# APPUNTI DITEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124' VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXI - n. 1 - Gennaio-Marzo 2008 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

IN ASCOLTO DEI PADRI



# ELIODORO VESCOVO DELLA CHIESA DI ALTINO\*

Andrea Enzo

# 1. L'antica città di Altino

Eliodoro, primo vescovo storicamente attestato della comunità cristiana di Altino, visse all'epoca di Rufino di Concordia, a cavallo tra il IV e il V secolo. Con Eliodoro, vescovo e santo della Chiesa di Altino, ci avviciniamo alle origini della Chiesa di Venezia e allo stesso tempo ci situiamo fisicamente nel territorio di Venezia. Egli risiedeva a meno di dieci km dal centro storico della città lagunare: tale è, infatti, la distanza tra Venezia e Altino, oggi piccola frazione del comune di Quarto d'Altino.

Nei confronti di Eliodoro, l'archeologia purtroppo non ci è al momento di grande aiuto: non abbiamo basiliche paleocristiane da attribuirgli, come invece accade per il vescovo Teodoro ad Aquileia o per il patriarca Elia a Grado. Ignoriamo anche se egli avesse promosso un'edilizia sacra, poiché non conosciamo quasi nulla dell'Altino cristiana<sup>1</sup>; sicuramente la Chiesa di Altino in quell'epoca doveva essere dotata di una cattedrale e probabilmente anche di altre chiese.

L'unica testimonianza archeologica dell'età paleocristiana, relativa non al centro di Altino ma al territorio altinate, è fornita dall'antica Equilio, alle porte dell'odierna Jesolo. In località Le Mure sono state scoperte le fondazioni di una piccola basilica paleocristiana riferibile al VI sec. edificata al di sopra di un precedente edificio di culto, più piccolo e databile alla fine IV - inizio V sec. Quest'ultimo edificio risale, quindi, proprio all'epoca di Eliodoro.

Ad Altino la situazione è ben diversa: si conoscono paradossalmente meglio le fasi più antiche della sua storia (quella paleoveneta e poi romana) rispetto a quelle più recenti, ossia dal III sec. dell'era cristiana fino al secolo VII, quando la città sarà definitivamente abbandonata dagli altinati che si trasferirono a Torcello per

sfuggire all'occupazione longobarda. Caso unico tra le città romane del Veneto, non fu mai più riabitata.

Altino fu un centro paleoveneto che, grazie alla sua peculiare posizione geografica, ai margini settentrionali della laguna veneta, assunse un ruolo rilevante già a partire dalla fine del VI sec. a.C., diventando emporio commerciale e nodo di smistamento di traffici mercantili fra l'Adriatico e il retroterra. Nel finire del II sec. a.C. entrò nell'orbita romana. I Veneti accettarono pacificamente il dominio di Roma e ciò li portò a godere di una certa autonomia; progressivamente, però, essi assimilarono la cultura e i costumi romani. Successivamente Altino acquisì la piena cittadinanza romana diventando municipio. La città conobbe il suo massimo splendore fra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. La riduzione dei traffici e del commercio, nel corso del II sec. d.C., e le mutate condizioni ambientali furono l'inizio di un lento decadimento.

### 2. Altino cristiana

Difficile dire come sia avvenuta la prima evangelizzazione di Altino. L'attribuzione della fondazione della chiesa altinate a san Prosdocimo, vescovo di Padova, in età apostolica, non ha fondamento storico. La vicina Aquileia probabilmente fu evangelizzata da missionari cristiani di origine ebraica e provenienti da Alessandria d'Egitto, città con la quale la metropoli romana della Venetia et Histria intratteneva intensi scambi commerciali e culturali. La prima comunità cristiana aquileiese risale forse alla seconda metà del II sec.

Per Altino, anch'esso centro di intensi traffici commerciali, possiamo immaginare una situazione analoga. Si può anche ipotizzare l'arrivo della fede cristiana attraverso il tramite dei cristiani di Aquileia. Come si è già detto nessun ritrovamento archeologico e nessuna fonte scritta ci parla del Cristianesimo ad Altino fino alla seconda metà del IV secolo. Le prime notizie sono relative proprio al vescovo Eliodoro.

Il pastore altinate non ci ha lasciato scritti: né omelie né trattati né traduzioni, diversamente dal coetaneo Rufino di Concordia che tradusse e aggiornò la *Storia della Chiesa* di Eusebio. Riguardo a Eliodoro abbiamo però una testimonianza davvero eccezionale che riscatta in parte le molte lacune biografiche: la testimonianza del suo più caro amico, nonché guida spirituale, san Girolamo.

Eliodoro e Girolamo erano quasi coetanei: l'anno di nascita di Eliodoro è posto fra il 330 e il 340, Girolamo nacque intorno al 340 (o 347). Alcuni studiosi ritengono Eliodoro originario della Dalmazia e precisamente della stessa città natale di Girolamo: Stridone.

# 3. La testimonianza di san Girolamo

Girolamo non ci dà una biografia di Eliodoro. La sua è una testimonianza viva e autentica di amicizia fraterna, di fede cristiana condivisa, di amore per la Chiesa di Cristo. Tutto questo si trova nelle lettere che Girolamo scrive ad Eliodoro (purtroppo non ci sono pervenute le lettere che Eliodoro scrisse a Girolamo). Attraverso questi testi entriamo nell'intimità di un rapporto personale. Alcuni passi commuovono per la dolcezza, altri sorprendono per l'asprezza dei rimproveri, ma sono quei richiami schietti che solo gli amici veri sono autorizzati a fare. Nell'edizione delle Lettere di San Girolamo<sup>2</sup>, le due lettere ad Eliodoro sono la XIV e la LX. Vi è poi una terza lettera, la LII, interessante anche se riguarda indirettamente Eliodoro poiché è indirizzata a suo nipote Nepoziano.

Sintetizzando le informazioni fornite dalle epistole gerominiane, possiamo stabilire innanzitutto che Eliodoro apparteneva ad una famiglia romana della nobiltà provinciale che possedeva proprietà terriere ad Altino. Nella lettera XIV Girolamo cita, oltre ai genitori e alla sorella, numerosi schiavi, una balia, una nutrice molto anziana e il pedagogo dal quale Eliodoro ricevette un'istruzione adeguata al suo status sociale. Scrivendo, Girolamo usa continuamente citazioni di scrittori greci e latini; oltre alle abbondanti citazioni bibliche, vi sono quelle di Tertulliano e Cipriano. Se Girolamo adopera queste fonti nel suo dialogo epistolare con l'amico, significa che Eliodoro possedeva un'elevata preparazione culturale che spaziava dalla letteratura classica alla conoscenza della Sacra Scrittura fino agli scritti dei Padri.

Dopo aver svolto il servizio militare nell'esercito imperiale, nel 372 Eliodoro si trova ad Aquileia che in quel periodo, sotto la guida del vescovo Valeriano, era diventata un centro di elaborazione teologica e di vita spirituale di altissimo livello tanto da richiamare figure di spicco come Rufino di Concordia, Cromazio con il fratello Eusebio, e lo stesso Girolamo che di ritorno dalla Gallia si tratterrà ad Aquileia per tre anni, fino alla sua partenza per il deserto della Siria.

Eliodoro dovette ricevere il battesimo in età adulta poiché Girolamo in un passo delle sue lettere gli rammenta testualmente la professione di fede che egli "aveva pronunciato con la sua bocca". Ad Aquileia, chiesa madre della Venetia et Histria, Eliodoro dovette ricevere una formazione teologica e biblica di alto livello, ma non solo. Assieme all'amico Cromazio, che divenne poi vescovo di Aquileia dopo Valeriano, Eliodoro fece professione di vita monastica e a tale stato di vita resterà fedele per tutta la sua esistenza, anche quando diverrà pastore della chiesa di Altino.

### 4. La vocazione di Eliodoro

Girolamo scrive all'amico in due momenti particolarmente delicati della vita di Eliodoro. La prima lettera (XIV) è del 376 e fu scritta dal deserto di Calcide (attualmente un territorio a cavallo tra Libano e Siria, nelle vicinanze di Damasco). Girolamo aveva deciso improvvisamente di lasciare Aquileia e di andare in Siria per realizzare il suo ideale di perfezione cristiana attraverso la vita eremitica nel deserto. Da questa lettera veniamo a sapere che l'anno precedente (375) Eliodoro lo aveva raggiunto ad Antiochia per condividere con lui quel modello di vita ascetica che tanto caratterizzava la spiritualità del tempo. Ma dopo solo qualche mese Eliodoro faceva ritorno ad Altino a causa di gravi motivi familiari: era morto improvvisamente il cognato e l'amata sorella si trovava prematuramente vedova e con la responsabilità di un figlio da crescere, il piccolo Nepoziano.

Eliodoro lascerà l'amico nel deserto con la vaga promessa di un ritorno. Girolamo nella sua lettera glielo ricorderà proprio all'inizio: "Tu stesso, partendo, mi avevi chiesto d'inviarti una lettera scritta di mio pugno, non appena mi fossi ritirato nel deserto, per invitarti colà. Ebbene, ora t'invito" (Lettere, I, p. 84). Girolamo invia una lettera appassionata per convincere Eliodoro a tornare nel deserto, ma in realtà Eliodoro non si muoverà più da Altino.

Furono solo le motivazioni familiari a richiamarlo ad Altino? Probabilmente no e questo lo apprendiamo dallo stesso Girolamo in un'altra sua lettera (VI) indirizzata al diacono Giuliano di Aquileia: "è stato qui il santo fratello Eliodoro. Voleva abitare con me nell'eremo, ma i miei peccati l'hanno messo in fuga, e se n'è andato" (Ivi, p. 62). Il Niero trae questa conclusione: "può darsi che il nostro veneto, uomo di quieto temperamento ed incline ai modi di vita moderati, sia stato impressionato dalle rigorose penitenze a cui Girolamo si sottoponeva, nonché dalle rudi esigenze ascetiche, congiunte alle estenuanti contese teologiche fra gli eremiti, con accuse reciproche di eresia fra filoariani e antiariani"<sup>3</sup>.

Fu quindi quella di Eliodoro una fuga, in un momento di "crisi vocazionale"? Sarebbe ardito da sostenere in questi termini. Forse, leggendo tra le righe, la si può intendere piuttosto come la tappa di un percorso di discernimento vocazionale, una tappa del cammino che il discepolo compie ascoltando la voce del Maestro che parla all'interno delle varie circostanze della vita, attraverso incontri di persone e le esperienze concrete vissute. Eliodoro può aver tratto dalla frequentazione

di Girolamo, dalla situazione della sua famiglia e da altri fatti che non conosciamo, quegli elementi per maturare la decisione di restare ad Altino ed accettare di servire quella comunità cristiana come pastore, come vescovo e monaco allo stesso tempo. Probabilmente Eliodoro aveva intuito una terza via, un modo di vivere il carisma monastico non nel deserto, ma in città, a beneficio delle pietre vive della Chiesa di Altino.

A vent'anni di distanza Girolamo indirizzerà una seconda lettera (LX) ad Eliodoro ma di tutt'altro tenore. Si tratta dell'elogio funebre che Girolamo nel 396 invia da Betlemme in occasione della prematura scomparsa di Nepoziano, il nipote di Eliodoro, da lui allevato come un figlio e da poco diventato sacerdote della Chiesa di Altino. Nepoziano, morto all'età di 25 anni, era quindi diventato uno stretto collaboratore dello zio nel suo ministero e con ogni probabilità gli sarebbe succeduto nell'episcopato.

Girolamo non aveva mai incontrato il nipote dell'amico Eliodoro, eppure due anni prima della sua morte, nel 394, aveva indirizzato una lettera da Betlemme (LII) direttamente a Nepoziano. Sappiamo dallo stesso Girolamo che questi per molto tempo gli aveva scritto invano per chiedere al santo eremita, di cui tanto doveva aver sentito parlare dallo zio Eliodoro, di inviargli delle norme di vita che potessero guidarlo nel suo ministero sacerdotale. Girolamo non voleva rispondere e sperava che quel giovane così zelante si stancasse prima o poi di fare tali richieste. Alla fine dovette cedere davanti alla richiesta esplicita dello stesso Eliodoro, di cui il nipote doveva aver ottenuto l'efficace intercessione. Ne risultò così un piccolo e prezioso trattato sulla spiritualità e sull'azione pastorale del presbitero su cui hanno meditato generazioni di sacerdoti fino ad oggi.

# 5. Il ministero di Eliodoro

Non sappiamo esattamente in che anno Eliodoro divenne vescovo: nella lettera (XIV) del 376 Girolamo non si riferisce a lui come tale. È plausibile che Eliodoro sia stato ordinato vescovo ad Aquileia per imposizione delle mani di Valeriano, visti i suoi rapporti con questa città. Storicamente è provato che nel 381 Eliodoro è già vescovo di Altino, poiché il 3 settembre del 381 anch'egli partecipa al Concilio di Aquileia radunato da sant'Ambrogio, vescovo di Milano, allo scopo di arginare la diffusione dell'eresia ariana in Occidente.

Poco prima del 393, Eliodoro assieme al vescovo della vicina Aquileia, Cromazio, chiede a Girolamo di mandare loro i commenti sui libri dei profeti Osea, Amos, Zaccaria e Malachia, evidentemente per ragioni pastorali. Girolamo non li accontentò, giustificandosi a motivo dei suoi problemi di salute, però "per non tacere tutto quest'anno e non rimanere muto con voi ho consacrato tre giorni al vostro nome con l'interpretare i Proverbi, l'Ecclesiaste e il Cantico dei Cantici". Testi anch'essi preziosi per la pastorale: Proverbi ed Ecclesiaste per il contenuto morale, il Cantico invece poteva risultare utile ad alimentare la vita ascetica delle vergini consacrate di Altino e Aquileia, che secondo l'uso del tempo non conducevano vita comunitaria

(cenobitica), ma attendevano alla loro vocazione vivendo nelle proprie case.

Nel 405 un'altra commissione a Girolamo, ancora una volta condivisa con il vescovo Cromazio di Aquileia, la traduzione latina del libro di Tobia. Questa volta Girolamo acconsentì alla loro richiesta. I due pastori erano particolarmente interessati che i fedeli delle loro diocesi conoscessero tale testo della Bibbia, che aveva una funzione catechetica chiaramente adatta per quella che oggi definiremmo pastorale dei fidanzati e per la pastorale familiare in generale.

Nell'azione pastorale di Eliodoro un posto centrale è quindi riservato alla Parola di Dio. Queste richieste di traduzioni bibliche, infatti, attestano un indubbio interesse per la conoscenza della Sacra Scrittura, non per erudizione personale, ma allo scopo di alimentare la fede del popolo di Dio. Questa fu un'attenzione che Eliodoro doveva aver ricevuto dalla sua formazione aquileiese e che coltiverà assiduamente, trasmettendo-la anche al nipote.

La lettera (LII) che Girolamo invia a Nepoziano nel 394, esaudendo la sua richiesta di avere delle norme guida per il suo sacerdozio, contiene preziose indicazioni pastorali che possiamo immaginare siano state accolte anche dallo stesso Eliodoro e messe in pratica nel suo ministero episcopale. Girolamo traccia linee operative, anche molto concrete, in cui possiamo intravedere una prassi pastorale che supponiamo in parte attuata e in parte forse talvolta disattesa (Girolamo non risparmia di denunciare certi comportamenti poco virtuosi e bisognosi di essere corretti). Girolamo vuole proporre al giovane sacerdote una via realistica di fedeltà al Vangelo, non ideali astratti slegati dalla concretezza del quotidiano, perciò non tace delle fragilità umane che segnano questo cammino, in quel "già e non ancora" che caratterizza il presente storico della Chiesa in ogni epoca.

Conviene a questo punto lasciare un po' di spazio alla viva voce di Girolamo. La citazione di alcuni brevi passi delle sue lettere può fornire un'idea di quelle raccomandazioni pastorali cui si accennava sopra.

Un primo brano sottolinea l'importanza della Bibbia e del suo studio che non può essere fine a se stesso, ma va incarnato in uno stile di vita coerente con gli insegnamenti biblici.

Leggi molto frequentemente la divina Scrittura. Direi di più: mai le tue mani dovrebbero deporre il Testo sacro. Studia la materia che devi insegnare. Tieniti stretto alla parola della fede, conforme all'insegnamento avuto; così le tue esortazioni poggeranno su una dottrina sana e potrai confutare chi ne parla contro. "Rimani fedele a quanto hai imparato e che ti è stato affidato, perchè sai bene da chi l'hai appreso", sempre pronto a dar piena soddisfazione a chiunque ti domanderà spiegazione della speranza che abita in te. Le tue azioni non ti mettano in imbarazzo per ciò che devi dire; non ti succeda, cioè, che quando parli in chiesa, qualcuno sotto sotto ti risponda: "Ma bravo! e perchè tu non lo fai?". Troppo comodo per un maestro ragionare sul digiuno a pancia piena. Anche

un ladro può lanciar condanne all'avaro. Ma nel sacerdote di Cristo ci dev'essere accordo fra la coscienza e la parola (*Lettere*, II, p. 434).

Il rapporto con la ricchezza e i beni in generale è senza dubbio un banco di prova importante su cui misurare l'effettiva aderenza del cuore a Cristo piuttosto che a mammona.

I poveri e i pellegrini, e fra essi, come commensale, Cristo, siano coloro che siedono alla tua mensa frugale. Fuggi come la peste un chierico affarista, uno che da povero s'è fatto i soldi, uno che d'oscura nascita s'è fatto un nome (*Lettere*, II, pp. 430-431). La gloria d'un vescovo non è di provvedere i mezzi di sussistenza ai poveri? Così il disonore di tutti i sacerdoti è la preoccupazione di aumentare la propria ricchezza (*Lettere*, II, p. 433).

Per non restare nel vago riguardo al pericolo della bramosia di ricchezza, Girolamo presenta una situazione-tipo raccontata in modo vivace e pittoresco.

> Come se non bastasse, mi giunge voce di un [...] servizio reso da certi chierici a vecchi e vecchie senza figli. Proprio loro, di persona, accostano ad essi il vaso da notte, si siedono sui loro letti, [...] Quando entra un medico, li vedi domandare - colti dallo spavento - con voce tremante, se il malato sta meglio, e per poco che il vecchietto prende vigore si sentono perduti: sotto una maschera di contentezza, l'animo ingordo si sente rodere fino al midollo. Perché? Temono di vedersi sfumare il frutto del servizio prestato; e al vecchietto arzillo paragonano la longevità di Matusalem. Eppure, chissà quale ricompensa si avrebbe dal Signore se non ci si aspettasse di venir pagati in questa vita! Per andare in cerca di un'inutile eredità, quanto sudore! Con molto meno fatica è possibile procurarsi la pietra preziosa di cui parla Cristo (Lettere, II, pp. 433-434).

Girolamo raccomanda a Nepoziano anche lo stile della predicazione del pastore: lo scopo delle omelie è chiaramente l'edificazione del popolo di Dio e non l'esaltazione del predicatore.

Devi parlare in chiesa? non provocarti un'acclamazione popolare, ma lacrime. Le lacrime di chi t'ascolta sono il tuo elogio più bello. E bada che un sacerdote deve dare sapore alla sua predica, leggendo la Scrittura. Non ti voglio sentire declamare, abbaiare, cianciare a vuoto, ma devi essere profondo in teologia e bene aggiornato sui misteri del tuo Dio (Lettere, II, p. 436).

Infine un'ultima citazione riguarda l'attenzione particolare e la cura amorevole che secondo Girolamo il pastore deve avere nei confronti delle famiglie della sua comunità.

Rientra nei tuoi doveri visitare gli ammalati, conoscere le famiglie, le madri e i loro figli. [...] Pensa, in proporzione, quanto dovremmo amare maggiormente come nostre tutte le famiglie cristiane, noi che abbiamo l'ufficio della medicina pastorale! Esse ci devono trovare al loro fianco soprattutto per dar conforto alle loro pene, e non tanto come invitati a pranzo nei lieti eventi. Un chierico che non rifiuta mai gli inviti a pranzo, anche se frequenti, finisce facilmente col perdere la stima (Lettere, II, p. 443).

# 6. Le ultime notizie su Eliodoro

La tarda tradizione cronachistica veneziana presenta la morte del nipote Nepoziano come momento di profonda crisi per Eliodoro: una forte depressione lo avrebbe portato addirittura a rinunciare alla diocesi affidandola ad un certo Ambrogio, preferendo trascorrere gli ultimi anni della propria vita nella solitudine dell'isoletta lagunare di Castracium dove sarebbe morto nel 407. Questa versione dei fatti però non sembra essere conforme alla realtà. Si è già detto che nel 405 (a quasi dieci anni dalla morte di Nepoziano) Eliodoro scrive una lettera, assieme a Cromazio di Aquileia, indirizzata a Girolamo in cui chiede la traduzione latina del testo di Tobia, evidentemente necessaria per l'attività pastorale. Da ciò si deduce che Eliodoro sia a quel tempo ancora pienamente attivo nel suo ministero episcopale ad Altino e quindi non viva in quell'autoesilio lagunare dipinto dalla cronachistica medievale. Ignoriamo l'anno della morte di Eliodoro; è ragionevole però pensare che il silenzio di Girolamo a riguardo significhi che Eliodoro sia morto dopo di lui, quindi dopo l'anno 420. Ammessa anche la morte a Castracium, il suo corpo sarebbe stato traslato dagli altinati in Altino per esservi sepolto nella cattedrale. Da questo luogo fu recato a Torcello, tra il 640 e il 680, in seguito al passaggio della sede episcopale dalla terraferma all'isola lagunare.

Il suo culto deve essersi sviluppato subito dopo la morte, giacché, alla metà del V secolo, Eliodoro risulta inserito nel martirologio geronimiano nella data del 3 luglio. Santo risulta poi Eliodoro nelle litanie della diocesi torcellana, redatte tra il 1125 e la prima metà del secolo successivo. Oggi la memoria liturgica di Eliodoro, vescovo di Altino, ricorre nel Proprio della Chiesa Patriarcale di Venezia il 4 luglio.

# 7. Nota iconografica

L'iconografia di Eliodoro è testimoniata innanzitutto dal pannello musivo posto sotto la monofora centrale nella parete dell'abside maggiore della cattedrale di S. Maria Assunta di Torcello. Datato alla metà dell'XI sec. tale mosaico venne rifatto del tutto nel '700. In questa icona musiva il santo vescovo è raffigurato a mezzo busto in posizione frontale, vestito con i paramenti episcopali. Un'immagine ieratica, secondo la tradizione bizantina, resa ancor più spirituale dal fondo oro che produce un effetto di smaterializzazione. Il volto è quello di un uomo anziano con una fluente barba bianca, la mano sinistra reca un libro con coperta preziosamente gemmata, sicuramente quel libro della Parola di Dio che tanta importanza aveva avuto nel suo ministero episcopale. Il braccio destro è invece alzato nell'atto di benedire il suo popolo.

L'immagine di Eliodoro non è allineata con la serie degli apostoli ma con una sottostante serie di santi eseguiti ad affresco, precedente alla decorazione musiva del presbiterio e successivamente occultata da un rivestimento marmoreo. Alcune tracce di questi affreschi sono visibili nella parete a sinistra dove sono state rimosse alcune lastre di marmo. Il riquadro con l'effige

di Eliodoro potrebbe essere stato la traduzione diretta in mosaico dell'affresco sottostante, oppure posto in corrispondenza di una cattedra episcopale disposta anche allora al centro dell'abside.

Eliodoro era anche raffigurato in una delle 39 formelle sbalzate in argento dorato della duecentesca Pala d'oro di Torcello, un tempo sull'altare maggiore della cattedrale, in gran parte rubate all'inizio del XIX secolo. Fra le tredici superstiti conservate attualmente al Museo Provinciale di Torcello manca purtroppo quella di Eliodoro. Altre immagini di epoca più tarda si trovano a Murano così come nelle chiese parrocchiali di Altino e di Quarto d'Altino.

Va infine ricordato il sarcofago nel quale riposa il corpo di sant'Eliodoro, il quale tuttavia non ha alcuna attinenza con l'iconografia del protovescovo altinate, trattandosi di un manufatto tardoantico reimpiegato per la sua sepoltura. Esso è posto sotto la mensa d'altare della cattedrale di Torcello. Gli altinati posero il corpo del loro vescovo in un prezioso sarcofago romano della

loro antica città. Vi si può ravvisare un significato altamente simbolico: Torcello e quindi Venezia, non eredita soltanto le pietre di Altino, ma soprattutto riceve la fede delle pietre vive di una comunità cristiana, e una di queste pietre vive, posta a fondamento della Chiesa veneziana, è rappresentata dal vescovo Eliodoro, monaco vescovo e santo della Chiesa di Venezia, prima di Venezia.

Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 22 novembre 2007 presso il Centro Pattaro di Venezia, nell'ambito del ciclo di incontri di Patristica "La Chiesa di Venezia prima di Venezia".

- <sup>1</sup> Al momento gli unici reperti cristiani rinvenuti negli scavi ad Altino sono alcune lucerne con la tipica simbologia paleocristiana.
- <sup>2</sup> Nel presente testo si fa riferimento alla seguente edizione: SAN GIROLAMO, *Le Lettere*, traduzione e note di Silvano Cola, I-II, Città Nuova, Roma 1961-1962.
- <sup>3</sup> A. Niero, Santi di Torcello e di Eraclea tra storia e leggenda, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1987, 34.
- <sup>4</sup> A. NIERO, op. cit., 38.

# BIBBIA APERTA \_



# RITORNO DALL'ESILIO E FONDAZIONE DEL GIUDAISMO (2ª parte)\*

Patrizio Rota Scalabrini

### 5. Aspetti della politica achemenide in Giudea

Per capire quanto avviene in Giuda e la fondazione del giudaismo, è necessario non limitarsi all'editto di Ciro, ma vedere il quadro più ampio della politica achemenide e del modo con cui questa ha trattato la Giudea e in particolare la città di Gerusalemme.

La ricostruzione di tale periodo rimane comunque ipotetica, ma ci sembra particolarmente illuminante l'analisi dei meccanismi con cui gli Achemenidi esercitano il potere centrale sui territori conquistati e amministrati. Anzitutto favoriscono una *ruralizzazione*, non nel senso di una soppressione della città, ma di un ripopolamento delle campagne abbandonate, in vista di una ripresa dell'economia, che nell'agricoltura ha comunque sempre una voce assolutamente fondamentale.

In secondo luogo gli Achemenidi incoraggiano la commercializzazione, poiché gli scambi spingono l'economia ad essere più specializzata ma anche più integrata e interdipendente. Si rompe così il modello tradizionale di un'economia sostanzialmente quasi autarchica. Il terzo meccanismo messo in atto è quello della militarizzazione, ponendo fortezze nel territorio per controllare i punti nevralgici e le maggiori vie commerciali. In questa prospettiva si comprende la ricostruzione delle mura di Gerusalemme, raccontataci da Neemia. Gerusalemme deve diventare un centro prospero e militarmente munito, proprio a causa della sua collocazione strategica.

Infine un'altra opzione voluta dagli Achemenidi è quella della collettivizzazione etnica. A differenza di quanto avveniva con gli Assiri, non si cerca di disperdere le popolazioni fra le altre, ma, quando vi sono degli

spostamenti di gruppi etnici, questi avvengono in modo più razionale, e i nuovi insediamenti rispettano l'identità delle popolazioni coinvolte nel flusso migratorio. Si creano allora nuovi villaggi e città con una loro identità e spesso con caratteristiche distinte rispetto all'ambiente circostante. Una tale prassi non incoraggia i matrimoni misti. In questo, la cosiddetta riforma di Esdra e Neemia, con le dure disposizioni contro i matrimoni misti, non solo è tollerata dall'impero, ma viene addirittura incoraggiata, per ragioni di opportunità politica.

In sintesi, durante il primo periodo achemenide gli insediamenti in Giuda sembrano essere aumentati del 25%; essi consistono quasi esclusivamente in piccoli villaggi non fortificati. È un programma di ripopolamento della campagna, in terre disabitate che erano ritenute di dominio imperiale, cioè proprietà del sovrano. Anche lo sviluppo del commercio internazionale nei paesi del Levante coinvolge fortemente Yehûd (il regno di Giuda), in quanto è una porta verso il Mediterraneo e verso il mondo controllato dai greci. La quantità e la qualità delle ceramiche importate dalle isole egee (opere rinvenute in vari siti di Giuda), sono prova incontestabile di questi floridi commerci. Inoltre si sono trovate delle giare di tipo particolare, che servivano da contenitori per l'esportazione di derrate agricole (cereali olio, vino...) verso l'ovest del Mediterraneo.

# 6. Le ragioni di un ritardo nel ritorno

Quale che sia l'estensione oggettiva dell'editto di Ciro, il lettore della Bibbia resta sorpreso di fronte ai diciotto anni che trascorsero prima che si mettesse mano alla ricostruzione del tempio. I motivi di tale ritardo devono essere stati molteplici; ci limitiamo ad enumerarli, senza stabilire necessariamente delle priorità.

Una ragione potrebbe essere teologica, e cioè la resistenza di certi ambienti ad accogliere un decreto proveniente da una potenza straniera che si intromette anche nelle questioni religiose. Questa è la linea che, con ogni probabilità, attecchisce nei gruppi più fortemente nazionalisti.

Un'altra ragione va ricercata negli *impedimenti economici*, e cioè la precaria situazione economica della Giudea (cfr. Ag 1,6.9-11; Zc 8,10).

Un terzo motivo, in parte ancora economico, è costituito dall'attrattiva che la vita in Babilonia esercita per tutti gli sbocchi professionali da essa offerti. La prospettiva di ritornare nella terra non sembra essere esaltante o forse può risultare allettante solo per pochi (sociologicamente disadattati o religiosamente entusiasti?). Basti pensare al Sal 137, dove l'orante si augura di avere una paresi, piuttosto che dimenticare Gerusalemme o ridurne il ricordo a folklore. Proprio questa preghiera mostra come sia invece concreta, per gli esuli, la tentazione di perdere le loro radici, o di conservarne solo una vaga memoria, incapace di muovere progetti concreti di un ritorno e di una ricostruzione.

Un ulteriore motivo può essere costituito dalle resistenze opposte da coloro che sono rimasti in patria; per essi l'idea di un ritorno in massa degli esuli, pronti a reclamare i loro antichi diritti, non è certo entusiasmante, ma anzi suscita serie contrarietà.

Tutto ciò spiega la lentezza del rientro e il ritardo nei lavori di ricostruzione del tempio; il ritorno, peraltro, non coinvolgerà mai la totalità di coloro che vivono fuori dalla terra dei padri. Infatti la golah [la comunità degli esuli] egiziana si chiama totalmente fuori dall'idea di un ritorno e quella babilonese è divisa tra chi vuole concretamente tornare e la maggioranza che si limita ad un sostegno ideale (e poi economico) al progetto.

In sostanza, la comunità giudaica ha due baricentri: Giuda, la madrepatria, e la diaspora babilonese. Con il ritorno dall'esilio di una parte di essa, la diaspora non cessa però di essere parte costitutiva dell'esperienza giudaica, anzi da essa proverranno impulsi utili - o addirittura determinanti - per la ricostruzione del tempio e per la rifondazione del giudaismo.

7. Le tappe del ritorno

Venendo ora alla ricostruzione delle vicende del rientro degli esuli nella terra, possiamo individuarne alcune tappe.

La prima tappa è collegata all'ingresso di Ciro in Babilonia. Tale evento ha un significato di enorme importanza per i Giudei presenti nella città, specie per quelli che possono essere considerati come i rappresentanti della cosiddetta cultura della resistenza: l'ora di Ciro è l'ora della salvezza! Certamente per alcuni di essi il ritorno non dovrebbe escludere la restaurazione del trono davidico nella terra di Giuda. Questa attesa però andrà delusa. Concretamente, il primo ritorno è collegato alla missione di Sesbassar, di cui Esd 1,5-11 parla nei seguenti termini:

Allora si misero in cammino i capifamiglia di Giuda e di Beniamino e i sacerdoti e i leviti, quanti Dio aveva animato a tornare per ricostruire il tempio del Signore in Gerusalemme. Tutti i loro vicini li aiutarono validamente con oggetti d'argento e d'oro, con beni e bestiame e con oggetti preziosi, e inoltre quello che ciascuno offrì volontariamente. Anche il re Ciro fece trarre fuori gli arredi del tempio, che Nabucodònosor aveva asportato da Gerusalemme e aveva deposto nel tempio del suo dio. Ciro, re di Persia, li fece trarre fuori per mano di Mitridate il tesoriere, che li consegnò a Sesbassar, principe di Giuda. Questo è il loro computo: bacili d'oro: trenta; bacili d'argento: mille; coltelli: ventinove; coppe d'oro: trenta; coppe d'argento di secondo ordine: quattrocentodieci; altri arredi: mille. Tutti gli oggetti d'oro e d'argento erano cinquemilaquattrocento. Sesbassar li riportò da Babilonia a Gerusalemme, in occasione del ritorno degli esuli.

La missione di Sesbassar concerne il rimpatrio degli arredi sacri presi da Nabucodonosor e portati a Babilonia. Il titolo di "principe di Giuda" attribuito a Sesbassar è sospetto. In Esd 5,14 il medesimo Sesbassar non è che un peḥah, cioè un alto commissario, secondo il termine aramaico dell'amministrazione persiana (da esso deriva il termine turco pacha). Questa carica non è necessariamente una funzione stabile. Considerare Sesbassar come peḥah di Giuda implica che la Giudea sia un distretto separato, amministrato in maniera autonoma. Ora, noi sappiamo che c'era già un peḥah in Samaria, Tattenai, da cui dipendeva Gerusalemme. La traduzione di peḥah con satrapo in Esd 5,3 sembra abusiva, sebbene l'iscrizione di Behisthun sembri stabilire un'equivalenza.

La figura di Sesbassar, quindi, segnala la costituzione di Giuda come territorio autonomo, distretto separato. La restituzione degli oggetti cultuali è conforme all'editto di Ciro (Esd 5,14-15; 6.5), ma non deve essere confusa con l'offerta di oggetti sacri fatta dai persiani e menzionata in Esd 7,19.25-30.33. La missione di Sesbassar di Esd 1,7-11 è richiamata e precisata in 5,11-16. Verosimilmente è una missione temporanea, ma mostra l'interesse dell'impero persiano alla ricostituzione di una comunità con una propria identità religiosa, avvertita come non problematica nell'ambito dell'impero.

La seconda ondata di rimpatrio potrebbe essere quella testimoniata in Esd 2, a capo della quale dovrebbero esserci le persone di Zorobabele, Giosuè, Neemia. A ben guardare, però, Neemia non è contemporaneo dei primi due, e quindi il testo raggruppa nomi di rimpatriati in varie ondate, a partire dal 537 a.C.

Gli appelli di Zaccaria per invitare i deportati a rientrare (Zc 2,10-11: "Su, su, fuggite dal paese del settentrione - parola del Signore - voi che ho dispersi ai quattro venti del cielo - parola del Signore. A Sion mettiti in salvo, tu che abiti ancora con la figlia di Babilonia!"), si collocano intorno al 520 a.C. e mostrano che il ritorno non è avvertito da molti esuli come una priorità; tanto meno lo è la ricostruzione del tem-

pio, per il numero piuttosto esiguo dei rimpatriati! Certamente i dati biblici sono fluttuanti, un po' evanescenti sull'argomento. Forse lo sono intenzionalmente, perché altrimenti tutti questi elementi avrebbero fornito una scusante per non gettarsi in un'impresa un po' folle dal punto di vista demografico e soprattuto economico. I dati biblici appaiono organizzati in modo da creare l'impressione di un ritorno massiccio e progressivo, con un ritmo incalzante di esuli che tornano, ritmo al quale si collegano i lavori per le differenti ricostruzioni. In ciò si può ravvisare un indizio importante: la golah babilonese prevale, alla fine, sulle resistenze dei Giudei rimasti nella madrepatria, e la fondazione del giudaismo è da collegarsi a questa precisa corrente.

Il flusso dei rimpatriati di Babilonia sembra dunque avere acquisito un certo ritmo e una certa ampiezza nel primo tempo del regno di Dario, ossia verso il 520 a.C. Fino a quel momento, i ritorni - se ritorni erano veramente, nel senso stretto della parola - non sono effettuati regolarmente, né con numeri significativi. La messa in opera di una nuova organizzazione amministrativa dell'impero da parte di Dario può aver facilitato, o forse piuttosto sollecitato, le cose. Sarebbe meglio parlare fino a quel momento di immigrazione, piuttosto che di ritorno verso Giuda. D'altronde le diverse ribellioni che avvennero a Babilonia poco dopo la morte di Cambise, con i disordini connessi, non dovettero essere estranee al fenomeno di un rinnovato impulso al ritorno in Gerusalemme.

Senza dubbio anche dei discendenti di Giudei, che avevano lasciato Giuda dopo il 587 a.C., avevano accompagnato questa campagna persiana contro l'Egitto nel 525 a.C. Dopo il successo di questa campagna è verosimile che alcuni di loro non siano tornati nelle regioni di provenienza, ma si siano fissati nella patria dei loro avi, in Yehûd (Giuda), ovviamente con l'appoggio dell'impero.

In questo movimento di ritorno è probabile che anche persone di origine non giudaica assumano sempre più l'identità giudaica, fino a ritenersi Giudei. È quanto avviene, peraltro, anche in Egitto, con i coloni militari di Elefantina, di cui molti non hanno affatto le loro radici in Giuda, eppure si presentano essi stessi, in lingua aramaica, come Yehûdin, cioè Giudei.

Infine va ricordato che un certo flusso tra Babilonia e Giuda deve essere continuato anche in epoche successive, contribuendo in parte al rafforzamento di quel progetto di fondazione del giudaismo che ha mosso la prima comunità giudaica postesilica.

# 8. Il progetto degli uomini del ritorno

Recentemente vari studiosi hanno avanzato l'ipotesi che il progetto degli uomini del ritorno vada ravvisato innanzitutto nel movimento deuteronomistico, iniziato già prima dell'esilio, ma decisivo poi al momento della ricostruzione, con l'offerta di un ideale di popolo riunito intorno ad un'unica Tôrāh, ad un unico tempio, con un solo Dio con il quale ha un rapporto esclusivistico. In questo progetto rientrano poi delle

precise normative, capaci di rafforzare la percezione identitaria che il popolo ha di sé. In particolare si segnala la sabbatizzazione e la settimanalizzazione del sabato.

Con ogni probabilità, i progetti che muovono alla ricostruzione si presentano all'inizio come molteplici, e spesso opposti.

Alcuni rientrano nella terra con l'idea di ricostruire anche una monarchia, un'entità statale autonoma; in ciò mostrano un pesante irrealismo, poiché non fanno i calcoli con la potenza dell'impero persiano e di come l'impero non scegliesse la via feudale, bensì l'organizzazione in province, in satrapie. I sogni di costoro si appuntano sulla figura del discendente davidico, Zorobabele, attorno al quale si coagulano delle aspettative quasi messianiche. La fine di tali aspettative è repentina, così come non risulta in alcun modo chiarita, nei testi biblici, la scomparsa di Zorobabele dalla scena politica. Esse però non svaniscono totalmente, ma si trasformano in attese escatologiche, e Zorobabele diventa anch'egli una figura con valenza escatologica, come mostra chiaramente l'ultimo oracolo di Aggeo (2,20-23). Zorobabele coincide, in questo oracolo aggeano, non solo con la persona storica del discendente davidico, ma con lo stesso popolo di Dio, depositario delle promesse e in attesa del compimento, che verrà soltanto dal Signore.

Altri invece tornano nella terra con l'idea di ricostituire una comunità fondamentalmente religiosa che, pur non godendo di autonomia politica, possa comunque darsi una propria legge. In realtà, questa è la linea vincente, che fonda la comunità su tre pilastri: Legge, Tempio, Sacerdozio.

# 8.1. Il fondamento radicale: la Tôrāh

A riguardo del primo pilastro, quello della Tôrāh, si apre esegeticamente la problematica circa il suo ruolo nella vita dell'Israele postesilico, considerato in relazione all'impero persiano. Concretamente, il dibattito riguarda la necessità di un'autorizzazione imperiale persiana per il valore ufficiale della Tôrāh in Giuda. Sostenitori e oppositori di tale tesi, come avviene sempre nell'esegesi, sono numerosi. Capofila dei sostenitori è P. Frei (1985), per il quale l'impero non vuole unificare e centralizzare ad oltranza, ma lascia un significativo margine di autonomia politica, culturale, religiosa ed economica alle popolazioni assoggettate, purché sia riconosciuta l'autorità centrale e vengano pagate le tasse. In quest'ottica si capirebbe anche l'unificazione delle tradizioni pentateucali e la loro canonizzazione. In altri termini, i vari gruppi della comunità postesilica sono costretti a mettersi d'accordo e a presentare un'unica legge come fondamento del loro vivere civile.

La tesi è suggestiva, ma lascia aperte molte domande; nondimeno vi è un nucleo importante di verità: nella comunità postesilica la Legge diventa uno degli elementi assolutamente portanti dell'identità giudaica, e la narrazione di Ne 8, con la lettura del libro della Legge, mostra una comunità che trova il suo impulso vitale proprio nell'ascolto e nella pratica di essa. La Tôrāh persegue almeno tre obiettivi: dare un sostegno alla religione ufficiale (che ha la sua massima espressione nel culto al tempio); nutrire e istruire una religiosità personale; rafforzare anche la famiglia come nuova struttura portante della religione yahwista ufficiale.

Sul primo aspetto torneremo parlando del tempio. Per il secondo, basti rimandare alla lettura del racconto dell'alleanza moabitica che, nella redazione del Deuteronomio, è una sezione certamente postesilica in cui emerge il punto di tensione ideale della comunità del ritorno, e cioè la riforma del cuore. Ebbene, proprio in questo racconto, il cap. 29 insiste sulla necessità di un'adesione personale all'alleanza, senza nascondersi dietro l'impegno della comunità, delegando ad essa il compito dell'osservanza della berît ("Se qualcuno, udendo le parole di questa imprecazione, si lusinga in cuor suo dicendo: Avrò benessere, anche se mi regolerò secondo l'ostinazione del mio cuore, con il pensiero che il terreno irrigato faccia sparire quello arido, il Signore non consentirà a perdonarlo; anzi in tal caso la collera del Signore e la sua gelosia si accenderanno contro quell'uomo..." Dt 29,18-19). Ma tutto l'insieme della Tôrāh propugna l'ideale di un uomo eticamente e religiosamente responsabile a titolo personale delle proprie azioni e del proprio vissuto.

Meno evidente potrebbe essere invece il ruolo della famiglia come nuova struttura portante della religione yahwista. Certamente la famiglia è sempre stata importante per la trasmissione della fede, ma emergono alcune istituzioni che le conferiscono un ruolo decisivo: la circoncisione come segno dell'alleanza, la santificazione del sabato, la celebrazione familiare della festa di pasqua, e il complesso insieme delle usanze alimentari. Scrive a tale proposito R. Albertz: "Niente fa capire quale ruolo religioso eminente la famiglia abbia assunto a partire dall'età dell'esilio meglio del fatto che, nella più tarda concezione della storia del documento sacerdotale, il patto tra Jahvé e Israele non sia stato concluso, ad esempio, col popolo al Sinai, bensì con la famiglia di Abramo (Gen 17)". Nell'ottica di una valorizzazione della religiosità familiare va vista anche la particolare attenzione che il Pentateuco riserva ai patriarchi e alla loro religiosità.

La Tôrāh, però, non fornisce solo le indicazioni per la realizzazione di un ideale religioso, ma anche per la costituzione di una società che in quell'ideale si riconosca. In tal senso la proposta deuteronomica di un popolo "uno", "fraterno", "giusto", "attento ai poveri", coincide con il progetto sociale che muove gli uomini del ritorno. Anche il già citato Neemia mostra come l'ascolto della legge di Mosè produca un movimento di conversione che si traduce in un'attenzione effettiva ai poveri e ai bisognosi: "Tutto il popolo andò a mangiare, a bere, a mandare porzioni ai poveri e a far festa, perché avevano compreso le parole che erano state loro proclamate" (Ne 8,12).

8.2. Il Tempio, centro religioso e sociale

L'altro pilastro portante la rifondazione del giudaismo è il Tempio, in quanto centro simbolico della vita del popolo e luogo legittimo del culto, nonché motore di una ritrovata vitalità della comunità. Il rilievo dell'istituzione templare, già cospicuo nel preesilio, si accresce nel postesilio, anche in relazione al fatto che non esistono più altri santuari yahwisti e che i giudei in diaspora guardano al tempio come al riferimento più significativo per il loro legame con la terra dei padri. Vari testi postesilici mostrano l'importanza di tale istituzione nella vita religiosa del popolo. Segnaliamo, in particolare, Aggeo, il Terzo Isaia e Zaccaria, nonché la rilettura che il Cronista fa dell'opera deuteronomistica, accentuando fortemente l'attenzione al tempio. Basti pensare qui alle tante pagine dedicate a questo tema nei racconti cronistici riguardanti Davide (1Cr 21-26; 28,1-29,9) e Salomone (2Cr 1-8).

Ma veniamo ora al momento che segna concretamente la data di fondazione del giudaismo, e cioè i lavori di riparazione del tempio che, come si è già precisato, iniziano solo diciotto anni dopo l'editto di Ciro. Il testo fondamentale per questo passaggio affrontato dalla comunità postesilica è costituito dal libretto profetico di Aggeo, opera di scarsa estensione, ma di enorme rilievo storiografico e spirituale. Aggeo è uno dei principali ispiratori dei lavori di ricostruzione del tempio (520 a.C.), e i promotori sono il sommo sacerdote Giosuè e Zorobabele. A quest'ultimo abbiamo già accennato. Per inciso, segnaliamo che qualche esegeta pensa addirittura ad un omicidio per togliere di mezzo un concorrente pericoloso per la casta sacerdotale; ma forse è più semplice pensare ad un suo richiamo presso la corte persiana, per evitare che la sua persona coaguli aspettative di tipo nazionalistico e quindi sovversive per l'impero. L'ora fatidica per avviare la ricostruzione e per dare inizio ad un disegno di restaurazione o, meglio ancora, di fondazione della comunità postesilica, scocca con il secondo anno di Dario (520 a.C.), quando proprio il profeta Aggeo pronuncia una serie di oracoli volti a

Il profeta cerca di smuovere degli entusiasmi che superino l'atteggiamento rinunciatario, individuato come la prima causa della situazione ristagnante (Ag 1,4-10). Bisogna però anche vincere l'opposizione accanita dei Samaritani (cfr. Esd 4,1-5), e il riaffiorare continuo di scoraggiamenti e perplessità da parte dei responsabili del popolo e della gente stessa. Infatti vi è chi ritiene che basti avere l'altare degli olocausti, riconsacrato e riabilitato al culto, perché la vita religiosa d'Israele possa continuare. È opportuno allora ricordare che, subito dopo il decreto di Ciro, Sesbassar era stato inviato per riportare gli arredi e i vasi sacri al tempio di Gerusalemme e per ricostruire l'altare degli olocausti (cfr. Esd 1,7ss; 5,14ss); si capisce allora perché varie frange della comunità ritengano già sufficienti le misure prese subito dopo il decreto di Ciro per far nuovamente funzionare il tempio, e non vedano la necessità di una sua ricostruzione.

smuovere la neghittosità e l'indolenza degli abitanti di

Gerusalemme, compresi i rimpatriati.

I lavori al tempio cominciano quindi nel 520 a.C. e conoscono soste ingiustificate e riprese repentine, anche dietro la costante sollecitazione di Aggeo, Zaccaria e Giosuè. Concretamente, non dobbiamo pensare ad una riedificazione del tempio fin dalle sue fondamenta, ma piuttosto ad importanti lavori di riparazione dopo le devastazioni babilonesi e l'incuria di quegli anni. Ricordiamo anche che l'altare dei sacrifici era già funzionante e necessariamente questo comportava che fosse agibile tutta una serie di ambienti connessi. L'idea che il tempio debba essere radicalmente ricostruito fa parte forse della propaganda del gruppo dei rientrati nella terra; tuttavia, stando a quanto scrive Geremia, anche dopo la caduta di Gerusalemme in esso si praticavano alcuni sacrifici e quindi non poteva essere totalmente distrutto (cfr. Ger 41,5). Senza dubbio, però, l'ambiente si era sempre più deteriorato, e urgevano importanti interventi! Il 520 a.C. segna perciò una data di grande importanza, perché rilancia l'istituzione templare, la quale conoscerà ancora, nei tempi successivi, momenti di una certa decadenza (come si può intuire da alcuni oracoli di Malachia), ma resta il centro ideale del giudaismo, e un propulsore della vita economica della regione. Lì si accumulano progressivamente tesori, specie in metallo pregiato, e allora il tempio comincerà a far gola a potenti assetati di denaro. È quanto accadrà puntualmente con Antioco IV Epifane, all'epoca maccabaica. Nel postesilio, oltre ai lavori edilizi, si sviluppa una teologia del tempio che insiste sul suo essere la casa di preghiera. È quanto si vede in 1Re 8,27, versetto di una preghiera posta sulla bocca di Salomone ma che, dal punto di vista storico-critico, è da datarsi nel tempo postesilico. Qui Salomone si domanda se davvero il Tempio possa contenere Dio, quasi imbrigliarne la presenza: "Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita!". Il tempio - come ogni altra opera umana - non può imprigionare Dio, la cui presenza è perciò trascendente. Tutto ciò, però, non rende il tempio privo di significato, ma ne evidenzia un aspetto: quello di essere casa della preghiera, luogo dove si incontra Dio non nella modalità del possesso, ma della consegna a Lui, che è appunto un aspetto essenziale della preghiera biblica, sia essa di lode, di supplica o di ringraziamento. È quanto si afferma in modo esplicitamente tematizzato da parte del postesilico Terzo Isaia. Si legge allora in Is 56,7: "Il mio tempio si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli". È la stessa tesi implicita nella preghiera di Salomone: "Siano aperti i tuoi occhi notte e giorno verso questa casa, verso il luogo di cui hai detto: Lì sarà il mio nome! Ascolta la preghiera che il tuo servo innalza in questo luogo" (1Re 8,29).

In quanto casa della preghiera, il tempio è davvero la casa di tutti e, come dice il Terzo Isaia, addirittura di tutte le genti che vi affluiscono spinte dalla fede nel Signore; il tempio ribadisce che Dio è vicino a coloro che lo invocano (cfr. Dt 4,7), e insieme è libero di soccorrere e di rispondere a coloro che lo pregano. In quanto casa della preghiera, il luogo del tempio sarà

simbolicamente raggiungibile da tutti gli oranti, anche da quelli dispersi in mezzo alle nazioni. Pertanto, durante e soprattutto dopo l'esilio, si sviluppa l'abitudine di pregare rivolti verso il tempio di Gerusalemme, proprio perché è segno della presenza misteriosa di Dio che ascolta la preghiera fatta con fede. È quanto più volte si riscontra nella preghiera di Salomone per la dedicazione del tempio (cfr. per esempio 1Re 8,38-39: "Se uno qualunque oppure tutto Israele tuo popolo, dopo avere provato il rimorso nel cuore, ti prega o supplica con le mani tese verso questo tempio, tu ascoltalo dal cielo, luogo della tua dimora..."). Questa consuetudine è poi attestata in Daniele: "Daniele, quando venne a sapere del decreto del re, si ritirò in casa. Le finestre della sua stanza si aprivano verso Gerusalemme e tre volte al giorno si metteva in ginocchio a pregare e lodava il suo Dio, come era solito fare anche prima" (Dn 6,11).

### 8.3. Il Sacerdozio e l'ideale teocratico

Con la ricostruzione del tempio emerge la figura di Giosuè, il sommo sacerdote. Dietro di lui si può intuire il ruolo di sempre maggior spicco esercitato al tempio e in tutta la comunità postesilica dal sacerdozio sadocita. I Sadociti coincidono vieppiù con l'unico ramo sacerdotale abilitato al culto sacrificale, mentre i leviti hanno un rango inferiore e il loro compito più importante si riduce all'offerta dell'incenso davanti al Santo dei Santi. La ricostruzione del tempio va allora di pari passo con l'emergere di un ideale teocratico. La casta sacerdotale rappresenta concretamente l'autorità cui si riferiscono i giudei per le varie questioni pratiche, specie per le loro questioni religiose.

L'importanza dell'istituzione sacerdotale cresce non solo dal punto di vista organizzativo e amministrativo, ma anche dal punto di vista teologico, come risulta anzitutto dalla tradizione sacerdotale che è quella unificante le tradizioni del Pentateuco. Si pensi poi a quanto afferma Malachia, per il quale "le labbra del sacerdote devono custodire la scienza e dalla sua bocca si ricerca l'istruzione" (Ml 2,7); è evidente il compito di insegnamento e di interpretazione della Tôrāh affidato al sacerdote. Nello stesso versetto si offre anche la motivazione di tale compito, in termini assolutamente cogenti: "perché egli è messaggero del Signore degli eserciti". Sempre nello stesso oracolo si fonda l'autorità sacerdotale in uno speciale patto del Signore con il sacerdozio, chiamato patto di Levi ("c'è anche un'alleanza fra me e Levi, dice il Signore degli eserciti" M1 2,4).

Il postesilio vede dunque un riconoscimento crescente della funzione del sacerdozio nella struttura della società giudaica del tempo; ciò è ancora più comprensibile se si tiene presente che è venuta meno l'autorità del re e sta scemando progressivamente il carisma profetico. Certamente questa autorità trova un appoggio anche nel dominio delle ricchezze che il tempio attira a sé, cosa peraltro voluta anche dalla politica achemenide.

Compito peculiare della casta sacerdotale resta però quello del culto al tempio; in ciò non ci si può che conformare alla tradizione, ma in modo dinamico. L'aspetto più innovativo del culto non è peraltro lega-

to al tempio, in quanto è riconoscibile nella pratica del sabato, ormai chiaramente settimanale e rigorosamente dedicato al riposo. Tradizione e innovazione si danno in altri atti cultuali precisi, come la forte enfasi sull'offerta vegetale, che è in qualche modo un vettore di speranza escatologica. Nell'offerta vegetale, sacerdoti - cioè appartenenti al mondo umano - e Dio stesso, comunicano del medesimo cibo, il che non avviene per gli altri sacrifici (l'olocausto è riservato a Dio, il sacrificio di comunione ai partecipanti al culto).

Sempre nella dinamica innovativa del culto postesilico va iscritta la solenne celebrazione dello *Yom Kippur*, che diventa così la ricorrenza più importante, come si evince da Lv 16 e da Lv 23,26-30. Si noti, per inciso, che proprio il calendario di Lv 23 mostra la forte sabbatizzazione delle feste ebraiche.

In definitiva, in Giuda e in Gerusalemme l'amministrazione sadocita persegue una ricostituzione della comunità su basi essenzialmente religiose, e ciò differenzia quest'epoca dalla precedente, in cui il regno di Giuda - lo stesso vale anche per Israele - era un regno fra i tanti, e la religione yahwista concorreva solo molto parzialmente a definirne la natura.

La politica sadocita conosce comunque delle fasi diverse. Il primo sadocitismo deve affrontare problemi pratici di convivenza con genti non ebraiche, ma anche con gruppi di ebrei portatori di esperienze e di tradizioni diversificate. In questa fase il sadocitismo appare abbastanza aperto e attento alle esigenze di gruppi di non ebrei, come appare ad esempio dalla nuova Tôrāh di Ezechiele che, nella Gerusalemme ricostruita e nella terra riabitata dai rimpatriati, prevede anche una sistemazione per le genti forestiere: "Vi spartirete questo territorio secondo le tribù d'Israele. Lo dividerete in eredità fra voi e i forestieri che abitano con voi, i quali hanno generato figli in mezzo a voi; questi saranno per

voi come indigeni fra gli Israeliti e tireranno a sorte con voi la loro parte in mezzo alle tribù d'Israele. Nella tribù in cui lo straniero è stabilito, là gli darete la sua parte. Parola del Signore Dio" (Ez 47,21-23).

Questa politica aperta si scontra però con difficoltà pratiche crescenti, e al primo sadocitismo succede una fase più involutiva, dove la comunità giudaica serra i ranghi, opponendosi a sceicchi locali che spadroneggiano nella terra e nella stessa Gerusalemme, le cui mura non sono ancora state ricostruite. Si entra così nell'epoca di Esdra-Neemia, caratterizzata da una maggiore attenzione ai problemi sociali, ma anche da un separatismo sempre più accentuato nei confronti delle altre genti e dei Samaritani.

L'autorità sacerdotale rimane comunque indiscussa, anche se parallelamente cresce un'altra realtà, la sinagoga, che fa della Legge il centro dell'esperienza religiosa e subordina allo studio e all'amore della Legge le altre pratiche cultuali di competenza specificamente sacerdotale, come il sacrificio.

In tal modo l'importanza del sacerdozio viene ridimensionandosi nell'esperienza religiosa giudaica. La perdita di prestigio di questa istituzione si consumerà però nell'epoca ellenistica quando, sotto il regno seleucide, il sacerdozio sadocita finisce con Onia IV, costretto a rifugiarsi in Egitto. Il sommo sacerdozio diventa allora una carica ottenuta con raggiri politici e con denaro. Quando, con la fine del tempio, finirà del tutto anche l'istituzione sacerdotale, al giudaismo resterà però il pilastro più importante e fondamentale: la Legge quale centro della vita, della spiritualità e della speranza della comunità dei credenti.

Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 1° ottobre 2007 a Venezia per la Scuola Biblica diocesana (la 1ª parte è stata pubblicata nel numero precedente).



# ARTE E SPIRITUALITÀ

# L'EUCARISTIA NEL SEGNO DELLA BELLEZZA\*

Vincenzo Gatti

### Introduzione

Sappiamo fin da bambini che i sacramenti sono stati istituiti da Gesù Cristo nella sua vita terrena e che in essi egli opera tuttora con la sua volontà divina, coinvolgendo, però, anche il concorso dell'uomo, non solo come soggetto che riceve la grazia relativa ma anche come parte operante con l'apporto della sua azione e della materia necessaria.

La realtà-sacramento è costituita quindi da diversi segni. Tra questi alcuni sono essenziali e costitutivi (quali, per l'Eucaristia, il pane e il vino), altri secondari e integrativi, come, ancora per l'eucaristia, l'altare o il calice. Questi segni, attraverso il significato naturale proprio, realizzano e manifestano la realtà salvifica di Dio e la volontà divina.

È quindi assai importante chiarirne l'identità e, soprat-

tutto, esigerne la verità, per potervi attingere il messaggio voluto da Cristo.

Gesù, istituendo i sacramenti, ha compiuto dei miracoli attraverso azioni che l'evangelista Giovanni chiama segni, ha operato in un preciso quadro iconografico; ha scelto a ragion veduta alcune realtà naturali che possedevano per se stesse un significato analogo a quello che egli voleva si realizzasse su un piano soprannaturale.

Una chiara dimostrazione di ciò deriva proprio dall'istituzione dell'Eucaristia: Gesù, in un giorno di grande festa, la Pasqua - festa naturale per tutti che ricorda l'uscita dalla sofferenza dell'inverno verso la rinascita della natura, e festa ebraica, che aveva segnato l'uscita dalla schiavitù e il ritorno del popolo eletto nella Terra Promessa - ha radunato i suoi Apostoli in una bella

sala, allestita in modo solenne, e ha preso il pane e il vino - due elementi fondamentali per il nutrimento dell'uomo, frutto non solo della terra ma anche del lavoro dell'uomo, quindi due realtà che, pur provenendo dalla natura, vengono poi elaborate dalla fatica umana (le spighe e i grappoli d'uva sono simboli della Chiesa, non dell'Eucaristia!) - e quindi li ha dati ai suoi Apostoli affinché ne mangiassero. Li ha offerti in un contesto carico del complesso dei sentimenti che caratterizzano il rapporto di famiglia o di amicizia: un banchetto, non occasionale né abituale, ma rituale e solenne; in una sala bella, preparata a festa.

Gesù si è servito iconograficamente di queste realtà per e con il loro contenuto iconologico proprio, cioè con il loro messaggio naturale, non negandolo, ma sublimandolo. Proprio attraverso questo messaggio naturale Cristo fa passare il senso della donazione del suo corpo e del suo sangue, donazione che sacramentalmente trasforma la natura stessa di quel pane e di quel vino posto sull'altare. Questo è il segno fondamentale da tradurre anche iconograficamente con l'arte del gesto o dell'immagine.

Appare quindi evidente la fondamentale importanza dell'iconografia, cioè dell'immagine, del pane e del vino e del contesto in cui essi vengono proposti. Se la loro confezione non dà la possibilità di leggere chiaramente tale immagine, il messaggio voluto da Cristo non è percepibile se non "per sentito dire", cioè per convenzione. È quindi indispensabile che il segno che costituisce materialmente il sacramento sia autentico ed eloquente e vi sia da parte nostra la disponibilità ad accettarlo come tale, per quanto ciò sia più difficile per chi è cresciuto in un contesto cultuale sovraccarico di un simbolismo religioso aggiunto.

### Precisazioni terminologiche

Al fini di una corretta lettura delle immagini o delle icone è opportuno chiarire due termini: iconografia e iconologia.

Letteralmente il vocabolo "iconografia" significa scrittura per immagini. Solitamente viene usato per indicare quanto è rappresentato attraverso l'arte pittorica, grafica o scultorea, non esclusa l'arte architettonica; nel nostro caso il luogo della celebrazione eucaristica e in particolare l'altare. Nell'uso comune questo termine è spesso erroneamente sostituito da decorazione, che invece esprime la finalità o la funzione ornamentale della pittura e della scultura.

A sua volta, "iconologia" indica il messaggio inerente alla realtà cioè la sua verità intrinseca, espressa dall'iconografia, che nell'azione costituisce tale realtà quale segno e che, al di fuori di questa, la propone come monumento, cioè memoria, come l'altare nella chiesa. Consideriamo in questo senso l'iconologia come il contenuto espresso dall'iconografia, e il significato del segno.

La celebrazione del Mistero coinvolge e rende iconografici anche tutti gli elementi architettonici strutturali del contesto. Da essa questi ricevono forte carica semantica e una conseguente funzione espressiva.

La bellezza nell'immagine dell'Eucaristia

Nell'Eucaristia il termine "bellezza" raggiunge la sua pienezza; esso in tale riferimento non può essere limitato al concetto di estetica, ma coinvolge in modo forte anche quelli di bontà e di verità, riprendendo la constatazione soddisfatta di Dio a conclusione della creazione: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (Gn 1, 31).

Il mistero dell'Eucaristia esprime veramente l'apice della grandezza del dono che un uomo può fare ad un altro uomo: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici", dice Gesù nel vangelo (Gv 15,13). Quando ciò è realizzato da Gesù, vero uomo e vero Dio, questa grandezza è infinita! È perciò superiore all'arte, pur rimanendo, questa, realtà sublime espressa dall'uomo.

L'uomo ha tentato di rappresentare questo mistero divino attraverso ogni genere di arte, senza tuttavia mai esaurire adeguatamente il suo intento. Infatti, essendo il mistero eucaristico realtà soprannaturale, nessuna forma artistica, né pittorica né scultorea o cinematografica, può essere capace di esprimerlo nella sua pienezza e, tanto meno, di realizzarlo. Ma, mentre nelle varie arti espressive vi può essere una qualche immagine del mistero, solo nella celebrazione liturgica vi è invece addirittura la realizzazione di esso.

L'arte, tuttavia, contribuisce a potenziare o a sottolineare aspetti della dimensione estetica della realtà, grazie alla maestria dell'artista nella rappresentazione figurativa oppure alla capacità della regia nella trasmissione televisiva o cinematografica.

Il grande liturgista Romano Guardini e l'artista architetto e pittore mons. Giuseppe Polvara, fondatore della Scuola e Famiglia religiosa Beato Angelico di Milano, nel secolo scorso affermavano che la stessa celebrazione liturgica deve essere arte, in quanto essa è espressione sublime di fede e di amore in Dio.

Questa dimensione artistica appare purtroppo quasi soltanto nelle trasmissioni televisive delle celebrazioni ufficiali presiedute da personalità importanti, in occasioni eccezionali. Viene quindi spontaneo chiedersi quale sia la causa della mancanza di arte in molte celebrazioni, anche eucaristiche. Solo la mancanza di gusto? Oggi è molto difficile affermare questo.

Assai opportuno quindi è riproporre qui il tema dell'estetica relativa alla celebrazione dei Sacramenti; infatti è l'occasione per riflettere e sottolineare il dovere di rendere esteticamente bella l'espressione liturgica anche nella sua celebrazione, che è di per sé sempre solenne.

Fu l'epoca rinascimentale, in particolare, a esaltare con grande solennità alcune celebrazioni eucaristiche, coinvolgendo opportunamente tutte le arti, anche se, purtroppo, non sempre con intento cultuale; anzi, spesso le esaltava e le gustava per se stesse, a volte anche a scapito dell'autenticità celebrativa.

Pure la devozione ha offerto all'Eucaristia notevoli apporti artistici, creando capolavori d'arte nell'arredo, riccamente elaborato a cesello, sbalzo, smalto, ricamo; ne sono tuttora testimoni moltissimi calici, ostensori e varia suppellettile metallica e lignea, così come numerosi

parati liturgici custoditi nel tesoro delle sacrestie o nei musei diocesani. Le stesse processioni religiose di un tempo hanno spesso stimolato e costituito esaltanti opere di drammaturgia, di raffinato gusto popolare. Di notevole valore anche i monumentali tabernacoli eucaristici con cui l'arte barocca ha arricchito gli altari, anche se poi ne hanno soffocato l'immagine autentica.

In questa preziosissima e abbondantissima produzione, tuttavia, si nota spesso pure un aspetto negativo che altera l'autenticità dell'arredo: nel desiderio di far apparire la sua bellezza, questa è stata curata talvolta solo sull'aspetto frontale, perché visibile ai fedeli, mentre la parte retrostante appare talvolta non solo assai modesta, ma addirittura trascurata. A questo inganno si sono aggiunti spesso la falsità del materiale impiegato e della sua elaborazione. Ad esempio, al fine di far apparire bello e prezioso l'arredo destinato al culto, si è ricorsi alla doratura e all'argentatura dell'oggetto, non tanto in funzione cromatica, quanto piuttosto per far apparire ricco nella materia e artistico nella fattura ciò che in realtà era di materiale scadente e stampato in serie.

Questo, che in realtà è un inganno fatto a Dio, purtroppo non lo si considera più tale, al punto che ormai tradizionalmente fa parte della qualità propria di quell'arredo liturgico corrente indicato dai suoi negozi di vendita come "arte sacra".

# Alcune raffigurazioni esemplari dell'Eucaristia nell'arte antica e moderna

L'iconografia nel contesto liturgico ha principalmente una finalità mistagogica, quella cioè di introdurre il fedele a penetrare nel messaggio proprio dell'immagine, in modo tale da essere da questa inserito nella realtà stessa manifestata. Ad esempio la rappresentazione sui sarcofagi o sulle pareti delle catacombe delle ceste di pane e delle anfore del vino del miracolo delle nozze di Cana, così come di altri simboli eucaristici, voleva indicare che il defunto che lì era sepolto essendosi nutrito della santa Eucaristia sarebbe risuscitato, come Gesù aveva detto: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno" (Gv 6, 54).

Nei tempi più antichi del cristianesimo, infatti, l'iconografia si esprimeva preferibilmente con dei simboli. Grazie alla preparazione elementare, ma nel contempo profonda, nella fede, i primi cristiani riuscivano a comunicare con semplici segni un messaggio molto più ampio. Così è stato per l'Eucaristia solitamente rappresentata da un pesce, oppure dall'agnello, dalle ceste di pani, e dalle anfore di vino del miracolo compiuto da Gesù alle nozze di Cana.

- Il simbolo del pesce è dovuto alla lingua greca: Ichtus, vocabolo che traduce l'italiano pesce; è l'acrostico di Iesus, Xristos, Theu, Uios, Soter, frase che traduce: Gesù Cristo di Dio figlio salvatore.
- L'agnello assomma in sé tutta la dimensione profetica nell'Eucaristia. Offerto a Dio da Abele, è accolto quale sacrificio a Dio gradito. Prefigura Gesù, così come è stato indicato da Giovanni Battista (Gv 1,29): "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del

mondo". Questo agnello, gradito da Dio, riporta subito il pensiero all'ebraico agnello pasquale, intensamente carico di messaggi eucaristici: se il suo sangue, posto sugli stipiti delle porte, risparmia dalla morte; il sangue di Cristo, agnello immolato, dona addirittura la vita eterna.

Mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunziata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: "Prendete e mangiate; questo è il mio corpo" (Mt 26,26).

Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me. Questo è il pane disceso dal cielo, non come quello che mangiarono i padri vostri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno (Gv 6,54-58).

- Le ceste di pane e le anfore di vino rappresentate sui sarcofagi o comunque sulle pareti delle catacombe nell'arte paleocristiana, erano sempre proposte in chiave non narrativa ma simbolica, quindi risultavano espresse graficamente in modo sintetico. Ciò avviene anche per la rappresentazione del sacrificio di Isacco o del banchetto offerto da Abramo ai tre Angeli.

- La più antica rappresentazione del banchetto eucaristico ci è offerta dalle pareti della cappella "greca", detta pure "dei Sacramenti", che si trova nelle Catacombe di Priscilla a Roma. Questa cappella è chiamata "greca" a causa di alcune iscrizioni in rosso fatte con lettere greche; "dei Sacramenti" perché sulle pareti si sono conservati dei meravigliosi affreschi con soggetti che si riferiscono a questi. Tra essi appare una scena eucaristica. La datazione di questi affreschi è fatta risalire al II o III secolo, quando a Roma, in particolare nella liturgia, si usava ancora la lingua greca (nel rito ambrosiano questa antica lingua liturgica si è conservata fino ad oggi attraverso l'uso assai frequente dell'impetrazione "Kyrie eleison", Signore pietà). Sulle pareti di questa cappella, accanto alla tavola eucaristica, sono rappresentate le sue dimensioni di sacrificio e di lode: a destra il sacrificio di Abramo, a sinistra l'offerta e la preghiera. Davanti alla tavola la prefigurazione eucaristica: le ceste di pani e le anfore di vino.

- I sacrifici dell'Antico Testamento, immagini profetiche dell'Eucaristia.

Il mistero eucaristico è più volte solennemente rappresentato nelle basiliche di Ravenna. In S. Apollinare è espresso in una sola scena nella sua duplice dimensione profetica e reale. L'altare è la proiezione dell'altare della celebrazione liturgica presente nella basilica, su di esso infatti sono posti il pane e il calice del vino. Quasi in secondo piano è suggerita anche la ricca dimensione profetica, quella sacrificale rappresentata ai lati dell'altare da Abele e da Abramo con Isacco; quella conviviale espressa da Melchisedek sacerdote del Dio Altissimo, posto dietro l'altare, quasi proiezione anticipata del ministro celebrante.

In S. Vitale il discorso profetico è maggiormente articolato con la celebrazione liturgica dall'iconografia delle due pareti laterali del presbiterio, la quale induce necessariamente il fedele a guardare l'altare della celebrazione reale posto al centro. Il lunettone della parete nord è molto simile al mosaico di S. Apollinare. In questo di S. Vitale, però, il posto di presidenza è vuoto, così da rimandare al sacerdote celebrante l'azione liturgica, il quale realizza nella dossologia finale della preghiera eucaristica e nell'offerta del corpo e del sangue di Cristo la dimensione profetica del gesto di Melchisedek (Gen 14,18). Questi innalza il pane parallelamente ad Abele, che a sua volta è effigiato nell'atto di innalzare l'agnello, quasi a sottolineare la continuità dell'offerta al Dio altissimo, rappresentato accogliente mediante il simbolo della mano che fuoriesce dalle nubi del cielo. Nella parete contrapposta è rappresentato il mistero della sostituzione di Gesù come vittima di espiazione per i peccati del mondo. Davanti ad Abramo, al quale Dio ferma la mano armata di coltello (Gen 10-12), è rappresentato in modo assai evidente l'agnello che, se da una parte sostituirà Isacco, dall'altra appare anche figura di Cristo, il giusto immolato per la salvezza di tutti, impetrando la misericordia per i peccati del mondo che i tre angeli stavano andando a punire.

Gesù prese il pane e, pronunziata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: "Prendete e mangiate; questo è il mio corpo". Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: "Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati" (M1 26,26-28).

La dimensione conviviale della scena è sottolineata dalla Ss. Trinità seduta ad una tavola su cui appaiono tre rosette di pane, e verso la quale Abramo porta, su un vassoio, un agnello (così l'hanno identificato i critici d'arte) pronto per essere mangiato; forse è lo stesso rappresentato vivo sulla destra. La scena va quindi letta nel contesto e nella finalità del viaggio che i tre angeli stanno compiendo verso Sodoma (Gen 18). L'Eucaristia è qui proposta come garanzia del perdono dei peccati, un tema spesso ricorrente nell'orazione liturgica dopo la comunione.

- La "Disputa del Ss. Sacramento" di Raffaello Sanzio (Vaticano, stanza della Segnatura).

Non chiamerei questo affresco "disputa" ma

"ostensione" del Ss. Sacramento quale presenza permanente in mezzo a noi di Cristo, incarnato, morto e risorto con il suo corpo. La santa Ostia è posta nell'ostensorio collocato sull'altare come su un semplice basamento: dietro all'ostensorio vi è un ampio spazio chiaro. L'atteggiamento di molti personaggi della fascia inferiore non dimostra un particolare interesse, quantomeno visivo, per l'ostensorio. Questo atteggiamento però fa parte dello stile proprio dei personaggi ritratti nell'arte rinascimentale; essi sembrano sempre posare per essere ritratti dal pittore; ciò appare soprattutto nei santi rappresentati nella fascia superiore. Interessante è piuttosto la parte centrale del grande affresco: nel grande sole è posto Gesù risorto che mostra le piaghe delle mani e del costato; alla sinistra san Giovanni Battista col gesto della mano lo indica come colui che ha preso su di sé i peccati del mondo; alla sua destra la santa Vergine ne ricorda l'incarnazione voluta dal Padre e compiuta per opera dello Spirito Santo. Il simbolo della colomba posta fra Cristo e l'ostensorio richiama la sua azione conseguente alla preghiera epiclettica [di invocazione allo Spirito Santo] presente nel canone della Messa affinché il pane e il vino offerti diventino il corpo e il sangue di Cristo. Cristo è poi indicato come parola di Dio dai quattro angeli, che, sostituendo i simboli degli evangelisti, mostrano i quattro libri dell'evangelo.

- Il "Cenacolo" di Leonardo da Vinci (Milano, Refettorio del convento delle Grazie).

L'artista elaborò a lungo quest'opera e lavorò con ponderatezza tra il 1495 e il 1498. Vi è qui tutto il dramma umano e soprannaturale del mistero. Cristo è pensieroso e sembra avere davanti a sé il dramma che si va svolgendo, non tanto quello suo personale, che si compirà tra poco, quanto quello futuro: il nostro. Sembrano qui raffigurate, in piena contrapposizione, la testimonianza del suo infinito amore che resterà costante nell'Eucaristia e l'indifferenza dell'umanità. I diversi Apostoli, nei loro atteggiamenti, sembrano anticipare le motivazioni che indurranno i diversi cristiani a travisare il grande momento della redenzione di Cristo: la curiosità, la ricerca del colpevole, il venir meno dei vantaggi derivanti dal potere sia pure spirituale.

<sup>\*</sup> Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 16 ottobre 2007 a cura della sezione "Arte e Spiritualità" dello Studium Cattolico Veneziano.



# TERESA SALZANO

Dopo una vita dedicata allo studio, all'insegnamento, all'ecumenismo e soprattutto al dialogo con l'ebraismo, Teresa Salzano il 7 febbraio è ritornata alla Casa del Padre. Donna gracile e operosa, con la sua umanità e il suo costante lavoro ci ha lasciato un'eredità che non potremo dimenticare. Affidandola con la preghiera alla pace del Signore, di lei vogliamo ricordare con gratitudine la collaborazione data ad *Appunti di Teologia* e al Centro Pattaro.

La sua attività pastorale inizia a tredici anni insegnando catechismo ai bambini nella parrocchia di San Salvador. Divenuta docente della scuola primaria, nonostante la fragilità della salute riesce in seguito a laurearsi con il massimo dei voti e una tesi pedagogi-co-letteraria su Dino Buzzati. Durante gli anni del Concilio si interessò alla novità dei temi affrontati al punto di cominciare uno studio sistematico di tutti i documenti pubblicati.

In questa prospettiva incontrò fra Venezia e Padova tre grandi maestri che le aprirono nuovi orizzonti: don Germano Pattaro, Maria Vingiani e mons. Luigi Sartori. Con loro maturò l'urgenza ecumenica per l'unità dei cristiani e la necessità di una ricerca delle radici ebraiche per ricomprendere il cristianesimo. Le lezioni di don Germano e le sessioni estive al Passo della Mendola del SAE fondato dalla Vingiani la coinvolsero totalmente portandola a fondare, sotto la guida di mons. Sartori e di don Giovanni Brusegan, il Gruppo di ricerca e studio sull'ebraismo che nel 1997, per il decennale, ha ricevuto il riconoscimento dell'addetto culturale dell'ambasciata di Israele a Roma. Fu fondatrice del Gruppo di Ricerca e Studio sull'Ebraismo, collaboratrice e animatrice del Centro di Studio e Documentazione "Marco Salizzato", del SAE-Segretariato Attività Ecumeniche, di Amicizia ebraico-cristiana, di Le Nostre Radici e amica spirituale delle Comunità Ebraiche di Padova e Venezia.

"Il dialogo deve diventare un dovere contro ogni pregiudizio, una luce sul nostro cammino". La sua vocazione ha raggiunto tutti nella commozione del funerale ecumenico che ha voluto donarci: cristiani ed ebrei riuniti in una sola grande preghiera. Grazie Teresa.



# DALLA BIBLIOTECA

# PROPOSTE DI LETTURA

AA.Vv., Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo, a cura di R. Tremblay, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, pp. 153.

Il volume raccoglie una serie di interventi che intendono evidenziare delle chiavi di lettura, presenti nell'enciclica di Benedetto XVI, che possano aiutare a concepire e a strutturare una morale "fondamentale" autenticamente cristiana. Gli autori fanno parte del gruppo di ricerca *Hypsosis* [innalzamento], composto da studiosi formatisi all'Accademia Alfonsiana e diretto dal prof. Réal Tremblay.

Tra gli altri, prendiamo in esame l'intervento di Corrado Cannizzaro (pp. 47-78), prete diocesano di Venezia e docente di Teologia morale presso lo Studium Generale Marcianum è il Seminario Patriarcale, dal titolo "L'Eucaristia o il cuore sempre aperto del Cristo". Cannizzaro ritrova il nodo centrale dell'enciclica nell'invito a fissare lo sguardo sul Trafitto (DCE 19), punto in cui "convergono tutte le linee di riflessione sul rapporto tra eros e agape" e da cui "trovano origine le indicazioni [...] che caratterizzano la seconda parte dell'Enciclica stessa, dedicata al servizio della carità" (p. 48). Perciò, dopo aver analizzato il significato specifico dell'espressione "Cuore sempre aperto del Cristo", egli puntualizza come e in che senso l'eucaristia rende

sempre presente e attuale tale realtà per giungere a individuare alcune linee portanti della morale da lui definita "filiale-sacramentale" (p. 49).

Quel passo dell'enciclica rinvia a Gv 19,34, testo dal quale, secondo il nostro autore, si possono desumere alcune indicazioni relative alla coscienza propriamente filiale di Gesù: Gesù vive nell'obbedienza filiale fino all'ultimo; accetta liberamente la morte e questa diventa la manifestazione suprema dell'amore del Padre per i suoi; desidera ardentemente donare lo Spirito alla Chiesa perché i credenti possano unirsi realmente a lui ed essere inseriti nella sua vita filiale. L'eucaristia ha il potere di rendere presente in ogni istante della storia l'evento della morte in croce di Gesù, evento per eccellenza che rivela l'amore di Dio. Dall'unione con Gesù e dalla partecipazione alla sua vita, rese possibili dall'eucaristia, nasce così un nuovo ethos "necessariamente eucaristico" (p. 63) che trarrà dalla partecipazione all'eucaristia l'energia necessaria per vivere l'amore e che si svilupperà nelle direzioni tracciate dall'eucaristia stessa, ossia nel dare la vita per Dio e per il prossimo, trovando così la sua pienezza. In questo modo la vita del credente, proprio perché volge lo sguardo al trafitto e si nutre del suo corpo e sangue, in ogni gesto compiuto "non può che essere eucaristizzata, ossia manifestazione del cuore trafitto di Gesù che l'eucaristia mantiene sempre aperto" (p. 64).

Si possono, a questo punto, delineare le coordinate di

una tale vita morale filiale-eucaristica, che Cannizzaro denomina "dinamismi filiali" (p. 66). Il primo è l'obbedienza, cioè il "riporre una fiducia senza limiti nella volontà salvifica del Padre, nella certezza che ogni suo volere non è mosso da altro fine che l'amore per l'uomo" (p. 68). Il secondo è rappresentato dal servizio, che "sarà tanto più autenticamente ecclesiale e raggiungerà il prossimo nei suoi più veri bisogni, quanto più saprà attuarsi [...] al modo della lavanda dei piedi" (p. 71). Infine la testimonianza, rappresentata da un agire tale che "gli sguardi di chi crede e anche di chi non crede convergano non verso di sé, verso le sue capacità, verso i suoi traguardi raggiunti, ma verso il trafitto perché da lui tutti possano essere attirati nell'amore del Padre" (p. 75). Per concretizzare questi dinamismi nell'ambito particolare della bioetica, Cannizzaro propone l'esempio della malattia terminale, situazione nella quale essi possono essere realizzati tanto dal malato quanto da chi lo assiste.

Naturalmente, date le sue dimensioni, questo saggio non può e non vuole fornire una trattazione esaustiva di tale complessa problematica, ma solo indicare linee per uno studio più approfondito; tuttavia il breve intervento di Cannizzaro presenta anche un altro aspetto di un certo interesse, perché mostra come sia possibile sviluppare la teologia morale - a volte proposta in maniera un po' "tecnica" - in una profonda densità spirituale, confermata anche dalla breve ma intensa riflessione su due brani di Teresa di Lisieux, con la quale si conclude.

Marco Da Ponte

# Nuovi Titoli Acquistati

Sacra Scrittura

Lettera agli Ebrei, a cura di C. Marcheselli-Casale, Paoline, Milano 2005.

Berger K., Gesù, Queriniana, Brescia 2006.

BLENKINSOPP J., Ezechiele, Claudiana, Torino 2006.

BLENKINSOPP J., Sapiente, sacerdote, profeta, Paideia, Brescia 2005.

Doglio C., Il primogenito dei morti. La risurrezione di Cristo e dei cristiani nell'Apocalisse di Giovanni, EDB, Bologna 2005.

CHILDS B. S., Isaia, Queriniana, Brescia 2005.

Grech P., Il messaggio biblico e la sua interpretazione, EDB, Bologna 2005.

Jossa G., Gesù Messia? Un dilemma storico, Carocci, Roma 2006.

LÖNING K. - ZENGER E., In principio Dio creò. Teologie bibliche della Creazione, (Giornale di Teologia 321) Queriniana, Brescia 2006.

MANNUCCI V., Giovanni: il Vangelo per ogni uomo, LoB, Queriniana, Brescia 2004.

PATTERSON S.J., Il Dio di Gesù. Il Gesù storico e la ricerca del significato, Claudiana, Torino 2005.

SKA J. L., Introduzione alla lettura del Pentateuco, EDB, Bologna 2000.

STEFANI P., La Bibbia, Il Mulino, Bologna 2004.

STEFANI P., Le radici bibliche della cultura occidentale, Bruno Mondadori, Milano 2004.

STEGEMANN W. – MALINA B.J. – THEISSEN G., Il Nuovo Gesù storico, Paideia Brescia 2006.

WENGST K., Il Vangelo di Giovanni, Queriniana, 2005.

## Teologia

Bonhoeffer D., Memoria e fedeltà, Qiqajon, Magnano (BI) 1995.

GESCHÉ A., Il cosmo, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1997. LOHFINK GERHARD, Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio, San Paolo Edizioni.

O'COLLINS G. - FARRUGIA M., Cattolicesimo. Storia e dottrina, Queriniana, Brescia 2006.

Polkinghorne J., Quark, caos e cristianesimo. Domande a scienza e fede, Claudiana, Torino 1997.

### Ecumenismo

Bof G., Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX, Morcelliana, Brescia 1999.

GENRE E. - ROSTAGNO S. - TOURN G., Le Chiese della Riforma. Storia, teologia, prassi, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

MAFFEIS A., Teologie della Riforma, Morcelliana, Brescia 2004.

Enchiridon Oecumenicum, vol. 5, EDB, Bologna 2001. RICCA P., Grazia senza confini, Claudiana, Torino 2006.

# Storia del Cristianesimo

BACHELET V., Scritti civili, sa cura di M. Truffelli, AVE, Roma 2005.

BACHELET V., Scritti ecclesiali, sa cura di M. Truffelli, AVE, Roma 2005.

Dossetti G., Parola di Dio seme di vita e di fede in-corruttibile, EDB, Bologna 2002.

GIOVANNI PAOLO II , *Uomo e donna lo creò*, Città nuova, Roma 2006.

WILKEN R. L., Alla ricerca del volto di Dio. La nascita del pensiero cristiano, Vita e Pensiero, Milano 2006.

# Filosofia e scienze umane

RICOEUR P., La memoria, la storia, l'oblio, Raffello Cortina, Milano 2003.

Ries J., Il mito e il suo significato, Jaca Book, Milano 2005.

Ries J., Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni, Jaca Book, Milano 2006.



Anno XXI, n. 1 - Gennaio-Marzo 2008 - Pubblicazione trimestrale

# **SOMMARIO**

pag. 1

	12
ALC:	
- 1	A
1	

ELIODORO VESCOVO DELLA CHIESA DI ALTINO

Andrea Enzo



pag. 5
RITORNO DALL'ESILIO E FONDAZIONE
DEL GIUDAISMO (2ª parte)
Patrizio Rota Scalabrini

9

L'EUCARISTIA NEL SEGNO DELLA BELLEZZA

Vincenzo Gatti



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

TERESA SALZANO



\_\_\_ pag. 14

pag. 10

Proposte di Lettura Marco Da Ponte

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale, hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia": i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

Registrazione del Tribunale di Venezia n. 922 del 25.02.1998 Sped. in AP art. 2 comma 20 c legge 662.96 - Filiale di Venezia Organo del Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" dello Studium Cattolico Veneziano Direttore Marco Da Ponte

Redazione Marta Artico, Marco Da Ponte, Serena Forlati, Paolo Inguanotto, Maria Leonardi, Paola Mangini, Antonella Pallini, Paolo Emilio Rossi, Francesco Trentini

Progetto grafico Alberto Prandi

Direttore responsabile Leopoldo Pietragnoli Redazione San Marco, 2760 30124 Venezia Tel. e fax 041 52.38.673 e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

Impaginazione & stampa: Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c. Cannaregio, 5104/b - Venezia Tel. 041 52.85.667 Fax 041 24.47.738 e-mail: graflart@libero.it