pensiero cristiano su questi temi.

#### *Dal cristianesimo delle origini alla Chiesa medievale*

Il modo di pensare dei primi cristiani era contrario al servizio militare: nei primi secoli, alcuni furono martirizzati proprio perché avevano rifiutato di entrare nell'esercito. Ma, con la fine del III secolo, molti cristiani dei territori africani militarono nelle legioni romane e la vittoria di Costantino a Ponte Milvio sancì la legittimità del loro servizio militare. Con Teodosio il cristianesimo e l'esercito si erano praticamente fusi insieme: l'unica voce contraria a giustificare atti di violenza militare fu quella di Ambrogio che cacciò dalla Chiesa l'imperatore cattolico Teodosio dopo la strage di Tessalonica.

Successivamente, Agostino introdusse il concetto di "guerra giusta", o meglio di "guerra legittimata". Egli scriveva tra il IV ed il V secolo, quindi nel momento della dissoluzione dell'Impero romano.

L'avvento dei Germani e la loro successiva conversione al cattolicesimo costituirono due elementi importanti per la formazione dell'Europa; il cattolicesimo avrebbe avuto vita difficile e stentata se la Chiesa non si fosse aperta a questi popoli, seguendo in ciò l'esempio della scelta di Paolo, che si era aperto ai gentili. Due papi, Leone Magno (V secolo) e Gregorio Magno (VI-VII secolo), ebbero l'intuizione che il futuro appartenesse ai Germani ed operarono per convertirli. Non era poco per due romani, soprattutto se pensiamo che i Germani stavano distruggendo l'Impero. La loro scelta può oggi essere paragonata alla decisione di diffondere il cattolicesimo nell'Africa Nera, intuendo che il futuro della Chiesa non è nell'Occidente, ma nei popoli del terzo mondo. Una scelta importante, tuttavia difficile da accettare per un europeo, erede della cultura classica.

Infatti, fino a quel momento i Germani non avevano ancora acquisito la cultura cattolica latina; la loro conversione e l'accettazione del messaggio evangelico furono eventi

imponderabili, ma decisivi per il futuro dell'Occidente. La loro scelta, incoraggiata dalla Chiesa, obbediva di certo a calcoli politici, ma può anche essere pensata in chiave teologica come opera della Provvidenza.

Il passaggio alla religione cattolica comportò l'integrazione della mentalità germanica nel cristianesimo, ed in particolare di quella dei Franchi, una popolazione di guerrieri. Il concetto di servizio militare era fondamentale per i popoli germanici: la parola "servitium" indicava il mestiere delle armi, significava "combattere". I Franchi infatti facevano la guerra tutti gli anni, vivevano della guerra e raramente conducevano campagne militari di difesa; come gli antichi Romani, essi combattevano solo all'attacco. In questo modo essi unificarono l'Europa.

In essi prevaleva una mentalità militare, in base alla quale era valutato e realizzato ogni atto. Se leggiamo i testi delle preghiere ecclesiastiche e le parole della liturgia di quell'epoca, il concetto di "servire Dio" era reso con l'espressione "militare Deo"; inoltre l'atto profondo della preghiera era inteso come simbolo e momento di sottomissione militare. I primi cristiani pregavano con le braccia aperte, cosa che il sacerdote compie ancora oggi nella preghiera del "Padre Nostro" durante la Messa. Al contrario, dopo la conversione dei Franchi, all'interno della Chiesa i chierici e il popolo iniziarono a pregare con le mani giunte: come mai? Le mani giunte rappresentavano l'atto del rapporto vassallatico-beneficiario, cioè l'atto con cui un *miles* accettava di servire militarmente un "senior", un signore, ossia una persona di rango superiore che, nel momento in cui stringeva le mani del vassallo entro le sue, creava un rapporto personale inscindibile di aiuto e di servizio militare, capace di durare per sempre, o fino a che i due lo avessero desiderato.

In sostanza, ciò che il vassallo doveva al signore era il servizio militare. Ma il *miles* offriva anche il "consilium", in particolare quando partecipava ai placiti giudiziari o alle riunioni di guerra. Il servizio con le armi era tuttavia prevalente. Si creava così un ceto medio alto di specialisti della guerra, per i quali combattere era l'attività fondamentale e più alta dell'uomo, capace di subordinare a sé ogni altra espressione di vita.

Anche il mondo ecclesiastico ne fu influenzato. Nel sistema politico carolingio il servizio delle armi e la partecipazione alla guerra furono chiesti anche agli ecclesiastici. Tutti i monasteri, tutti gli episcopati, e pertanto tutti gli abati e i vescovi, dovevano, senza possibilità di rifiuto, "tria servitia", tre servizi al re. Il primo era il servizio militare; i vescovi e gli abati dovevano presentarsi con i loro vassalli alle riunioni dell'esercito per la guerra. Il secondo era il servizio economico: consisteva nel consegnare al sovrano i prodotti agricoli e artigianali per il mantenimento dell'esercito. Il terzo era di natura spirituale e consisteva nel pregare Dio perché concedesse la vittoria agli eserciti franchi.

La necessità del servizio militare del clero era un concetto che emergeva in molte lettere inviate da Carlo Magno ai vescovi franchi. È chiaro allora che, all'interno di una simile società, pensare alla guerra e all'utilità del servizio militare era talmente normale che la guerra finì per essere giustificata.

La mentalità militare rimase nella Chiesa anche dopo che i carolingi ebbero concluso la loro parabola, almeno sino

alla metà dell'XI secolo, quando i cattolici vissero il problema della riforma del clero, con particolare riguardo alle questioni relative all'elezione del papa e dei vescovi. Il gruppo dei riformatori, guidato dai cardinali Anselmo da Baggio, Pier Damiani, Ildebrando di Soana, nel 1059 decise, con un'idea innovatrice, che da quel momento in poi il pontefice non sarebbe più stato eletto secondo il vecchio sistema, cioè dall'imperatore, dal clero e dal popolo romano, bensì dal collegio cardinalizio ed in particolare dai cardinali vescovi di Ostia, Tuscolo, Albano, Palestrina e Preneste. Una decisione simile non poteva assolutamente essere tollerata dall'Impero. Infatti Enrico IV, appena gli fu possibile - era bambino quando la decisione fu presa - agì militarmente contro i riformatori, i quali ebbero anch'essi bisogno di armi per opporsi all'imperatore: si rivolsero ai Normanni. Costoro furono pagati e anche giustificati nelle loro azioni di guerra contro gli scismatici, cioè contro l'imperatore, che fu scomunicato, e contro il suo partito, guidato da Benzone di Alba.

Tuttavia, accanto alla giustificazione della guerra, rimase sempre il tabù del sangue. Fino al pieno XII secolo la proibizione di spargere il sangue rimase valida per tutti, non solo per il clero riformato, che ordinava agli altri di combattere e non combatteva, ma anche per i laici che uccidevano i nemici della Chiesa Romana. In tutte le raccolte di diritto canonico, per esempio in quella di Burcardo di Worms (XI secolo), chi, seppur laico, commetteva omicidio e spargeva il sangue, anche di un nemico, era considerato un peccatore e doveva fare penitenza.

#### *Il Decretum Gratiani*

Le affermazioni di Burcardo di Worms furono ritenute valide sino alla metà del secolo XII, quando le posizioni dei canonisti cambiarono. Che cosa determinò il cambiamento? Per capire è essenziale esaminare la raccolta di leggi di diritto canonico su cui si è strutturata la Chiesa del XII secolo, il cosiddetto *Decretum Gratiani*. Graziano ha raccolto e organizzato i canoni ecclesiastici secondo il sistema del "sic et non" di Abelardo, cioè contrapponendo tesi a favore di un argomento a tesi contrarie e inserendo al termine della questione le sue soluzioni personali. Il *Decretum Gratiani* rimase in vigore fino alla riforma del Codice di diritto canonico dei primi anni del Novecento: fu dunque un testo fondamentale nella storia della Chiesa.

Nella Causa XXIII Graziano pose il seguente problema: alcuni vescovi, con il popolo a loro sottomesso, erano diventati eretici e diffondevano sul loro territorio diocesano l'eresia, perciò gli altri presuli vicini, che esercitavano poteri signorili per concessione dell'imperatore e quindi guidavano clientele vassallatiche, furono incaricati dal papa di intervenire per difendere i cattolici e per riportare con la forza gli eretici alla vera religione. Alla fine dello scontro alcuni eretici furono uccisi, altri furono spogliati dei loro beni, altri furono chiusi in carcere e così furono forzati a ritornare all'unità della fede.

Graziano si chiese per prima cosa se combattere fosse peccato: "*Hic primum quaeritur an militare peccatum sit?*" E ancora si domandò: "*Quod bellum sit justum*", se la guerra fosse giusta o no. E poi: "*An iniuria sociorum armis sit propulsanda?*", a cui segue: "*An vindicta sit inferenda?*"; e infine: "*An sit peccatum iudici vel ministro reos occidere?*". In altre parole: si può controbattere una ingiuria che è stata

fatta dai propri alleati con le armi? Si può esercitare la vendetta? È peccato per i giudici far uccidere i rei?

Sono domande attualissime, infatti ancora oggi ci chiediamo se la pena di morte sia o non sia da accettare e quindi se debba essere considerata peccato o meno, anche per il giudice che la commina. I cattivi devono essere obbligati con la forza a passare dalla parte dei buoni, al bene? Gli eretici devono essere spogliati dei loro beni? Infine emerge l'ultima questione: ai vescovi e ai chierici è lecito usare le armi per loro decisione, oppure in quanto comandati a farlo dal papa o dall'imperatore?

#### *a. La legittimazione del servizio militare e del combattere*

Veniamo alla prima di queste domande: combattere, prestare servizio militare è peccato o no? È interessante osservare l'applicazione del metodo del *sic et non*: Graziano comincia affermando che combattere è "*alienum ab evangelica disciplina*", è cosa contraria al vangelo, sia in difesa che in attacco. È chiaro il riferimento a Mt 5,39: "Se uno ti percuote sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra"; oppure all'esortazione rivolta a Pietro in Mt 26,52: "Rimetti la spada nel fodero". L'attività delle armi è fatta per recare offesa, o per esercitare vendetta, operazioni condannate dalla legge del vangelo; sembra, dunque, che fare il servizio militare e combattere sia peccato.

Subito dopo sono esposti gli argomenti contrari. Il primo fa riferimento a Gregorio Magno, anche se in realtà deriva dal pensiero di Origene: "Le guerre temporali sono figura e simbolo dei combattimenti spirituali". Si tratta di un ragionamento di tipo neoplatonico, che possiamo tralasciare. Poi Graziano richiama una lettera di Agostino: "Molti possono piacere a Dio - egli dice - anche con le armi: per esempio Davide". Il re piaceva a Dio, ma non era una figura pacifica. Anche il centurione piaceva a Dio, perché non lo ha condannato. E poi, dice Agostino, si fa la guerra - questo è l'argomento principe della "guerra legittimata" - per raggiungere la pace. Quando si combatte perché si vuole riportare la pace, la guerra è giusta: "*bellando pacificus*", "Sii pacifico mentre combatti, per far sì che tu possa portare alla pace quelli che stai combattendo"<sup>2</sup>.

Dunque, sembrerebbe di concludere - come recita il canone V - che "*militare non est peccatum*". Graziano indica la fonte a cui si ispira: "*Item eiusdem in libro de verbis Domini, tractatu XIX*", intendendo riferirsi ad Agostino. In realtà, si è scoperto che l'autore di questo testo non è Agostino, ma uno pseudo-Agostino: si tratta di un'opera che circola fra XI e XII secolo, nell'età in cui i papi hanno bisogno di combattenti, e viene acquisita sia da Graziano che da Ivo di Chartres come testo agostiniano.

Al contrario, "*militare*" è peccato solo se si combatte per far bottino, "*propter praedam*". Graziano cita poi un interessante testo evangelico (cfr. Lc 3,14): "*Interrogaverunt Joannem milites dicentes: Quid faciemus et nos?*". I soldati sono andati da Giovanni e gli hanno chiesto: cosa dobbiamo fare? Dobbiamo abbandonare il nostro servizio? La risposta fu: "*Neminem concutiatis neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris*". Non opprimete nessuno, non calunniate e siate contenti della vostra paga. Le parole di Giovanni per Graziano si riferiscono a tutti quelli che portano il *cingulum* della *militia*: non solo a quelli che combattono, ma anche a tutti coloro che in qualche modo comandano. L'espressione *cingulum militiae* per quest'epo-

ca indica una dignità sociale di alto livello: il cinturone ai fianchi non lo portano i *minores*, che invece si cingono con il cordone, come Francesco d'Assisi che aveva la corda attorno alla vita; il *cingulum militiae* era invece tipico dei *maiores*, cioè di chi comandava. Graziano si rivolgeva alla classe dirigente: per i nobili la guerra diventava un male solo se era fatta per arricchirsi, per opprimere gli altri; ma se era finalizzata alla conversione dei cattivi per riportarli al bene, essa era accettabile.

Il canone VI permette in casi particolari la guerra: “è possibile la guerra che impone ai cattivi di ritornare al bene e fa sì che i buoni possano essere liberati”. Anche questo brano non è di Agostino, come dice Graziano, ma risale all'XI secolo. Non solo, nel medesimo canone VII si trova anche una lettera di Gregorio Magno (lettera XXIV), questa volta autentica; Gregorio si rivolge ai soldati che sono di stanza a Napoli, i quali gli chiedono che cosa devono fare nei confronti del tribuno che è stato mandato loro. Gregorio suggerisce di obbedire al tribuno e quindi di restare all'interno dei ranghi dell'esercito bizantino.

La conclusione di Graziano è pertanto questa: “*Ex omnibus colligitur: militare non est peccatum*”; da tutte le cose dette, risulta che fare il servizio militare non è peccato; dunque, anche combattere e fare la guerra non è peccato.

#### b. La guerra giusta

La seconda domanda posta da Graziano riguarda la giustificazione della guerra.

Per risolvere la questione egli fece sue due autorevoli opinioni del passato. Il suo ragionamento si fonda su un brano delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, opera che per i medievali fungeva da enciclopedia. Egli afferma che è giusta la guerra proclamata con un editto da parte di chi detiene il potere e combattuta per farsi restituire i beni che sono stati rubati, oppure per respingere i nemici che attaccano ed occupano il territorio in cui si vive. La seconda autorità per Graziano è ancora Agostino: “Sono giuste le guerre che vengono combattute per riparare le ingiurie ricevute o che una città mette in atto per obbligare i predoni a rendere ciò che hanno rubato”. Infine, riporta una serie di esempi biblici presi dalle guerre degli Ebrei contro gli Amorei.

#### c. La punizione dei traditori

La terza questione affrontata da Graziano era molto importante per la salvaguardia del sistema feudale, fondato su rapporti vassallatici di fedeltà personale giurata: il tradimento dei vassalli, cioè di coloro che hanno giurato fedeltà a un *senior*, deve essere stroncato e punito o si può transigere? È un problema complesso, perché implica l'atteggiamento da tenere verso i vassalli ribelli; si tratta di intervenire per salvare il sistema, che altrimenti si sfascerebbe.

La punizione dei traditori potrebbe sembrare esclusa da una citazione di Paolo (1Cor. 6), in cui si legge: “Sopportate le ingiurie con pazienza e non opponetevi con la forza” per non dare scandalo nei confronti degli amici della comunità. Ma Graziano preferisce riferirsi ad Ambrogio: occorre ricordare che questi, prima di diventare vescovo, era stato un militare di carriera, prefetto del pretorio con il compito di coordinare l'intero sistema di difesa dell'Italia settentrionale e della Germania. Ambrogio infatti aveva sostenuto: “Chi non tronca i tradimenti degli alleati si macchia del

loro stesso vizio”. È chiaro che Ambrogio in quel passo accettava la legge del dente per dente. Sulla base di questa autorità della tradizione Graziano può concludere: “Non si può perdonare ai perversi; per non favorire la delinquenza, bisogna fermarla”. Posizione interessante anche per il dibattito odierno.

#### d. La vendetta

Ecco la quarta questione: “ci si deve vendicare o no?” Qui Graziano finalmente pone un punto fermo: “Non ci si può vendicare”. Il suo pensiero è così articolato: i cattivi vanno corretti spiritualmente, non puniti con pene corporali o con la vendetta. Egli ragiona in base al principio: “*Tu bonus tolera malum*”. Il Signore fa piovere sui cattivi e sui buoni; il Signore aspetta la fine del mondo per dare a ciascuno il suo e non colpisce subito i malvagi; quindi la vendetta è vietata; essa è da lasciare a Dio, senza eccezioni.

Questa tesi viene mantenuta, però, solo fino al canone XLVIII; poi il testo introduce un “*ma*”. Dopo alcuni esempi, ripresi dall'Antico Testamento, fondandosi su di un canone utilizzato da Ivo di Chartres, Graziano sostiene che le affermazioni appena fatte: “Cristo ha detto, non 'dente per dente', ma amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano”, non sono generali. La Chiesa non deve perseguire nessuno; ma, aggiunge, ecco il “*ma*”, non deve perseguire “ingiustamente” nessuno. Ora l'avverbio “ingiustamente” acquista un peso decisivo.

A questo proposito Graziano cita di nuovo Agostino, l'Epistola 173 a Donato: “Gli eretici devono essere portati con la forza alla salvezza, anche se si rifiutano”; poi, sempre riferendosi a Ivo di Chartres, afferma: “*Iuste Ecclesia persequitur malos*”. A ragione la Chiesa perseguita i malvagi. La conclusione che ne trae è questa: “è giusto far sì che i cattivi, con la forza, diventino buoni”. Non ci si deve vendicare, ma è possibile punire “*non amore ipsius vendictae, vero iustitiae, non ut odium exerceatur, sed ut pravitas corrigatur*”. Non per amore della vendetta stessa si deve punire, ma della giustizia; non per esercitare l'odio, ma per correggere la cattiveria.

#### e. La pena di morte

Qualche volta, riconosce Graziano, in questo modo si manda a morte qualcuno. Qui nasce la domanda posta nella *Quaestio quinta*: il giudice che condanna a morte e ordina l'esecuzione commette un peccato mortale o no? Anche in questo caso il precetto vuole che a nessuno sia lecito uccidere e ordinare di uccidere; tuttavia, conclude Graziano, qualche volta chi ha la legittima potestà, e se si vuole anche le folle popolari eccitate, possono non solo colpire i cattivi per i peccati commessi, ma anche “*recte perduntur*”, eliminarli in modo giusto.

Era dunque giustificata la possibilità di opporsi alle tre categorie di persone, che all'interno del pensiero medievale sono identificate con i malvagi: gli scismatici, gli eretici e i saraceni.

Se era possibile opporsi, qual era la sorte di chi moriva combattendo i cattivi? Il canone XLVI afferma: “*In certamine, quod contra infideles geritur, quisquis moritur, celeste regnum meretur*”. Chi muore combattendo contro i nemici, in particolare *contra infideles* (cioè i saraceni), merita il paradiso. Graziano non menziona più Agostino, ma una lettera di un autore carolingio che scriveva ai

Franchi, che militavano nell'esercito. "*Omnium vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis [...] in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi coelestia minime negabuntur*". Il concetto è espresso al negativo, ma è molto chiaro: "nessuno può negare il regno celeste a chi muore combattendo fedelmente in questa guerra". Allora i Franchi stavano combattendo i Sassoni, non i Saraceni, ma Graziano riteneva di poter generalizzare il ragionamento. Infine, il canone XLVII riprendeva una lettera di Urbano II al vescovo della Basilicata, Godifredo: "Non sono omicidi coloro che, presi da ardente zelo per la difesa della Chiesa Romana, hanno ucciso gli scomunicati". Tuttavia nel pensiero del papa era ancora presente il tabù del sangue, perché Urbano II, pur non accusando i colpevoli di omicidio, stabilì che: "È necessario imporre loro una congrua penitenza". La conclusione, affermò Graziano, è che l'omicidio è giustificato se avviene in battaglia, mentre non è accettabile, se non in rari casi, la pena di morte.

*f. La coercizione dei malvagi e la spoliazione degli eretici*  
Nella sesta questione Graziano si chiese se i cattivi dovevano essere spinti al bene: dopo tutto quello che precede, è chiaro che lo si doveva fare. Per di più, Graziano ritenne che gli eretici potessero essere spogliati dei loro beni: "*Ea quae ab haereticis male possidentur a catholicis iuste auferuntur*", o meglio "è giusto che i cattolici si appropriino di quello che gli eretici possiedono malamente". In questo caso la spoliazione non è da considerare un furto.

#### *g. L'uso delle armi da parte del clero*

Per i laici era giusto e legittimo usare le armi contro gli eretici, gli scismatici e i saraceni, i tre nemici della Chiesa; ma la stessa legittimità valeva anche per i vescovi e i chierici? Ecco il contenuto dell'ultima *quaestio*.

All'epoca di Agostino il problema non era presente, infatti si pose solo nell'età del dominio franco (secoli IX-X), quando i presuli partecipavano alla guerra, perché erano obbligati dal sovrano. La dottrina della Chiesa aveva sempre vietato al clero di partecipare alla guerra; tutti i prelati ecclesiastici, arcivescovi, vescovi, abati, cercarono di restarne estranei in nome della sacralità della propria funzione. Ma gli ordini imperiali erano tassativi. Una prima possibilità di evitare il servizio di guerra si presentò per il mondo monastico agli inizi del IX secolo. Benedetto di Aniane operò nell'816-817 una riforma dei costumi e delle consuetudini di vita dei monasteri, con la quale introdusse la regola di san Benedetto in modo generalizzato nei cenobi franchi. Per facilitare l'opera riformatrice si stabilì che l'accettazione della Regola di Benedetto da Norcia ad opera di un centro monastico comportasse l'esenzione dal servizio della guerra e da quello economico; i monaci erano chiamati a prestare solo il servizio spirituale, cioè a pregare per la vittoria degli eserciti franchi. In questo modo il clero si liberò gradualmente dal dovere di partecipare alla guerra. Graziano riconsiderò la questione e riprese il pensiero di Ambrogio: questi aveva effettivamente affermato che il compito dei soldati era quello di combattere, ma non aveva sostenuto che anche i vescovi erano chiamati a militare in difesa della fede. Anzi, secondo la sua opinione, "il cavaliere di Cristo non deve portare armi di ferro, ma pregare e piangere come i sacerdoti".

In un canone di un concilio carolingio, celebrato a Treviri, si affermò che, se un chierico fosse morto in guerra, perché voleva combattere, non avrebbe ricevuto nessuna preghiera dai confratelli. Era dunque vietato ai chierici combattere, perché chi combatte non può contemporaneamente servire Dio.

Tuttavia, se gli ecclesiastici non potevano andare in guerra e combattere, a loro spettava incitare quelli che combattevano per difendere la religione contro i nemici della fede. Ad esempio Anselmo da Baggio, uno degli esponenti della riforma della Chiesa dell'XI secolo, divenuto papa col nome di Alessandro II, scrisse ai vescovi di Spagna e affrontò il problema se in quel paese bisognasse combattere i giudei o i saraceni; secondo il pontefice, non si doveva combattere contro i giudei, perché essi si piegavano e erano disposti a servire, ma contro i saraceni, che perseguitavano i cristiani, li cacciavano dalle loro città e dalle loro case. Per Graziano, i vescovi avrebbero dovuto evitare di occuparsi della milizia secolare, perché essi erano eredità di Dio (*kleròs* vuol dire "sorte di Dio", "eredità di Dio"); se Dio era la loro eredità, essi non avevano nulla in comune con i principi del secolo, disprezzavano i beni temporali e quindi il sovrano doveva liberarli dagli obblighi della guerra. Tuttavia essi erano obbligati a difendere la Chiesa e a pregare per aiutare i combattenti. Certo, per loro non era lecito partecipare all'esercito, ma era loro dovere chiedere ai potenti di intervenire con le armi per difendere la Chiesa. Ne derivava la liceità della propaganda per la difesa della cristianità. In altre parole, nessun vescovo poteva spargere sangue, ma gli si chiedeva di invogliare i fedeli a combattere per sostenere la religione cristiana contro i nemici della fede.

#### *L'evoluzione successiva al Decretum Gratiani*

Dopo Graziano, tre importanti documenti portarono lentamente la riflessione dei cattolici verso la giustificazione della pena di morte. Il primo testo è la lettera *Ad abolendam haereticam pravitatem* di Lucio III, scritta nel 1184. Le decisioni antiereticali del Concilio Lateranense IV del 1215 costituiscono la seconda fonte; in due passi gli eretici vengono paragonati alle volpi che devastano la vigna; in alcuni passi dell'Antico Testamento si ordina di prendere le volpi, di legarle insieme e di dar fuoco alle code. Lo strano invito fu interpretato in senso traslato: le volpi furono identificate con gli eretici<sup>3</sup> e si ammise la legittimità di perseguitarli sinché non si fossero convertiti e non avessero abiurato<sup>4</sup>.

La terza e definitiva fonte si trova in una costituzione di Federico II del 1224, in cui l'imperatore, approvando la precedente legislazione ecclesiastica, condanna al rogo gli eretici. I roghi avvennero, come è confermato dall'iscrizione sulla facciata del Broletto di Milano, dove fu collocata la statua di un podestà a cavallo, Oldrado da Tresseno, che nel 1227, tre anni dopo la citata costituzione di Federico II, fece scrivere un'epigrafe in cui si affermava tra l'altro che: "*haereticos ut debuit ussit*"; bruciò gli eretici come doveva fare. È la testimonianza che le condanne a morte erano eseguite.

Tommaso d'Aquino riprese la questione della guerra nella seconda metà del Duecento, chiedendosi se combattere fosse sempre peccato; la conclusione fu ripresa da Graziano: la guerra per difendere lo stato ed il bene comune,

quando sia ordinata da chi ha la responsabilità di governo della regione, della città, dello stato, se è compiuta con retta intenzione, non è peccato. In caso contrario, Tommaso non dice che è peccato, ma che è illecita. Quindi, perché la guerra possa essere legittimata sono necessari tre requisiti: l'autorità del sovrano su ordine del quale si inizia la guerra (essa non può essere fatta da privati o da perturbatori interni); una causa giusta (ricordiamo Agostino: farsi restituire le cose rubate); la retta intenzione dei combattenti (il *miles* lotta per ottenere la pace e non per rubare agli altri). Tommaso d'Aquino riprese nell'articolo II l'ultima questione di Graziano, se i chierici e i vescovi potessero combattere; la risposta fu analoga a quella di Graziano: "Le armi discostano gli uomini dalle cose divine e spargono il sangue umano; pertanto non è lecito ai chierici combattere e neanche alle persone che hanno compiuto una scelta spirituale, a meno che non si presenti la necessità". Quest'ultima affermazione riguardava gli ordini religioso-cavallereschi, come i Templari e gli Ospitalieri o Gerosolimitani, che vi trovarono una scappatoia per giustificare la loro attività militare.

"D'altra parte - affermò Tommaso - esistono professioni che non ammettono azioni contrarie allo status sociale di chi le esercita". Se uno è *miles* non può fare il mercante, perché il *miles* è socialmente superiore al mercante. È chiaro che, se una persona è consacrata a Dio, non può

esercitare la milizia perché la consacrazione a Dio è superiore, nella realtà non solo sociale, ma anche umana, alla situazione del *miles*, che pure è molto elevata.

L'elaborazione teologica e canonistica del pieno Medioevo arrivò a queste conclusioni e le mantenne per tutta l'epoca moderna; solo dopo parecchi secoli fu possibile ridiscutere l'intera problematica alla luce di nuove acquisizioni ecclesiali, che hanno portato al concilio Vaticano II.

<sup>1</sup> A chi volesse approfondire questo tema consiglio alcuni testi di particolare interesse: F. PRINZ, *Clero e guerra nell'alto medioevo*, "Piccola Biblioteca Einaudi", Torino 1994, che tratta i problemi relativi al legame tra il clero e l'attività delle armi; JEAN FLORI, *La première croisade: l'Occident chrétien contre l'Islam*, Paris 1992, il massimo conoscitore di questi temi oggi vivente.

<sup>2</sup> Il tema è stato trattato in una precedente conferenza da Vittorino Grossi presso il Centro Pattaro il 21 ottobre 1999: cfr. *Appunti di teologia*, 13 (2000), n. 2, pp. 1-5 (N.d.R.).

<sup>3</sup> Agli eretici vengono applicati allegoricamente un versetto del *Cantico dei cantici* (Ct 2,15) e un passo tratto dalle storie di Sansone (Gdc 15,4-5) (N.d.R.).

<sup>4</sup> Su quest'argomento ricordiamo un bellissimo saggio di Herbert Grundmann: "*Oportet ut haereses esse*". *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale* (in *L'eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 23-60).

\* Conferenza tenuta presso il Centro Studi teologici "Germano Pattaro" a Venezia, il 4 novembre 1999.

## DALLA BIBLIOTECA



D. BEGGIAO - L. MALUSA - G. BERNARDI, *P. Sebastiano Casara secondo fondatore dell'Istituto Cavanis (1811-1898)*, Istituto Cavanis, Roma s.d., pp. 195.

Il volume vuol essere una rievocazione della figura e dell'opera del padre Sebastiano Casara, 'secondo fondatore dell'Istituto Cavanis', come dice il sottotitolo, e lo fa per mezzo di tre contributi che ce lo presentano in alcuni momenti salienti dell'attività da lui svolta nella Venezia austriaca e nella Venezia italiana.

Per un motivo che non traspare, gli anni che cronologicamente precedono, cioè quelli della Venezia austriaca, sono trattati nell'ultimo saggio del volume, che invece dedica i due primi al periodo posteriore. Forse la ragione è da ricercarsi nel fatto che i due primi saggi hanno una stretta attinenza con l'Istituto, mentre nel terzo, dedicato al Concilio provinciale veneto, questo legame è molto più tenue e la figura di p. Casara appare più sullo sfondo che in primo piano. In questa esposizione seguiremo però l'ordine cronologico, cominciando con l'ultimo saggio, quello di Gianni Bernardi, che ci riporta con grande efficacia ai primi anni del regno di Francesco Giuseppe. A questo imperatore si deve quel Concordato (18 agosto 1855), con cui l'Austria abbandonava il rigido giurisdizionalismo introdotto nel frenetico decennio 1780-90 da Giuseppe II, e adottava verso la Chiesa una politica comprensiva (molto più aperta di quella praticata nello stesso periodo dal governo sardo, con la quale il padre Casara avrebbe avuto modo di scontrarsi quando Venezia passò dalla sovranità austriaca a quella italiana). Come evidenziato subito dal patriarca Mutti, quel Concordato assicurava ai vescovi la perfetta libertà di governare le loro diocesi secondo i canoni; e da questa ritrovata libertà il successore del Mutti,

Angelo Francesco Ramazzotti, trasse l'impulso per fare quello che fino allora non si era mai potuto fare, cioè un Concilio provinciale veneto, come egli annunciò ai suoi suffraganei già nel suo primo incontro con loro nella sua nuova diocesi il 18 agosto 1858. La commissione incaricata di predisporre i lavori del concilio (che si svolse dall'ottobre al novembre 1859) contava fra i suoi membri anche il Casara, del cui interessante progetto le pp. 158-175 danno conto. Ma il Casara pensava di approfittare del concilio anche per ottenere da esso un autorevole appoggio all'idea che coltivava da quando era entrato in contatto con la filosofia di Rosmini: una filosofia moderna, che metteva la tradizione cattolica in grado di dialogare da pari a pari con le altre filosofie del momento, senza essere liquidata a priori con la solita accusa che veniva rivolta alla filosofia scolastica, di essere residuo superato di altri tempi. Il Casara riteneva che sarebbe stato molto utile per la causa cattolica introdurre l'insegnamento del rosminianesimo nelle scuole, e tentò di convincere della bontà di questo progetto i tradizionalisti padri conciliari: ma dovette accorgersi che le sue idee erano sentite come pericolosamente rivoluzionarie e perciò neppure da discutere. Vide erigersi contro il suo entusiasmo un invalicabile muro di diffidenza e incomprensione, e ciò dovette costituire senza dubbio per lui una forte delusione. Ma (come il contesto ci autorizza a supporre, senza però fornirci ulteriori dettagli) egli non si perse d'animo e, senza alcuna autorizzazione dall'alto, introdusse per proprio conto nel suo Istituto quell'insegnamento che gli stava tanto a cuore, pensando ingenuamente che potesse rimanervi indisturbato.

Così entriamo nell'ultimo quarto di secolo, oggetto dei primi due contributi del volume, che rievocano gli ostacoli da cui in questo periodo la vita dell'Istituto è stata travagliata

e messa in pericolo. La lettura di queste pagine interessa non solo perché ci permette di seguire da vicino questo importante aspetto della vita scolastica veneziana, ma anche perché sentiamo in quelle vicende dell'Istituto l'eco dei burrascosi rapporti dello Stato con la Chiesa negli anni immediatamente successivi alla proclamazione del Regno, e la riconferma delle perplessità dianzi accennate in cui si trovavano i cattolici, al bivio fra mantenimento integrale della tradizione, o attenzione e disponibilità verso le voci nuove.

Il contributo di Diego Beggiao inquadra queste vicende: da un lato la soppressione degli ordini religiosi, già ordinata dal governo sardo e confermata poi da quello italiano, dall'altro la soppressione dell'insegnamento di filosofia e teologia nell'Istituto, imposta piuttosto ruvidamente dal patriarca Domenico Agostini. Al di fuori di intenti apologetici e con la semplice esposizione dei dati biografici, da questo suggestivo scritto la personalità del p. Casara emerge come figura fortemente impegnata in una missione sentita con grandissima serietà e dedizione. Sempre ritroso - però a torto, come sembrerebbe - nell'assumere responsabilità, timoroso com'era di non essere all'altezza dei compiti da esse richiesti, fu tenacissimo nel difendere l'esistenza dell'Istituto quando esso venne secolarizzato in seguito alla legge di soppressione delle congregazioni religiose del 7 luglio 1866. Bussando a tutte le porte e scrivendo centinaia di lettere, il Casara riuscì a raccogliere in relativamente poco tempo l'ingente somma necessaria per il riacquisto, all'asta, dell'Istituto. Ma il Casara dimostrò anche fermezza e grande dignità di carattere quando sentì di non poter sottrarsi al dovere di difendere le proprie convinzioni anche di fronte a possibili urti e dissapori con l'autorità ecclesiastica, come successe quando venne segnalato al patriarca il rosminianesimo che il Casara insegnava nel suo Istituto. Nel 1854, con il decreto *Dimittantur*, la Congregazione dell'Indice aveva ritenuto privi di errori gli scritti di Rosmini e ne aveva quindi permesso la libera circolazione tra i fedeli: permesso di cui evidentemente aveva approfittato il Casara per introdurre il rosminianesimo nel suo Istituto. Ma le tendenze conservatrici della Chiesa non tardarono a prendere il sopravvento, soprattutto dopo l'elezione del nuovo pontefice Leone XIII: e ne derivò il 7 marzo 1888 il decreto *Post obitum*, con cui quaranta proposizioni rosminiane venivano condannate. Il Casara non ha, sembra, un momento di esitazione: distingue nel *Post Obitum* l'aspetto disciplinare - a cui egli immediatamente e senza alcuna riserva dichiara di sentirsi come sacerdote totalmente vincolato - dall'aspetto dottrinale, per il quale invece egli rivendica a sé la piena libertà di pensiero.

L'indispensabile approfondimento su tutta la questione ci viene offerto dal secondo saggio, di Luciano Malusa, che con scioltezza e limpidezza - e nutritissime indicazioni bibliografiche - tenta di introdurre il lettore nelle problematiche che assorbivano Casara. Tentativo lodevole e destinato al successo se il lettore è già per conto proprio documentato; ma probabilmente, negli altri casi, non privo di qualche intoppo *in itinere*, nonostante l'ammirevole chiarezza della prosa del Malusa e il brio con cui procede, presentandoci un quadro che verso la fine del saggio sembra assumere quasi l'andatura di un avvincente roman-

zo, con sospensioni e colpi di scena che in certo senso fanno passare in secondo piano l'aspetto dottrinale del problema. Rosmini era guardato con una certa diffidenza dai conservatori sia per le arditezze troppo avanzate che aveva esposto con *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, sia per le simpatie, giudicate eccessive, da lui nutrite verso Kant, cioè verso chi poteva essere accusato di aver soggettivizzato la conoscenza, facendole quindi perdere quell'ancoraggio a valori oggettivi che la rendono universale. A maggior ragione i pericoli del kantismo potevano essere sentiti dopo la decisa presa di posizione a favore del tomismo assunta da Leone XIII, proprio agli inizi del suo pontificato, con l'Enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879. Secondo quanto ci fa vedere Malusa, il Casara era persuaso che S. Tommaso e Rosmini non esponessero dottrine fra loro divergenti e inconciliabili, ma avessero punti in comune: soprattutto quel piuttosto misterioso concetto tomistico di "lume dell'intelletto", molto vicino a quell'"essere ideale" che Rosmini reputava fondamento della conoscenza (v. per esempio p. 84), e che invece - secondo gli avversari del Casara, primo fra tutti il gesuita p. Cornoldi - era la diretta anticamera del panteismo (pp. 118-121). Seguire su questo punto le implicazioni e gli sviluppi dottrinali che dividevano il p. Casara dai suoi avversari - predestinati ad avere la meglio, sostenuti com'erano da personalità molto più eminenti di quelle su cui poteva contare il Casara - significa entrare in un'atmosfera specialistica che richiama alla mente quella, non molto dissimile, con cui si era trovato a che fare Pascal quando, per uscirne, sentì il bisogno di scrivere le *Provinciali*. Non si è trattato solo di una disputa dottrinale. Ad un certo momento, questa assunse un aspetto che deve aver profondamente ferito il Casara, da decenni impegnato in tutti i modi perché nel suo Istituto si desse ai chierici una buona preparazione teologica, e che fossero quindi in grado di reggere validamente l'urto con le mode filosofiche del momento. Senza alcun preavviso, nel 1883 il cardinale Domenico Agostini sottrasse ai Cavanis, per affidarlo al seminario patriarcale, evidentemente più sicuro e affidabile, proprio l'insegnamento filosofico-teologico, e - benché pressantemente sollecitato dal Casara per un chiarimento - non trovò il tempo di concedergli neppure un minuto di colloquio. Su questo poco edificante aspetto della vita diocesana di quegli anni, già presentato dal Beggiao alle pp. 50-55 del volume, si sofferma più ampiamente il Malusa alle pp. 124-133, facendoci rivivere l'immaginabile amarezza provata da chi, ad un certo momento, trova ridotta al nulla l'opera si può dire di tutta una vita, nell'incomprensione, o peggio nell'indifferenza e nella disistima, proprio di chi avrebbe dovuto apprezzarla. Molto opportunamente il volume riserva una appendice al testo dell'aspra lettera con cui il Patriarca spiega al Casara la sua decisione. Il quadro per noi lettori si ristabilisce leggendo le belle parole pronunciate nella chiesa di Sant'Agnesa dal cardinale Sarto al momento dei funerali del Casara, nel 1898: "il p. Casara non era accettator di persone, egli amava e adorava la verità profondamente e sinceramente, con essa verità riposava, né di altro si curava".

ROMEO CAVEDO, *Profeti. Storia e teologia del profetismo nell'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, pp. 263, £. 22.000.

Nel panorama editoriale, al fenomeno del profetismo e agli scritti profetici della Bibbia sono dedicati ormai numerosi studi a carattere storico, esegetico e teologico (dal famoso *Essenza del profetismo* di A. Neher fino a *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele* di G. von Rad): si tratta spesso di opere di ottimo livello scientifico, adatte agli studiosi, cui si affiancano anche scritti e commenti destinati ad una lettura spirituale. Meno frequente, invece, è incontrare un volume che non si pone solo come strumento per introdurre il lettore ad apprezzare il testo biblico, ma che ha anche lo scopo esplicito di orientarlo verso uno studio più approfondito e accreditato sul piano scientifico, per mutarsi da lettore occasionale a conoscitore competente della Bibbia. Il volume di Romeo Cavedo costituisce un esempio di questa produzione saggistica di livello intermedio, piuttosto rara, che potrebbe essere definita "divulgazione scientifica seria".

Il lettore ideale, cui Cavedo si rivolge – in maniera evidente anche se non esplicitata –, è una persona che affronta per la prima volta la lettura sistematica dei testi profetici ma che è disponibile a lasciarsi trascinare dall'interesse per il testo biblico, accettando l'invito dell'autore ad affiancare la lettura di questo volume con quella di "almeno qualche riga delle sezioni che vengono di volta in volta presentate" (p. 10). L'autore si muove, infatti, sulla base del principio metodologico – elementare ma imprescindibile – che "uno studio fruttuoso può essere fatto solo con un continuo confronto con il testo biblico" (p. 10).

È facile capire che la finalità e i destinatari impliciti di quest'opera hanno forti analogie con quelli della Scuola Biblica Diocesana di Venezia e con i suoi allievi. Del resto Cavedo trasferisce in queste pagine la sua capacità comunicativa – ben nota ormai da anni in città – facendo ricorso ad un linguaggio accessibile anche ai non esperti di scienze bibliche, pur utilizzando categorie di analisi e concetti scientifici normalmente correnti nell'ambito di questi studi. Collocato in quest'ottica, il volume può ben figurare nella biblioteca dei numerosi – si spera sempre crescenti – cristiani che finalmente si fanno buoni conoscitori della Bibbia. Il libro è diviso in tre parti. La prima, che contiene le notizie offerte dai testi biblici su ogni tipo di profeta di cui è conservato il ricordo, ha un intento "soprattutto didattico" (p. 5) e presenta il contesto storico in cui l'esperienza profetica si è manifestata nella vita del popolo ebraico. La seconda propone un'analisi essenziale dei libri di Isaia, Geremia, Ezechiele e degli altri profeti (i cosiddetti "minori"). Infine, la terza costituisce una breve presentazione sistematica della teologia contenuta nel messaggio dei profeti e tratteggia una valutazione dell'attualità del termine "profeta", anche alla luce della riscoperta conciliare e postconciliare del profetismo proprio di tutto il popolo di Dio.

Nella prima parte, l'esposizione storica non è mai avulsa dal riferimento a passi biblici significativi e, soprattutto, molto spazio viene dedicato non solo alle origini del profetismo, ma anche a figure come Elia ed Eliseo, dei quali si parla all'interno dei libri dell'A.T. tradizionalmente qualificati come "storici" (libri dei Re e delle Cronache). Questo mi

sembra un punto di merito particolare, perché usualmente i testi esegetici sono dedicati quasi del tutto ai cosiddetti "profeti del libro" (ossia quelli di cui esiste il libro che ne porta il nome) e non è facile trovare – soprattutto nei volumi a carattere divulgativo, ma a volte neppure tra i più blasonati studiosi – una seria attenzione ai profeti più antichi, quantunque nella tradizione ebraica essi abbiano, invece, mantenuto sempre un ruolo di primo piano: non bisogna dimenticare che gli evangelisti ritengono che il profeta Elia è presente alla trasfigurazione di Gesù e che la gente di Galilea ha in mente di sicuro la tradizione dei racconti sui miracoli di Eliseo, quando attribuisce a Gesù il titolo di profeta dopo aver visto le guarigioni da lui operate (cfr. pp. 48-49).

Nella seconda parte, la necessità di contenere entro limiti di spazio il materiale relativo ai grandi profeti classici ha comportato una redazione che, pur toccando tutte le tematiche principali, rimane un po' riassuntiva. Ma un lettore più esigente può trovare nell'appendice bibliografica indicazioni utili "per continuare lo studio" – come recita il titolo di quest'appendice, che rivela la funzione propedeutica della presente opera. Nonostante ciò, è da notare la premessa metodologica, nella quale si mette in guardia dall'avvicinarsi con troppa disinvoltura a dei testi che vanno presi come "una raccolta di poesie [...] un po' farraginoso e piena di bruschi passaggi da un genere all'altro" (p. 92). Occorre, dunque, che "il lettore accetti di buon grado di inoltrarsi in percorsi aperti e polivalenti e si disponga ad avere nei libri profetici dei compagni che possono avere sempre qualcosa di nuovo da dirgli, ma in una forma sempre difficile" (p. 94); quest'impegno sarà, però, ben ripagato dallo scoprire che "la letteratura profetica [è] affascinante per la sua densità e pluralità di contenuti, stili e sensi" (p. 93). Un'esortazione, perciò, a non lasciarsi spaventare e ad andare incontro a tanta ricchezza. Ci pare di cogliere qui anche un invito a non leggere questi libri biblici con un'ottica semplicistica, con tesi preconcepite – insomma, non in modo fondamentalista! È l'insegnamento che Cavedo da sempre fornisce agli allievi dei suoi corsi.

La terza parte comincia respingendo un'eventuale obiezione sulla difficoltà di tratteggiare una sintesi unitaria "dei pensieri espressi da individualità ben diverse l'una dall'altra, che hanno prodotto i loro testi nell'arco di quattro secoli" (p. 201). La motivazione che Cavedo trova mi sembra importante perché si situa su un piano non semplicemente metodologico ma propriamente teologico: si tratta, infatti, di fondarsi sulla certezza dogmatica che nella Bibbia "alle spalle dei singoli 'veri' autori, sta l'unico Spirito, autore anch'egli, in maniera trascendente e misteriosa, dell'intera Scrittura, [cosicché] quando si cerca di sintetizzare l'insegnamento di tutti i profeti nel loro insieme, si ha di mira soprattutto il contributo che essi, pur con voci, sensibilità e argomenti diversi, hanno dato a quel messaggio, anch'esso ricco e vario, ma profondamente coerente, che lo Spirito intende comunicarci" (p. 202). L'impresa rimane, in ogni modo, non semplice e la linea metodologica scelta per affrontarla è quella di "ricostruire le idee dominanti del profetismo, partendo dai motivi più ricorrenti e rimanendo il più possibile entro i parametri della mentalità contemporanea ai profeti" (p. 203).

A chiusura del volume, l'ultimo capitolo tratta del compito profetico del popolo di Dio e vi si discute brevemente ma

efficacemente come intendere questa categoria biblica e teologica nella realtà odierna della Chiesa. Qui l'autore, osservando che "il compito profetico dell'intero popolo di Dio non si accompagna, come invece avviene per la dimensione sacerdotale, a un ministero di profeti", esprime il suo disaccordo con il fatto che "teologi, saggisti, semplici cristiani qualificano spesso con il titolo di profeti quei credenti che hanno stimolato una revisione critica della prassi ecclesiale e hanno portato un risveglio del rigore nella testimonianza della propria fede e non manca chi riconosce la presenza di appelli profetici validi per i cristiani anche in voci, come quella di Gandhi, che risuonano nel contesto di altre religioni" (p. 246): il problema non è solo terminologico, ma riguarda l'identità propriamente teologica del fenomeno. Cavedo ritiene che, anche se "nessuno può mettere veti sull'uso e l'evoluzione dei termini [...], in senso stretto, con la lettera maiuscola, questo titolo dovrebbe essere riservato a coloro cui Dio lo ha assegnato" (p. 248). Si tratta di intendere correttamente la funzione profetica, perché "il popolo cristiano, nel quale non c'è più bisogno di altri profeti in senso proprio, è però un popolo profetico, così come è un popolo regale, anche se nessuno pretende di essere re [... perché] ogni estensione o variazione di queste strutture rischia di sminuire l'unicità del dono di Dio" (p. 248). Questa tesi può dare adito a qualche perplessità, sia perché sembra collocarsi "controcorrente" rispetto alla tendenza attualmente più diffusa, sia perché il Concilio Vaticano II è molto chiaro nell'estendere anche ai laici l'ufficio profetico di Cristo, il Grande Profeta (cfr. LG 35). A onor del vero, bisogna però riconoscere che lo stessa Costituzione dogmatica sulla Chiesa, poche pagine prima, invita ad essere molto prudenti, riservando all'Autorità ecclesiastica il giudizio sulla "genuinità" e "l'ordinato uso" dei carismi, compreso quello profetico, dispensati dallo Spirito ai fedeli (LG 12). Cavedo non ha forse tutti i torti a dissentire da un'interpretazione troppo "generosa" della funzione di profeta, che finisce per perderne la specificità. Non si può che concordare, comunque, sulla sua conclusione, dove il contenuto del carattere profetico del popolo di Dio è visto consistere nell'essere in grado, ubbidendo ai profeti e riflettendo sul loro messaggio, di tradurre il loro annuncio in fatti ed esperienze rapportate alla contemporaneità, per "divenire un popolo penitente e convertito" (p. 249), come i profeti stessi hanno sempre richiesto a Israele.

Marco Da Ponte

#### DONO MESCOLA

La biblioteca del Centro Pattaro si è arricchita di un consistente numero di volumi donati da Emma Mescola, alla quale esprimiamo la nostra gratitudine. La donazione comprende monografie dedicate all'opera di alcuni fra i maggiori pittori italiani, testi di spiritualità e preghiera, teologia e attualità religiosa, saggi su religioni non cristiane e antiche, opere filosofiche, guide artistiche e monumentali del Touring Club Italiano sulle regioni italiane, dizionari d'inglese e l'opera completa in trenta volumi dell'Enciclopedia Britannica. In particolare, si segnalano:

- *Tiziano*, a cura di G. A. dell'Acqua, Aldo Martello

Editore, Milano 1958, pp. 134, tavole illustrate 198.

- *Michelangelo. Pittura. Scultura. Architettura. Tutta l'opera*, a cura di L. Goldscheider, Sansoni-Phaidon, Firenze-London 1964, pp. 262.

- *Andrea Mantegna. Catalogo della mostra (Mantova - Palazzo Ducale 1961)*, a cura di G. Paccagnini. Comitato della mostra di Andrea Mantegna-Neri Pozza, Mantova-Venezia 1961, pp. 219, tavole illustrate 170.

- *Mostra dei Guardi. Catalogo della mostra (Venezia - Palazzo Grassi 5 giugno-10 ottobre 1965)*, a cura di P. Zampetti, Alfieri, Venezia 1965, pp. 423.

- *Giorgione e i Giorgioneschi. Catalogo della mostra (Palazzo Ducale - Venezia 11 giugno-23 ottobre 1955)* a cura di P. Zampetti, Arte Veneta, Venezia 1955, pp. 317.

- MESSORI VITTORIO., *Scommessa sulla morte. Proposta cristiana: illusione o speranza?*, SEI, Torino 1982, pp. 414.

- RATZINGER JOSEPH, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 152.

- ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, traduzione introduzione e note a cura di Enzo Bellini, Città Nuova, Roma 1987, pp. 144.

- FRANZEN AUGUST, *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 429.

- MARTINI CARLO M., *L'itinerario spirituale dei Dodici nel Vangelo di Marco*, Borla, Roma 1983, pp. 114.

- NEWMAN JOHN H., *The New Eve*, Samuel Walker, Great Britain 1952, pp. 96.

- ARON R., *Così pregava l'ebreo Gesù*, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 187.

- LÉVY BERNARD-HENRY, *La barbarie à visage humain*, Bernard Grasset, Paris 1977, pp. 236.

- SEPE CRESCENZIO, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 218.

- DE RACHEWILTZ BORIS, *Il Libro dei Morti degli antichi Egizi. Papiro di Torino*, Edizioni Mediterranee, Roma 1986, pp. 178.

#### DONO ORTALLI

Il professor Gherardo Ortalli ha donato alla nostra Biblioteca alcuni volumi di particolare interesse, soprattutto perché vanno a potenziare il settore della storia ed evidenziano il contributo offerto alla storiografia anche da studi di carattere religioso o agiografico. Siamo pertanto grati al prof. Ortalli e lieti di segnalare a tutti gli amici la possibilità di consultare, appunto, le opere qui di seguito elencate.

- *Fede e Ragione: un confronto a più voci*. A cura di Roberto Donadoni e Maurizio Sangalli, [con scritti di] A. Iannini [... et al.], Siena, Edizioni Cantagalli, c2000. XI, 105 p., 21 cm (Cristianesimo e Cultura, 1).

- *Convegno storico internazionale, 26., 1989, Todi - Bernardo Cistercense: Atti del XXVI Convegno storico internazionale: Todi, 8-11 ottobre 1989*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990. XII, 384 p., [17] p. di tav., ill., 24 cm (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro Studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 3).

- *Convegno storico internazionale, 25., 1988, Todi -*

*Conciliarismo, Stati nazionali, Inizi dell'Umanesimo: Atti del XXV Convegno storico internazionale: Todi, 9-12 ottobre 1988.* Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990. XII, 330 p., 24 cm (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro Studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 2).

- GIOVANNA MARIA DELLA CROCE - VITA, a cura di Cristina Andreolli, Claudio Leonardi, Diego Leoni. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria, 1995. XCIV, 488 p., [36] p. di tav., ill., 24 cm (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria, 12).

- ZANATTA, ANNA LAURA, *Le nuove famiglie.* Bologna, Il Mulino, c1997. 125 p., 20 cm ('Farsi un'idea', 4).

- ARCARI, GIANLUIGI; PADOVANI, UMBERTO, *L'immagine a stampa di San Luigi Gonzaga. 1: L'oggetto di devozione.* Mantova, Gianluigi Arcari Editore, 1997. 201 p., principalmente tavole commentate (Strumenti, 3/1).

- ARCARI, GIANLUIGI; PADOVANI, UMBERTO, *L'immagine a stampa di San Luigi Gonzaga. 2: Vita, morte e miracoli.* Mantova, Gianluigi Arcari Editore, 2000. 214 p., (Strumenti, 3/2).

- CANFORA, LUCIANO; WILSON, NIGEL G.; BEVEGNI, CLAUDIO, *Fozio: tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, a cura di Giovanni Menestrina. Brescia, Morcelliana, 2000. 82 p., 22 cm (Letteratura cristiana antica. Studi).

- GRUNDMANN, HERBERT, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di Gian Luca Podestà, [traduzione di Sergio Sorrentino]. Roma, Viella, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, c1997. XXXIII, 261 p., 24 cm (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8).

- BENEDETTI, MARINA; MERLO, GRADO GIOVANNI; PIAZZA, ANDREA, *Vite di eretici e storie di frati.* Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, c1998. 331 p., 21 cm ('Tau', 7)

- FRAGNITO, GIGLIOLA, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura: 1471 - 1605.* Bologna, Il Mulino, c1997. 345 p., 21 cm (Saggi, 460).

#### SEGNALAZIONI

Collana: Giornale di Teologia 273

JOSEPH MOINGT, *I Tre Visitatori. Conversazioni sulla Trinità*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 128, £. 18.000

*Il libro*

Il concetto di Trinità non è un ritorno al politeismo del mondo pagano? Ecco la domanda fondamentale che quest'opera affronta. In una serie di interviste raccolte da Marc Leboucher, autore ed editore, Moingt esamina le fonti dell'idea trinitaria e ne analizza gli sviluppi ed i limiti nel corso degli ultimi duemila anni. Moingt mette in relazione il contenuto della fede con il contesto linguistico, politico e filosofico in cui essa vive, e sottolinea l'importanza che il cristianesimo ha sempre attribuito all'incarnazione.

Con un linguaggio chiaro ed accessibile, Moingt offre un'introduzione al mistero centrale della fede cristiana.

*L'autore*

JOSEPH MOINGT, gesuita, è uno dei più noti teologi francesi, ed è l'autore di un'opera cristologica molto letta, *L'homme qui*

*venait de Dieu.*

Collana: Giornale di Teologia 274

RENATE WIND - CRAIG L. NESSAN, *Chi sei tu, o Cristo? Un libro ecumenico di lettura sulla Cristologia di Dietrich Bonhoeffer*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 96, £. 16.000

*Il libro*

I due Autori propongono una presentazione ed un commento del corso di Cristologia (1933) di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Il teologo nordamericano Craig L. Nessan ripercorre le vicende del testo di Bonhoeffer, che negli Stati Uniti è stato aggregato alla teologia radicale.

La teologa tedesca Renate Wind si dedica invece alla ricostruzione delle variazioni della Cristologia di Bonhoeffer, con l'obiettivo di un recupero integrale del grande autore tedesco.

Nella seconda parte dell'opera, i lettori troveranno alcuni testi scelti delle lezioni di Cristologia di Bonhoeffer, corredati da contesti che illustrano il legame tra le affermazioni cristologiche del teologo tedesco con la sua vita e la situazione politica e storico-ecclesiale del 1933.

Il volume è introdotto da un editoriale del teologo Rosino Gibellini, che esamina il ritorno della Cristologia di Bonhoeffer.

*Gli autori*

RENATE WIND, 1950, è docente di pedagogia religiosa alla Fachhochschule di Norimberga, Germania.

CRAIG L. NESSAN è professore di teologia contemporanea al Wartburg Theological Seminary di Dubuque, USA.

Collana: Giornale di Teologia 275

WOLFHART PANNENBERG *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 488, £. 55.000.

*Il libro*

L'opera è un'introduzione alla storia e ai problemi della teologia evangelica tedesca postkantiana: da Schleiermacher a Barth, Bultmann e Tillich, esposta e ricostruita da un grande teologo sistematico.

La trattazione è scandita nei seguenti punti:

Introduzione: la storia della teologia e la teologia sistematica sul terreno della Modernità;

1. La nuova fondazione della teologia come teoria della soggettività in Schleiermacher;

2. La radicalizzazione della soggettività nella teologia del risveglio e il suo scontro con il principio di autorità;

3. La teologia di Albrecht Ritschl e la sua curvatura verso la teologia del risveglio in Wilhelm Herrmann;

4. La svolta teocentrica e il suo culmine nella teologia dialettica;

5. Il rinnovamento della dottrina di Dio nella teologia speculativa e la sua dissoluzione.

*L'autore*

WOLFHART PANNENBERG (Stettino, 1928), è docente emerito di teologia sistematica nella facoltà di teologia evangelica all'Università di Monaco di Baviera; ed è uno dei teologi più rappresentativi del XX secolo. Tra le sue opere principali ricordiamo *Teologia sistematica*, in tre volumi (Queriniana, Brescia 1990 - 1996).



## I GENERI LETTERARI

*Cari amici della redazione, leggendo qualche commento ai vangeli o ad altri brani biblici mi imbatto spesso nell'espressione "generi letterari". Mi par di intuire che si tratti di un metodo, moderno, utile per leggere la Bibbia, ma non ho idee precise in merito. Potreste darmi qualche chiarimento?*

*Marta Bianchi (Lido di Venezia)*

La Bibbia non è un libro ma un insieme di libri, una specie di biblioteca.

In ogni biblioteca, anche nella piccola biblioteca che c'è in ogni casa, si conservano libri diversi: vecchi libri di scuola, romanzi, poemi, testi di scienze le più disparate, libri d'arte, forse la costituzione italiana, ricette di gastronomia, volumi di storia. Anche se essi non sono disposti in ordine, chi prende in mano un romanzo sa bene che non sta per leggere un libro di storia, sa distinguere un libro di fiabe dal resoconto giornalistico di un fatto di cronaca o la descrizione scientifica di un fenomeno naturale da un testo di fantascienza.

Purtroppo nella lettura della Bibbia avvengono spesso confusioni che compromettono la corretta interpretazione del testo: si leggono i primi capitoli della Genesi come fossero documenti scientifici, o i libri di Giona e di Giobbe come fossero opere storiche. A volte si credono favole certi miti che invece esprimono in forma narrativa, accessibile a tutti, vere e proprie concezioni filosofiche e teologiche: come sono, ad esempio, i miti che si leggono nel racconto sulla creazione dell'uomo e della donna e sul loro peccato. Di frequente, poi, in un medesimo libro della Bibbia si intrecciano generi letterari diversi. Nel libro dell'Esodo il passaggio del mare viene presentato con il tono della poesia epica: "le acque erano per loro una muraglia a destra e a sinistra" (Es 14, 22). Nel versetto precedente, invece, lo si narra come un fenomeno naturale che sembra registrato da un bravo e religioso cronista: la grazia del Signore "durante tutta la notte risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto" (Es 14, 21).

Anche nei vangeli il messaggio teologico si esprime con riferimenti ai gesti e alle opere di Gesù, che, talora, vengono commentati con metafore poetiche. Alla morte di Gesù, nel vangelo secondo Marco si legge: "Il velo del tempio si squarciò in due, dall'alto in basso" (Mc 15, 38). Fu un miracolo? fu un prodigio che doveva convertire gli ebrei o ridare fiducia ai discepoli? Né l'uno, né l'altro. L'evangelista ricorse a un'immagine simbolica per annunciare che con la morte di Gesù finiva l'Antica Alleanza. Finiva - si dirà più esplicitamente in seguito, rifacendosi sempre a metafore relative al tempio di Gerusalemme - per il popolo ebraico (e per l'umanità) l'esclusione dal "Santo dei Santi", dall'incontro con Dio, così come era simboleggiata dal rito che non permetteva ad alcuno di entrare in esso se non al sommo sacerdote e una sola volta all'anno. Con un versetto Marco introduce già ciò che verrà splendidamente sviluppato nella Lettera agli Ebrei: "Cristo, venuto come sommo sacerdote di beni futuri [...], con il proprio sangue entrò una volta per tutte nel santuario, procurandoci così una reden-

zione eterna" (Eb 9, 11-14).

Chi vuole capire ciò che la parola di Dio vuole farci intendere nella Bibbia, deve chiedersi sempre a quale genere letterario appartenga ciò che legge. Per questo il Concilio Vaticano Secondo nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* (n. 12) ci ha fornito queste preziose indicazioni:

"Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana, l'interprete della Sacra Scrittura per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi [gli scrittori sacri] in realtà abbiano inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole.

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto tra l'altro anche dei generi letterari. La verità, infatti viene diversamente proposta ed espressa nei testi in varia maniera storici o profetici o poetici o con altri modi di dire. È necessario, dunque, che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo intese di esprimere ed espresse in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso.

Per comprendere, infatti, nel loro giusto valore ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali ed originari modi di intendere, di esprimere e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che allora erano in uso nei rapporti umani."

don Bruno Bertoli

## RICORDI SUL PATRIARCA RONCALLI

*Cari amici della redazione, ho letto con molta attenzione e anche, come sempre, con gusto l'articolo di don Bruno Bertoli su Gli anni veneziani di papa Giovanni, che richiama nitidamente e realisticamente la figura di un personaggio forse troppo facilmente "mitizzato". Durante la lettura mi sono nati, però, curiosità e interrogativi, che forse egli stesso ha in qualche modo voluto suscitare con il suo peculiare stile "socratico", e sui quali mi piacerebbe che egli si esprimesse.*

*Prima di tutto, nell'introduzione egli accenna a "ricordi lontani" di chi lo ha conosciuto: immagino che si riferisca a se stesso, perciò vorrei chiedergli di citare qualche altro episodio, utile a suo giudizio per completare l'immagine del patriarca Roncalli. In seguito, a proposito delle sue prese di posizione "nel ginepraio della politica", fa notare che gli era estranea la concezione sturziana della democrazia laica: desidererei che sviluppasse questa considerazione, chiarendo anche quale fosse la sua personale concezione della politica. Immagino che egli abbia a disposizione una documentazione preziosa al riguardo. Infine, la questione della famosa lettera pastorale sulla Bibbia: mi interesserebbe avere qualche altra informazione sui motivi che, secondo il suo parere, portarono la Chiesa di Venezia a sottovalutare l'importanza, preferendo, invece, dare risalto ai suoi pronunciamenti politici. Inoltre, quale altro aspetto dell'eredità spirituale di Roncalli, secondo lui, è stato trascurato?*

Enrico Zaninotto (Università di Trento)

I ricordi, cui mi riferisco nel mio articolo *Gli anni veneziani di papa Giovanni*, sono lucidamente conservati nella mia memoria, già utilizzati spesso in altre sedi. Mi è parso opportuno, tuttavia, prima di fissarli pubblicamente sulla carta stampata, confrontarli con alcuni miei coetanei – testimoni dei medesimi fatti – che li hanno confermati.

Altri episodi degni di essere rammentati? Ne richiamo due, sconosciuti a molti biografi di papa Giovanni o da essi sottaciuti perché un po' intriganti.

Rivedo l'Ateneo San Basso, affollato di preti per una riunione sui "casi di coscienza" da discutere insieme (allora si usava fare così) per rivisitare la morale studiata in Seminario. Alla fine dell'incontro il patriarca Roncalli, prima dei saluti conclusivi, si esprime press'a poco in questo modo: "Avete letto nei giornali che si parla di una condanna dell'esperienza dei 'preti operai' da parte della Santa Sede. Si dirà che la colpa dell'intervento censorio è dell'attuale nunzio, perché durante la nunziatura di quel buon uomo di mons. Roncalli tutto era filato liscio. E invece no: a inviare alla Santa Sede un parere negativo sui 'preti operai' è stato il nunzio Roncalli." Questa non è una notizia scandalistica, ma rivela la concezione che egli aveva del sacerdozio, come appare da un'attenta riflessione sui motivi del giudizio espresso: non era messa in dubbio la buona fede dei 'preti operai' e una valutazione positiva sulla loro testimonianza nel mondo operaio Roncalli l'aveva già espressa anni prima a Parigi. Egli non transigeva su

altri aspetti che forse conobbe più tardi: i preti operai non celebravano la Messa quotidiana, non recitavano il "breviario" (si chiamava così la "liturgia delle ore"), non predicavano il Vangelo, non amministravano i sacramenti, in una parola non esercitavano il ministero per cui erano stati ordinati.

Secondo episodio. Durante un pranzo in Seminario insieme con i superiori e alcuni insegnanti, tra cui il sottoscritto, il patriarca esprime un'altra valutazione negativa. Questa volta su don Lorenzo Milani e sul suo libro *Esperienze pastorali* che aveva appena letto: lo giudicò un testo presuntuoso e offensivo della Tradizione, di quella Tradizione di cui si sentiva partecipe, pur sapendo distinguervi sostanza da accidenti e pur essendo aperto alle novità. Probabilmente il libro di don Milani lo infastidiva per il linguaggio polemico, che giudicava irrispettoso: altro era il suo stile. Comunque concluse che il volume doveva essere segnalato al Sant'Uffizio, quantunque si avvalesses della presentazione scritta da un vescovo.

Il direttore di "Appunti" mi ha raccomandato la brevità della risposta. Che invece mi è venuta molto lunga e mi costringe a fermarmi qui. Lascio così lo spazio ad altri interventi sui quesiti inevasi, sui quali comunque potrei soffermarmi in seguito, qualora la redazione lo ritenga opportuno.

don Bruno Bertoli

## VITA DEL CENTRO



### CORSO ECUMENICO - MARZO 2001

Il Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro", la Chiesa Luterana di Venezia, la Chiesa Valdese e Metodista di Venezia e il SAE - Segretariato Attività Ecumeniche (Venezia) organizzeranno nel prossimo mese di marzo 2001 un corso su "L'accoglienza": grande tema biblico, espressivo di una realtà importante per la fede e l'etica cristiana. La Scrittura ci ricorda, infatti, che siamo accolti nella casa di Dio - non più come stranieri o ospiti, ma come suoi familiari (Ef 2,19) - e proprio per questo chiamati ad "allargare la nostra tenda" (Is 54, 2), facendo spazio a chi è lontano, straniero, diverso. Non a caso la Gerusalemme celeste, dimora dell'Agnello, viene descritta come una città dalle porte spalancate, aperta alla varietà delle nazioni, che vi entreranno portando la loro gloria ed il loro onore (Ap 21-25,26). In questo senso la stessa pratica dell'ecumenismo può essere letta come cammino di una reciproca accoglienza tra comunità diverse, raccolte nella confessione dell'unico Signore.

Un tema denso di significati teologici, dunque, che interpella le chiese e le comunità locali, ma anche carico di rimandi a questioni di estrema rilevanza da un punto di vista sociale. In una società sempre più differenziata, infatti, la presenza di diversità etniche, culturali, religiose esige l'elaborazione di strategie di accoglienza efficaci e lungimiranti. Il tema della diversità culturale, allora, si pone come interrogativo forte per la teologia cristiana, ormai chiamata a pensare la fede in un mondo segnato dalla globalizzazione.

Il corso intende offrire uno spazio di riflessione ecumenica sull'accoglienza, raccogliendo le risonanze di un termine così ricco, per inserirsi in un dibattito che attraversa lo spazio civile e quello ecclesiale insieme. Tramite le diverse relazioni

e la tavola rotonda - non a caso affidata ad esponenti di diverse comunità religiose veneziane - cercheremo così di coglierne la rilevanza per il pensiero e per l'azione delle chiese.

Giovedì 1 marzo

Prof. D. GARRONE

*"Accoglietevi l'un l'altro". L'accoglienza nella Scrittura*

Giovedì 8 marzo

Tavola Rotonda: Past. J. KLEEMANN, Don G. M. CAPUTO,

J. F. KAMBA N'ZOLO

*Venezia: per comunità accoglienti*

Giovedì 15 marzo

Past. L. NEGRO

*Chiese in Europa, davanti all'immigrazione*

Giovedì 22 marzo

Prof. G. CERETI

*L'ecumenismo come accoglienza reciproca*

Venerdì 30 marzo

Prof. G. COLZANI

*Una teologia che accoglie la diversità*

Tutti gli incontri si terranno presso il Centro Pattaro alle ore 17.45.

### LA TEOLOGIA AL FEMMINILE

Venerdì 16 febbraio 2001, alle ore 18.00, presso il Centro Pattaro, Maria Cristina Bartolomei, dell'Università Statale di Milano, parlerà sul tema: "La teologia al femminile e la lettura della Bibbia".

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041.5238473

Anno XIII, n. 4 - ottobre-dicembre 2000 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1

NATALE: DIO CHE VIENE METTE  
IN DUBBIO LA NOSTRA FEDE  
*Germano Pattaro*



\_\_\_\_\_ pag. 9

DALLA BIBLIOTECA  
*Franco Tonon*  
*Marco Da Ponte*



\_\_\_\_\_ pag. 4

DALLA GUERRA GIUSTA ALLA GUERRA SANTA:  
I PERCORSI DEL PENSIERO  
CANONISTICO-TEOLOGICO MEDIEVALE  
*Giancarlo Andenna*



\_\_\_\_\_ pag. 14

LETTORI IN DIALOGO



\_\_\_\_\_ pag. 15

VITA DEL CENTRO

### CORSO DI TEOLOGIA LITURGICO-PASTORALE

Nei giorni 6, 7 e 8 febbraio 2001 si terrà il corso di teologia liturgico-pastorale rivolto, come di consueto, a tutti gli operatori pastorali delle parrocchie e dedicato ad approfondire il tema del rito e del sacrificio nella liturgia. Tutti gli incontri si svolgeranno presso la sede del Centro Pattaro, con inizio alle ore 18.00.

APPUNTI  
DI TEOLOGIA  
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041.5238473

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*

Direttore  
*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