

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 XI - n. 2 - Aprile-Giugno 1998 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



L'UOMO NUOVO: LA VITA CRISTIANA NELLO SPIRITO

Franco Manenti

Il titolo della riflessione presenta elementi che, nella prospettiva della fede, stanno in stretto collegamento tra loro, nel senso che la vita cristiana esprime, grazie all'azione dello Spirito, la figura dell'uomo nuovo.

L'aggettivo "nuovo" sta per "autentico", "originario". Per la Rivelazione l'uomo "originario", "autentico" è l'uomo "in Gesù Cristo".

La prospettiva della riflessione è quella della teologia dogmatica, intenzionata ad evidenziare la figura obiettiva - ricavata dalla Rivelazione - dell'uomo "in Gesù Cristo" (l'uomo nuovo) e non tanto la prospettiva della teologia spirituale, impegnata a indicare il cammino di personalizzazione, di progressiva assunzione, di questa figura obiettiva (la vita cristiana).

Evidentemente le due prospettive non si escludono, ma si integrano e concorrono a definire la struttura dell'esperienza cristiana, che si presenta come realtà complessa, come rapporto tra un "soggetto" - il credente - e un "oggetto" - la Rivelazione - dove il credente è impegnato a dare a se stesso e alla propria esistenza la configurazione di quell'uomo "originario", "autentico", che la Rivelazione gli fa conoscere e gli offre.

La riflessione presenta il carattere della sinteticità, nella speranza che non risulti oscura né che impoverisca la ricchezza del tema.

Il messaggio della Scrittura

Facciamo riferimento a un testo di S. Paolo che sintetizza efficacemente il messaggio biblico sul nostro tema.

«Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8,28; cfr Ef 1,4-14)

Il testo paolino, più che evidenziare una successione cronologica di operazioni, esprime il senso dell'azione di Dio a favore degli uomini, la sua intenzione: Dio volgerà ogni cosa, ogni situazione a profitto della salvezza di coloro che «sono stati chiamati secondo il suo disegno» (v 28b), perché «Dio ha già loro concesso tutta la sua salvezza»¹.

Si dice innanzitutto che coloro che amano Dio sono stati "pre-conosciuti" da Dio. Questo riconoscimento preveniente di Dio - che nel linguaggio biblico indica un'elezione nell'amore - si manifesta come "predestinazione", specificata con «ad essere conformi all'immagine del Figlio suo». Analogo pensiero è espresso in Ef 1,4-6: *«In lui (Cristo) ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà»*.

Quindi, sin da principio - "prima della creazione del mondo" - Dio ha predestinato gli uomini a diventare partecipi - "avere la stessa forma di" (*symmorphos*) - dell'immagine (*tēs eikōnos*) di Gesù Cristo, il Figlio. L' "Icona" di Gesù è quella di stare "di fronte", "rivolto", al Padre, nel "seno del Padre" (Gv 1,1-18). La partecipazione degli uomini - associazione - alla condizione filiale di Gesù Cristo consente a Cristo di essere "il primogenito di molti fratelli".

Nella storia la predestinazione si esprime nella "chiamata", che è avvenuta e continua ad avvenire col vangelo (cfr 1Ts 2,12; 5,24; 2Ts 2,14), nel quale Dio chiama l'uomo alla "comunione col Figlio suo, Gesù Cristo, nostro Signore" (1Cor 1,19), alla "grazia" (Gal 1,6), alla "pace" (1Cor 7,15; Col 3,15), alla "santificazione" (1Ts 4,7), alla "libertà" (Gal 5,13; 1Cor 7,17ss), alla "signoria e alla gloria di Dio" (1Ts 2,12; 2Ts 2,14).

Dio non solo "chiama", ma anche "giustifica". L'esistenza dell'uomo, afferrata dalla potenza della giustizia di Dio, diventa così esistenza "giustificata" (cfr Rm 5,1.9; 1Cor 6,11): «La chiamata di Dio si manifesta come giustificazione della nostra esistenza da parte della giustizia di Dio»².

La giustificazione dell'esistenza si esprime fin da ora come ingresso nella gloria («li ha anche glorificati»). La glorificazione non è presentata come un avvenimento futuro, oggetto della speranza dell'uomo, ma come fatto compiuto, realtà presente: «L'esistenza cristiana di esseri chiamati e giustificati è già nel gorgo della gloria traboccante»³.

In sintesi, l'intenzione - la volontà - di Dio così come emerge dal testo paolino è di rendere partecipi gli uomini alla condizione di figli, rispetto a Dio, propria di Gesù Cristo, di riprodurre in essi l'immagine del Figlio. Questa volontà rappresenta il piano - il "mistero" - di Dio sulla storia, sugli uomini, piano avviato esclusivamente dall'iniziativa di Dio (quindi gratuito), la cui esecuzione non può essere impedita (è infallibilmente efficace) e si riferisce a tutti gli uomini (per questo è universale).

Da questo piano si deduce che l'uomo originariamente non si trova in uno stato di "neutralità" rispetto a Dio, dal quale eventualmente uscire in un secondo momento, ma "situato" rispetto a Dio, precisamente come figlio, a immagine del Figlio, cioè come si trova "situato", rispetto a Dio, Gesù Cristo, il Figlio.

Riflessione teologica

Se è la predestinazione a definire la figura cristiana dell'uomo, ci chiediamo quali siano gli elementi costitutivi di questa figura. Dal testo paolino cui ispiriamo la riflessione emerge che l'uomo voluto da Dio è l'uomo "conforme all'immagine del Figlio" (Rm 8,29). Ora si tratta di svolgere questa affermazione.

In prima battuta diciamo che l'uomo non esiste in uno stato di "neutralità", ma "in Gesù Cristo", cioè in vista della comunione-incorporazione a Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio. Libertà creaturale e incorporazione rappresentano quindi lo svolgimento del mistero della predestinazione: il primo tema indica il senso dell'azione creatrice di Dio (suscitare l'uomo col quale entrare in comunione - fare alleanza - in Gesù Cristo); il secondo indica l'eccedente attuazione della libertà creaturale nella figura singolare di Cristo.

1) La libertà creaturale. L'uomo come libertà è un tema teologico, in quanto ricavato dalla Rivelazione, che spiega l'azione creatrice di Dio come intenzionata a suscitare l'uomo quale altro-da-sé, col quale fare alleanza - entrare in comunione - in Cristo. L'affermazione della libertà si giustifica quindi in funzione dell'autocomunicazione di Dio, come condizione del suo attuarsi. Da qui il riconoscimento di due aspetti nella libertà:

- La libertà è esigenza, richiesta di valore. In tale prospettiva l'uomo non risulta già (pre)costituito, ma in via di costituzione, aperto al riconoscimento che il Dio Trinitario rappresenta l'unico valore costitutivo per la creatura.

- La libertà è possibilità di autonomia. L'uomo sta di fronte a Dio da autonomo, non in quanto già (pre)costituito come valore indipendentemente da Dio, ma in quanto distinto da Dio.

Se il primo aspetto dice la relatività dell'uomo nei confronti di Dio (la sua creaturalità), il secondo esprime la distinzione (la sua disponibilità). Relatività e distinzione dicono che Dio non risulta oggetto estrinseco di scelta, ma interiore fondamento della libertà, che resta tale anche quando si determina negando Dio.

In sintesi, la libertà umana «si motiva e si giustifica in forza di un fondamento che è oltre se stessi, che è il rapporto con Dio»⁴, rapporto che la investe costituendola. Ne deriva la conclusione che la libertà non è prima, originaria e indipendente, ma costituita nella sua verità dal rapporto con Dio; per cui se vuole ritrovare se stessa, deve risalire, andare oltre se stessa, fino al rapporto con Dio, che, in quanto originario, la fonda e le dà senso.

La libertà non è un dato acquisito una volta per sempre, ma esprime un elemento dialettico di attesa, di futuro, che dice di un compito, di una chiamata alla progressiva emancipazione da quanto è ostacolo, limite, alla propria promozione. Il senso di questa emancipazione è colto ulteriormente nella coincidenza tra promozione della libertà e accoglienza dell'azione di Dio in Cristo mediante lo Spirito. La libertà creaturale si esprime autenticamente quindi quando non si chiude in se stessa, autofondandosi, ma si apre - nella fede - a Gesù Cristo. La fede appare così come «la determinazione cristiana della libertà credente»⁵, la quale, proprio perché si dispone nella forma della fede, è in grado di esprimersi come libertà trasformata, nella sua espressione individuale (il singolo) e nelle sue relazioni (uomo-donna, rapporti con gli altri uomini, con il mondo).

2) L'incorporazione a Gesù Cristo. Dalla predestinazione emerge che lo "stato" voluto da Dio per l'uomo è quello dell'unione - incorporazione - a Gesù Cristo.

L'incorporazione a Cristo dice quindi il realizzarsi nell'uomo della volontà di Dio di associare l'umanità a Gesù Cristo.

La riflessione teologica ha evidenziato due elementi costitutivi dello stato di unione a Cristo: il "dono increato" e il "dono creato".

Il "dono increato" fa riferimento alla presenza (inabitazione) della Trinità, in particolare dello Spirito Santo, nell'uomo giustificato.

Già nell'AT l'idea di una particolare prossimità e intimità di Dio con l'uomo giusto è largamente sviluppata: a partire dalla storia di Abramo (Gen 18) fino all'idea postesilica della Sapienza divina che abita tra gli uomini (Sir 24,8-12) e dello Spirito effuso negli uomini rinnovati (Ez 36,26-28). Nel NT Paolo (cfr Rm 8,9-16.23; 1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,15-16) e Giovanni (3,5; 7,39; 14,16-17; 16,7-15) parlano insistentemente dello Spirito Santo quale dono particolare dell'uomo "rinnovato", "rinato".

La missione dello Spirito Santo nell'uomo giusto appare parallela alla missione del Figlio; quindi, come la missione del Figlio è propria e personale, altrettanto va intesa la missione dello Spirito e non semplicemente come "rappresentativa".

Il dono dello Spirito Santo rende l'uomo partecipe della condizione propria di Cristo, della sua condizione di Figlio di Dio, quindi della sua natura divina. Così si esprime la Rivelazione quando espone il tema della nostra filiazione divina in Gesù Cristo (cfr S. Paolo, il quale parla di filiazione "adottiva": Rm 8, 15-23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5-14), della nostra partecipazione alla natura divina (cfr Gv 1,13; 3,5-8; IgV 3,1-9; 2Pt 1,3-4).

Il "dono creato" esprime nell'uomo la nuova situazione determinata dall'azione giustificante di Dio. Dio, resosi presente nell'uomo, non lo lascia nella situazione precedente, ma opera una profonda trasformazione, che non è pura-

mente giuridica e morale (esterna), ma inerente (interna), creando in tal modo il giusto atteggiamento corrispondente all'azione della Trinità.

L'affermazione, elaborata dalla teologia scolastica, interpreta il pensiero della S. Scrittura per la quale la trasformazione operata nel Battesimo è vera "rigenerazione" (Tt 3,5; Gc 1,18; 1Pt 1,3-23), "nuova nascita" (Gv 1,13; 1Gv 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18), "nuova creazione" (2Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,10; 4,24; Col 3,9-11).

La realtà cui l'uomo è predestinato da Dio - l'essere figlio a immagine del Figlio - risulta incompatibile con lo stato di peccato.

Ne consegue che la comunicazione della giustizia cristiana all'uomo peccatore comporta, come suo intrinseco effetto, la remissione del peccato.

La teologia cristiana ha insistito su questo effetto fino al punto di favorire la tendenza a condizionare la grazia al peccato, nel senso di ritenere il peccato dell'uomo ragione della grazia; per cui un'assenza del peccato avrebbe comportato l'assenza della grazia.

Questa posizione, avviata da S. Agostino, deriva dall'errore di considerare il dato storico, contingente, del peccato dell'uomo come dato assoluto e quindi dall'assumere, come principio d'intelligibilità della storia l'azione dell'uomo e non la volontà di Dio, invertendo radicalmente il rapporto obiettivo.

Per superare l'errore occorre «svincolare la grazia dal peccato e dare la priorità alla grazia sul peccato»⁶, perché è la grazia che esprime la volontà di Dio, mentre il peccato dice solo una contingenza storica, reale, ma non necessaria. In questa prospettiva l'attuazione del piano di Dio - volere l'uomo "in Cristo" - comporta la remissione del peccato, come afferma la Rivelazione, caratterizzando la grazia secondo una nuova formalità rispetto a quelle che già le appartengono (la filiazione adottiva e la partecipazione alla natura divina), senza tuttavia condizionare l'esistenza e la natura della grazia al peccato.

Nella prospettiva della priorità della grazia sul peccato, il superamento del peccato si comprende nel riferimento alla solidarietà dell'uomo "in Cristo".

Il "posto" di Cristo nella storia umana, assegnatogli dalla predestinazione, dà ragione del fatto che egli è in grado di vincere il peccato, rigenerando la libertà dell'uomo, rifacendo l'uomo secondo la predestinazione.

La vittoria di Cristo raggiunge l'uomo nella sua dimensione personale, eliminando ogni elemento peccaminoso.

La redenzione di Cristo non toglie il peccato in modo automatico, ma associando la libertà umana all'azione di Dio, nel senso che la dispone come libertà credente, libertà cioè che nel suo essere e nel suo agire, con sé e con gli altri, nel mondo e di fronte al proprio futuro, «resta una libertà autorizzata (giustificata) da Dio a decidersi nella fede come libertà cristiana»⁷.

In questa prospettiva il rapporto grazia-libertà non va inteso in modo concorrenziale, ma in una prospettiva d'interazione, dove la sottolineatura della prestazione della libertà umana non va considerata come una messa in discussione del primato della grazia, ma come sua ulteriore proclamazione (la grazia è così "graziosa" da coinvolgere e cooptare la libertà dell'uomo); e la sottolineatura della necessità della grazia non va pensata come squalifica della libertà dell'uomo, ma come la sua riconduzione alla matrice originaria.

Conclusione

L'uomo nuovo - "autentico" - è l'uomo che, creato "in Gesù Cristo", resta legato a Gesù Cristo, in quanto in Cristo ha la sua ragion d'essere e, quindi, solo in Gesù Cristo può trovare il suo senso. Gesù rivela il senso dell'uomo, in quanto rivela *chi* deve essere l'uomo.

E Gesù Cristo, il Figlio di Dio, si è fatto uomo ed ha vissuto da uomo, per insegnare agli uomini come vivere l'esistenza umana.

L'uomo, quindi, trova se stesso - è "autentico" - nella misura in cui vive la propria esistenza come l'ha vissuta Gesù Cristo.

La possibilità di vivere come Gesù Cristo gli uomini non la trovano in se stessi, non se la procurano con le proprie mani, ma la ricevono da Gesù stesso, il quale comunica lo Spirito Santo, che è principio di vita in lui, così che diventi principio di vita anche in loro; accedono alla verità di se stessi aprendo - nella fede - la propria libertà al senso dell'umano apparso in Gesù.

In definitiva «a ogni uomo che nasce in questo mondo è data una partecipazione dello Spirito di Gesù - lo Spirito Santo - per vivere l'esistenza umana con Gesù e conseguentemente come lui»⁸.

L'intervento dello Spirito si connota come "nuova creazione", come intervento nella nostra storia, complessa, spesso affaticata e smarrita, perché abitata dal peccato, teso a rinnovare, a rimettere in evidenza, l'immagine originale, autentica dell'uomo che è Gesù Cristo.

Lo Spirito interviene sul nostro "cuore", ricreandolo, trasformandolo da cuore "di pietra" a cuore "di carne" («Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne»).

Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» Ez 36,26-27).

L'intervento sul cuore non è su una parte, su una dimensione di noi stessi, ma sulla nostra persona, in quanto, nella prospettiva biblica, il cuore identifica, qualifica, l'uomo che pensa, che desidera, che, operando, dà forma alla propria esistenza: esistono tanti tipi di uomo quanti i tipi di cuore.

La trasformazione del cuore "di pietra" in cuore "di carne" ha come esito la creazione di un tipo di uomo - il credente, l' "uomo spirituale" - che accetta di essere riferito, che non afferma se stesso come capacità infinita di costruirsi da sé, che non coltiva una libertà chiusa a ogni ascolto, a ogni riferimento, ma riconosce se stesso come "realtà radicalmente riferita" a Gesù Cristo, riconosce in questo riferimento la propria consistenza, il fondamento, la verità e non la mortificazione della propria libertà, del proprio desiderio di vita.

Tra le tante immagini che illustrano l'azione dello Spirito in noi, nella nostra vita, quella dell' "unzione spirituale" è particolarmente efficace («Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo» 1Gv 2,20), perché dice di una presenza dello Spirito, di un suo agire che si presenta come "penetrazione silenziosa e diffusa", che non s'impone - non è violenta - ma persuade, convince, conduce a sapere, ad accettare, la verità di Gesù, disponendoci ed aprendoci ad essa con fiducia, perché solo così può essere saputa e riconosciuta.

In tal modo lo Spirito ci persuade alla fede e all'azione

secondo la fede, ad agire a partire dalla fede, dal riconoscimento che la verità, il bene, della nostra vita, di ciò che il nostro cuore desidera, attende, cerca, è Gesù Cristo, la sua parola, secondo la sapienza della fede, cioè secondo il modo di vedere le cose, le persone, d'interpretare le situazioni, di pensare, incontrare Dio apparso in Gesù Cristo.

L'azione di persuasione dello Spirito è necessaria per lo scontro delle "sapienze" - quella della "carne" e quella dello Spirito (cfr Rm 8,5-13) - che avviene dentro di noi, nella nostra vita. È uno scontro che si registra su tanti fronti, anche nelle piccole cose, nelle banalità.

Le difficoltà che incontriamo nel compiere il più piccolo gesto cristiano documentano questo scontro di "sapienze" dentro di noi.

E la libertà di compiere anche il più piccolo gesto cristiano dice di una scelta ispirata all'origine dalla sapienza dello Spirito di Gesù, che ci persuade alla fede in Cristo e all'azione secondo la fede in ogni situazione dell'esistenza. Lo Spirito ci persuade diventando per noi:

Luce che illumina, fa vedere e capire il mondo della fede, il mondo secondo Dio, secondo Gesù Cristo, lo fa percepire come reale, plausibile, come cosa buona, un bene per noi, e aiuta ad assumerlo come nonna di giudizio e di azione; fa scorgere nella nostra esistenza, nella storia degli uomini una direzione, non verso un futuro dai contorni oscuri, indefiniti, per questo inquietanti, ma verso un futuro chiarito dalla decisione originaria di Dio di averci presso di sé come suoi figli, ad immagine di Gesù, il Figlio; un futuro che non è proiettato lontano da noi, ma che abita già il nostro presente. *Forza* che porta a volere, a scegliere la verità di Gesù come la prospettiva unificante la nostra vita, la nostra sapienza, il punto di vista da cui considerare le persone, le cose, noi stessi; che sostiene il nostro "combattimento spirituale",

dove la fede è messa alla prova, tentata dall'uomo "carnale" che è in noi (cfr Rm 8,5-13; Gal 5,16-25), dove decidiamo ogni giorno di obbedire al Signore e non al mondo, alla "carne", ci schieriamo dalla parte di Gesù; che ci convince a "fissare ogni speranza nella grazia di Gesù" (cfr. 1Pt 1,13), cioè a "sperare pienamente", a "fare pienamente conto", in, su Gesù, colui che ha vinto la morte.

Consolazione, perché non consente che l'esperienza della fragilità, della fatica a essere credenti, a scegliere il Signore, la sua verità, ci deluda, consigli di lasciar perdere, affievolisca in noi la fiducia nella fedeltà di Dio, faccia dimenticare che «Dio è più grande (più fedele) del nostro cuore» (1Gv 3,20).

L'azione dello Spirito nella nostra vita non solo crea in noi la possibilità della speranza - ci insegna a sperare - ma anche difende, custodisce la speranza in noi, perché, anche dentro le esperienze di smarrimento e di angoscia che la vita ci riserva, riusciamo a "mantenere senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è fedele colui che ci ha promesso" (cfr Eb 10,23).

1) H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, p. 447.

2) *Id.*, 449.

3) *Id.*, 450.

4) G. Colzani, *Antropologia teologica*, Bologna 1988, p. 292.

5) F. G. Brambilla, *Collocazione del tema della giustificazione nell'insegnamento della teologia. I. Area settentrionale*, in A.T.I., *La giustificazione*, Padova 1997, p. 308.

6) G. Colombo, *Grazia*, in "Enciclopedia delle religioni", Firenze 1970, col 1368.

7) F. G. Brambilla, *Collocazione del tema della giustificazione nell'insegnamento della teologia. I. Area settentrionale*, op cit, p. 309.

8) G. Colombo, *L'ordine cristiano*, Milano 1993, p. 19.



SAGGI

LA CHIESA DI VENEZIA DOPO LA CADUTA DELLA SERENISSIMA*

Bruno Bertoli

Gli ordini religiosi nel "bello italo regno"

Con l'arrivo dei francesi il 19 gennaio 1806, nonostante le accoglienze festose del popolo e nonostante l'immane *Te Deum* in San Marco, la Chiesa veneziana non poteva certo illudersi che venissero meno i sempre deprecanti "arbitri e usurpi" statali.

Non poteva non temere il peggio, tenuto conto di quanto era accaduto nella Repubblica Italiana, da poco trasformata in Regno d'Italia, a cominciare dai conventi e dai monasteri. E infatti il 30 marzo 1806 un decreto vicereale stabiliva la demaniazione di tutti i beni appartenenti ai regolari di ambo i sessi. Si dissolvevano così le speranze suscitate dai decreti asburgici che avevano da poco concesso, almeno a certi monasteri e conventi, la licenza di accettare eredità e donazioni: ora tutto passava al demanio.

La notizia suscitò impressione vivissima anche a Roma che pure ne aveva viste tante negli ultimi tempi.

Il card. Consalvi informava mons. Bortolatti della costernazione del papa e gli comunicava l'impressione che si era di fronte al "triste preludio di ulteriori disgustose conseguenze", invitandolo a non risparmiare "né la voce, né lo scritto per fare rispettosamente le sue rappresentanze al Governo", facendo perciò conoscere che "se si cede al potere, non si

presta però alcun consenso".

Seguì il decreto vicereale del 28 luglio 1806 che dispose la soppressione e concentrazione di monasteri e conventi a Venezia e a Torcello, diocesi quest'ultima ormai senza vescovo e di lì a poco di fatto annessa al patriarcato. Dovevano essere sgomberati 19 monasteri femminili e trasferite in altri monasteri dello stesso ordine le 449 monache che vi risiedevano; analoga disposizione per i regolari dei 15 conventi dichiarati soppressi.

Il decreto si rivelò in generale di difficile e comunque non immediata applicazione, in seguito a eccezioni e ricorsi presentati dagli interessati, dai parroci e dalla stessa gente del popolo che implorava la permanenza dei suoi religiosi. Riuscì a salvarsi nella diocesi torcellana il convento camaldolese di San Mattia, con la sollecita istituzione di un collegio. Non riuscirono a servirsi dello stesso espediente i benedettini di San Giorgio Maggiore, perché nel loro convento, ormai in gran parte occupato dai militari, mancavano i locali adatti. Furono trasferiti a Praglia e scomparvero così, dopo otto secoli di storia, il più ricco di tutti i monasteri e conventi della città.

Ancora più complicata si rivelò la concentrazione delle monache tra ricorsi e, talora, controricorsi: ogni comunità

cercava di rimanere là dove si trovava, disposta piuttosto ad accogliere altre consorelle, rivelandosi poi spesso difficile la coabitazione per la diversità di regole e tradizioni. Singolare il caso delle 22 agostiniane di Santa Lucia che vennero trasferite al monastero di Sant'Andrea della Girada. Intervenne la gente della contrada, ma non in loro favore, come era accaduto altrove. Protestò, invece, contro il loro "monacale intrigo". Il capo del popolo Alvise Bonometto "a nome degli afflittissimi Seniori, Guardiani, Bancali, Padri di famiglia ed Abitanti tutti" reclamarono il corpo di santa Lucia che le monache avevano portato con sé a Sant'Andrea. Era desolato - scrivono al viceré - "il cuore di tanti Padri, Vecchi, Madri, Giovani, Nubili, Poverelli e Semplici tutti figli vostri e vostri Supplicanti": la reliquia era stata donata dal senato della Repubblica alle monache, che però non c'erano più; doveva tornare nella sua chiesa, poiché "il Tempio era il lor possessor attuale" e "la voce Chiesa significava Popolo". Dopo vari dinieghi il governo fu costretto a cedere di fronte a ulteriori manifestazioni di malcontento popolare e fece ritornare le monache alla loro sede originaria.

Solo a distanza di un anno poté trovare piena applicazione il decreto del 28 luglio, in forza del quale furono complessivamente traslocate 33 comunità religiose, 20 femminili e 13 maschili. Seguirono e si intrecciarono altri provvedimenti, finché si giunse al 25 aprile 1810, quando Napoleone dichiarò sopresse tutte le "corporazioni religiose" del regno, eccettuate - secondo il consueto criterio dell'utilità - "gli ospitalieri, le suore di carità e le altre case per l'educazione delle femmine": a nessuno più, neanche a questi ultimi, sarebbe stato concesso di vestire l'abito religioso; i religiosi e le religiose avrebbero goduto di una pensione; i religiosi mendicanti dovevano tornare nel dipartimento in cui erano nati; i religiosi sacerdoti erano tenuti a presentarsi ai rispettivi vescovi per servire alle parrocchie; i beni degli stabili appartenuti alle corporazioni religiose venivano ceduti al Monte Napoleone che avrebbe provveduto alle pensioni. A Venezia il decreto fu applicato con tempestiva rapidità: in un solo giorno, il 12 maggio.

Scomparvero, così, dal panorama religioso veneziano gli ultimi monasteri e conventi: 16 maschili e 26 femminili. Furono secolarizzati 507 religiosi e 1128 religiose. Rimase, in forza dell'art. 1 del decreto 25 aprile perché impegnate in opere educative "per le femmine" - non si prevedevano, ovviamente piani di istruzione pubblica per loro - quattro comunità femminili. Rimase pure il collegio dei camaldolesi a San Michele di Murano - vi era rettore don Placido Zurla, futuro cardinale, e tra i maestri figurava don Mauro Cappellari, il futuro papa Gregorio XVI - e un collegio a Sant'Andrea diretto da un ex somasco: naturalmente dismesso da tutti l'abito religioso e ogni uso monastico, compresa la liturgia propria dell'ordine.

Venezia aveva già conosciuto nella sua storia misure di riduzione e contenimento della presenza di monasteri e conventi, giustificate generalmente con motivazioni finanziarie, mai però un taglio così radicale. Secondo il ministro dell'interno, la decisione era derivata, oltre che dalla necessità di far fronte ai pagamenti di "sussidi e pensioni" a preti, religiosi e religiose, anche "da quella soda ragion di Stato che adegua le istituzioni ai costumi e non rallenta le riforme volute dal progresso de' lumi e dell'industria egualmente che dai dettami di una sana politica". Qualche voce sull'inu-

tilità dei religiosi si era levata durante la stagione democratica; anche la cultura giansenistizzante, che si era espressa pubblicamente al sinodo di Pistoia e che non si ignorava a Venezia, aveva auspicato la fine delle esperienze claustrali, ammettendo però un'eccezione per i benedettini: un solo monastero per ogni città, all'insegna dell'*ora et labora*, avrebbe mantenuto accesa la lampada della contemplazione, pur intrecciata alla vita attiva. A Venezia, come in tutto il regno napoleonico, essa fu spenta.

Le "società laicali"

La fisionomia della Chiesa veneziana doveva subire un'altra profonda modificazione. Alla cancellazione violenta dell'articolata varietà della vita religiosa si accompagnò l'altrettanto radicale eliminazione della presenza organizzata e attiva dei laici nella Chiesa, quale si realizzava nelle cosiddette "Scuole" o confraternite di devozione. Erano, queste, istituzioni laicali in cui il prete svolgeva un ruolo subordinato: veniva chiamato, e debitamente ricompensato, per i servizi liturgici, mentre la direzione e l'organizzazione erano in mano dei laici che dovevano governarle secondo lo spirito e le norme delle "mariegole" - così si chiamavano gli statuti - proprie di ciascuna. A farle sparire provvide, anche in questo caso, il governo napoleonico.

Veramente già gli austriaci erano intervenuti in questo campo, ma solo per necessità militari. Nel 1805 era stata, ad esempio, occupata dalle truppe la Scuola Grande di Santa Maria della Misericordia, ma il suo "guardian grande" si era detto fiducioso che, venute meno le esigenze belliche, la Scuola sarebbe stata sgomberata. E infatti, finita la guerra, gli austriaci procedettero allo sgombero, ma pochi mesi dopo non solo la Scuola della Misericordia, ma tutte le Scuole veneziane, grandi e piccole, vennero espropriate dei loro beni con il decreto 25 aprile 1806 cui seguì, un anno dopo, altro decreto che sopprime "tutte le Società religiose laicali". Vennero chiuse, oltre le 6 Scuole Grandi ed altre confraternite minori "ricche - come ricorda l'ab. Della Valentina - di effetti preziosi, di capitali [...] e di beni stabili", altri 339 sodalizi che da soli possedevano circa 5 milioni di ducati veneti, pari a venti milioni di franchi. Si salvò la Scuola Grande e la relativa chiesa di San Rocco, grazie all'intraprendenza del suo cappellano, il menzionato ab. Della Valentina.

Furono conservate, invece, le pie istituzioni e unioni che, secondo il consueto criterio illuministico, avessero per oggetto la pubblica beneficenza o l'istruzione, e fossero munite dell'approvazione governativa. Non furono toccate neanche le Scuole nazionali: quelle illiriche (San Giorgio degli Schiavoni), greche, armene ed ebraiche. Si salvarono - probabilmente perché prive di riconoscimento giuridico - anche piccole confraternite di devozione popolare, sorte attorno ai capitelli, come quella che, fondata appena nel 1802 in una corte dalle parti dei Birri, venne illustrata da Antonio Niero qualche anno fa.

E continuarono ad essere ammesse le Scuole del Santissimo Sacramento che si erano diffuse soprattutto dopo il concilio di Trento in moltissime chiese: ammesse, ma soltanto una per parrocchia.

Le istruzioni del ministro per il culto lasciano intravedere una particolare finalità che aveva ispirato i provvedimenti di soppressione di tutte le altre Scuole di devozione, oltre quella, fondamentale e taciuta, delle esigenze finanziarie

dello Stato. Giocò un suo ruolo anche la preoccupazione politica di non poterle adeguatamente controllare con il conseguente pericolo che si trasformassero in società sovversive. Nelle stesse Scuole del Santissimo si permettevano, infatti, le assemblee dei dirigenti e dei confratelli solo alla presenza di "un regio delegato di polizia" e non si consentivano riunioni notturne.

I provvedimenti, che d'un colpo cancellavano tante espressioni di vita religiosa laicale, se scandalizzarono la Curia romana, non poterono presumibilmente non ferire il sentimento del clero e del popolo veneziano. Ma certo dovevano far esultare le "Loggie di Muratori e d'Illuminati", menzionate in una lettera inviata allora a Roma dal cancelliere patriarcale d. Fortunato Rosata. Poté rallegrarsi, tuttavia, anche qualche simpatizzante del riformismo cattolico di derivazione giansenista che vedeva sparire deprecate forme di pietà bigotta e ridursi la frammentazione della vita parrocchiale in molteplici rivoli di devozioni private.

Ai laici, tuttavia, il governo napoleonico attribuì una nuova e importante funzione proprio all'interno della parrocchia e consona alle competenze laicali. Per provvedere all'amministrazione dei beni posseduti dalle singole parrocchie istituì le fabbricerie che dovevano essere composte da tre laici, nominati dal prefetto su una rosa di sei candidati proposti dal parroco. Lo scopo mirava a riportare, responsabilizzando dei laici qualificati, più regolarità nell'andamento amministrativo delle parrocchie, fino ad allora spesso disordinato e confuso. Si raggiunse, però, anche l'ulteriore obiettivo di sollevare i preti da incombenze improprie, riservando ad essi i peculiari compiti pastorali. I laici, però, non riebbbero l'autonomia associativa già goduta nelle "scuole" in campo spirituale e assistenziale. Naturalmente non mancarono attriti fra preti e laici nella nuova istituzione che doveva, comunque, durare più di un secolo, fino al Concordato del 1929.

Clero e parrocchie

La scomparsa, anzi già la sola - e decisiva - demaniazione dei beni delle Scuole, che sostenevano tra l'altro molte spese per il culto, e inoltre della Fraterna Grande e delle fraterne parrocchiali dei poveri, che provvedevano all'assistenza di indigenti e malati, ebbe un immediato risvolto negativo sul piano pastorale e sociale. Aggravò, infatti, le condizioni economiche del clero e in particolare dei parroci, costretti a questuare - faceva notare in un drammatico rapporto il vicario capitolare al magistrato civile - "per conservare il Culto [...] e per prestare sovvenimento a poveri e vergognosi ed Infermi, altrimenti si dovrebbe chiudere le Chiese e lasciar perire la gente miserabile".

Il governo, che era già intervenuto in favore di alcune chiese e di certe comunità religiose socialmente utili, gratificandole di sussidi prelevati sul fondo Napoleone in rapporto ai capitali di Zecca, provvide con un assegno specificamente destinato ai preti, come elemosina per la celebrazione di messe. Gli oltre 2000 preti, che popolavano la città di Venezia negli ultimi tempi della Serenissima, risultarono allora ridotti a un migliaio; di questi erano soltanto 95 i preti che, o con propri beni di fortuna o con cespiti legati al loro ministero, godevano del necessario per vivere; 877 i preti che non disponevano di redditi sufficienti al mantenimento proprio e dei familiari (a loro andava assicurata l'offerta della messa quotidiana); 15 i preti che per infermità o

vecchiaia non potevano più celebrare; 17 i preti sospesi o viziosi per i quali non si chiedeva alcuna provvidenza.

Giunse, intanto, a Venezia il nuovo patriarca, mons. Nicola Saverio Gamboni, dopoché il viceré aveva ventilato a Napoleone l'opportunità di abolire il titolo patriarcale, assimilando il patriarcato alle altre diocesi e riducendolo a vescovado o tutt'al più ad arcivescovado. Il presule non doveva essere molto gradito ai preti veneziani: innanzitutto perché "foresto" - napoletano di nascita, di padre milanese e di madre spagnola - e poi per il suo passato che l'aveva visto vescovo di Capri, compromesso con la democrazia e finito in carcere al ritorno dei Borboni, sfuggito alla forca, sperimentata invece da altro vescovo del regno di Napoli, quindi nelle grazie di Napoleone, dal quale aveva accettato, pur privo di investitura pontificia, la nomina a vescovo di Vigevano. Per di più fece il suo ingresso non a San Pietro di Castello ma a San Marco, già cappella ducale, dichiarata dal governo, senza autorizzazione canonica - con un altro dei suoi "usurpi", quindi - nuova cattedrale della diocesi.

Il nuovo patriarca, zelante e dinamico, si preoccupò dei preti, che trovò in condizioni miserande, e provvide ad aiutare anche gli abitanti della città, non escludendo gli ebrei indigenti. Dovette affrontare, tuttavia, un problema molto più grave e complesso: la concentrazione delle parrocchie. Il provvedimento si avvertiva nell'aria da tempo, dal giorno in cui erano tornati i francesi, anzi, come si è già notato, era stato proposto anche durante la Municipalità Provvisoria. Fu il decreto 7 dicembre 1807 che, firmato da Napoleone durante la sua visita a Venezia, tra le molteplici, importantissime decisioni riguardanti la città (dal porto alla sanità marittima, dagli istituti di beneficenza ai problemi dell'ornato, delle rendite, dei crediti di Zecca), contemplò pure la riduzione delle 69 parrocchie a 40.

Ai parroci veneziani portò qualche conforto, pochi giorni dopo, un altro decreto che Napoleone emanò per tutto il Regno, introducendo il regime della congrua: un sussidio garantiva di raggiungere la quota di lire italiane 500 a quei parroci le cui rendite fossero inferiori a tale somma. Furono 20 i parroci veneziani che ne poterono usufruire, oltre tutti quelli delle diocesi di Torcello e di Caorle. Inoltre gli ex parroci delle parrocchie soppresse avrebbero conservato "vita durante" "l'attuale loro trattamento" che alla loro morte sarebbe stato riunito alle parrocchie conservate "per mantenere i vicari in cura d'anime". Contemporaneamente, però, venivano aboliti i precedenti vantaggi concessi ai preti sotto forma di elemosine per messe, già elargite dal tesoro. Nemmeno la concentrazione delle parrocchie veneziane ebbe facile e pronta attuazione. Si accavallarono i ricorsi, le controposte, le conferenze tra l'autorità politica e il patriarca. L'operazione non si era ancora conclusa, quando morì prematuramente mons. Gamboni, a meno di un anno dal suo arrivo a Venezia; ed essa, anche per questo, si protrasse sino al 1809. Si giunse, comunque, a una più razionale articolazione dell'assetto parrocchiale: furono soppresse le parrocchie troppo piccole o dotate di scarsi redditi, quelle con la chiesa fatiscante o troppo vicina ad altre parrocchiali, quelle annesse ai monasteri femminili. Tuttavia il nuovo assetto, laboriosamente attuato, non durò molto. L'anno successivo, la soppressione di conventi e monasteri rimetteva tutto in discussione: altre chiese insigni, fino ad allora ufficiate da comunità religiose, restavano prive di qualsiasi supporto; e, se non si fossero chiuse, la

loro conservazione avrebbe gravato sulle finanze pubbliche. Per mantenerle, le si destinò a parrocchiali, come decise il decreto vicereale del 18 settembre 1810 che disegnò la nuova topografia religiosa della città: 30 parrocchie, 24 succursali, 14 oratori sussidiari. Diventarono parrocchiali le chiese di San Francesco della Vigna, di San Zaccaria, dei Santi Giovanni e Paolo, di Santo Stefano, dei Frari, dei Tolentini, dei Carmini, dei Gesuati, del Redentore. Fu certamente encomiabile la decisione che le salvò dal degrado e da probabile rovina, non rispondente, però, a criteri pastorali: quasi tutte molto vaste, idonee per il passato ad accogliere in circostanze diverse i fedeli provenienti dalle varie zone della città, ma divenute nella nuova destinazione troppo ampie per singole comunità parrocchiali.

Riguardo anche ad altre chiese di ex religiosi, tutte splendide anche se alcune meno grandiose, il governo decise di conservare quelle della Salute, degli Scalzi e della Fava e di riaprirne altre, come quelle, già chiuse da mesi, dei Miracoli, di San Giobbe, di Santa Lucia, di Sant'Alvise, di San Sebastiano, di Sant'Andrea.

La prefettura veneziana ne diede l'annuncio al ministro per il culto con toni trionfalistici: "Esultò questa Nazione nel vedere riaperti tanti rinomati tempi e vi concorse in folla a porgere ringraziamenti all'Ente Supremo ed a benedire l'Autore di tanto favore". Non spese molte parole sulla chiusura, già avvenuta e allora ulteriormente estesa, di tante altre chiese - forse in totale furono una settantina - che si aggiungeva alla brutale spogliazione di altre ancora, alcune delle quali destinate alla distruzione, come era già accaduto per San Geminiano.

Meno appariscenti della chiusura o della riapertura delle magnifiche chiese veneziane, altri provvedimenti toccarono sul vivo i preti della città. Abbattono strutture millenarie che neanche i papi, forti del concilio di Trento, erano riusciti a scalfire: nuove norme stabilirono, infatti, che per accedere al sacerdozio bisognava possedere un proprio patrimonio e che l'esercizio del ministero doveva contemplare la cura delle anime e non soltanto servizi liturgici. Mutò anche il metodo di nomina dei parroci: non si ricorse, come avrebbe voluto qualcuno al tempo della Municipalità, all'elezione diretta da parte dei parrocchiani; cessò, invece, la presentazione dei candidati da parte dei capitoli e si abolì la scelta che tra essi o altri era demandata ai giuspatroni, quando questi, pur non parrocchiani, fossero semplicemente - ed era il caso generale delle parrocchie veneziane - possessori di stabili esistenti nella parrocchia e "discendenti di quelli che avevano fondato e dotato le rispettive chiese". I parroci, d'ora innanzi, sarebbero stati nominati dal patriarca, con il beneplacito dell'autorità politica. Fu, nel complesso, un'altra rivoluzione che sconvolse abitudini inveterate.

Tutte queste innovazioni furono considerate dalla Santa Sede non solo, come si è già notato, "con gravissimo rammarico" ma anche con la speranza che si rivelassero provvisorie. Impressioni e speranze presumibilmente diffuse: quarant'anni dopo, l'ab. Giuseppe Cappelletti ricordava che c'erano ancora dei preti legati a quel mondo clericale distrutto da Napoleone e lui stesso lo rimpiangeva, scrivendo che con la soppressione dei capitoli quanto allora "formava l'ornamento e il decoro della chiesa veneziana fu rovesciato e distrutto".

Del ministero sacerdotale, inoltre, venne messa in luce una

prerogativa essenziale, a Venezia negletta da secoli: la missione di predicare, fino ad allora appannaggio dei religiosi. Scomparsi questi, fu il vicario capitolare Bortolatti a richiamarla, invitando i parroci a spiegare il vangelo durante le messe domenicali, secondo il metodo - precisava - delle ben sostenute Diocesi e le prescrizioni del S. Concilio di Trento. Naturalmente non poteva bastare una norma, per cambiare un costume consolidato: un decennio più tardi, un patriarca venuto dal cuore dell'impero, Giovanni Ladislao Pyrker, non saprà capacitarsi come a Venezia non si predicasse mai durante la messa e impiegherà la sua energia per il compimento di tale ministero almeno in due messe domenicali sino a minacciare la sospensione ai parroci inadempienti. L'innovazione verrà salutata con gioia dal popolo e da alcuni preti, ma non avrà seguito duraturo. Il patriarca lascerà anzitempo la diocesi, seguito, forse anche per questa e certo per altre riforme liturgiche, dalla nomea di "sior Luter". E ancora a fine secolo in più di un terzo delle parrocchie veneziane la celebrazione delle messe continuava a ignorare l'omelia.

Certi parroci, non tutti, predicavano al pomeriggio della domenica, ma si trattava di una specie di catechismo tenuto agli adulti. La catechesi rivolta prevalentemente ai ragazzi era stata affidata, invece, da secoli alle confraternite laicali della dottrina cristiana: sciolte anche queste come gli altri sodalizi, essa venne inserita nei compiti specifici dei parroci. Anche in questo settore si attuava, così, una riforma pastorale che rispondeva certo alla convenienza politica di poter trattare, grazie all'accentramento delle funzioni, con un unico responsabile, ma insieme esaltava il ruolo del parroco quale ministro non solo del culto bensì anche della parola, in armonia con le tendenze parrocchialiste del Settecento, di matrice giansenista, che circolavano nelle sfere governative e pure tra il clero veneziano.

È illuminante, a questo proposito, l'accusa che nei giorni caldi della Municipalità aveva lanciato contro i parroci culturalistici un prete veneziano "democratico", don Giuseppe Cosma, alunno della parrocchia di San Giovanni Novo:

«Credete forse che il dovere di Parroco consista nell'amministrare i Sacramenti, nell'intervenire a qualche Processione e nell'assistere al Coro? Eh v'ingannate, amico caro; Gesù Cristo vuole molto di più, quando v'impone il *pasce oves meas*. Egli vuole che predichiate al popolo i doveri verso la religione e quelli verso la società; che gli facciate conoscere in che consistano la Fede, la Speranza e la Carità; cosa sia l'amor del prossimo, la obbedienza alle leggi della patria, le virtù morali e sociali. [...] E perché non insegnate voi stesso la Dottrina Cristiana a' fanciulli (cosa di vostro preciso dovere) ma la lasciate insegnare da que' bravi artisti [= laici] che sembrano avere più Religione di voi? Perché in occasione di qualche solennità nella vostra chiesa fate predicare da un Religioso forestiere, che non può conoscere i bisogni della Parrocchia, e non fate mai sentire la vostra voce? [...] Ah! La vostra ignoranza v'indusse ad assumere l'impegno di Parroco solo per godere de' frutti del beneficio».

E aveva concluso:

«So che non siete solo fra Parrochi Veneti [cioè veneziani] che non fanno mai sentire la propria voce ad onta dell'espresso comando del Concilio di Trento Sess. 5, cap. 2 de Reformatione».

L'insegnamento della Dottrina Cristiana era stato nel frattempo toccato anche a Venezia dall'interferenza di un altro provvedimento voluto da Napoleone: l'introduzione del catechismo nazionale che doveva essere il solo da usarsi in tutte le chiese del Regno. In esso Napoleone è presentato come "l'unto del Signore", "ministro della sua potenza e sua immagine sopra la terra", suscitato da lui "in circostanze difficili al fine di stabilire il culto pubblico della santa religione [...] e di esserne il protettore"; e tra i doveri imposti dal quarto comandamento figuravano anche "amore, rispetto, obbedienza, fedeltà" all'imperatore e "il servizio militare", nonché "le tasse ordinate per la conservazione e la difesa del trono".

Quantunque non fosse approvato dal papa, entrò come testo ufficiale nelle parrocchie veneziane: il vicario capitolare fu costretto a imporlo, nonostante certe resistenze dei parroci. Non sappiamo se sia stato accolto dal sorriso ironico e sarcastico di quelli che, al tempo della democrazia, avevano opposto clandestinamente a una parafrasi del Credo, osannante al generale Bonaparte, un'altra ferocemente denigratoria.

Nel clima tesissimo dei rapporti fra Napoleone e Pio VII, imprigionato e allontanato da Roma, furono rinverdate a Parigi le tesi gallicane, in forza delle quali arrivò a Venezia nel 1811 un nuovo patriarca. Fu nominato, infatti, da Napoleone il settantatreenne milanese Stefano Bonsignore, vescovo di Faenza. La sua investitura canonica anziché al papa venne demandata al capitolo della cattedrale veneziana il quale, come era accaduto a molti vescovi e capitoli cattedrali del Regno, era stato a sua volta costretto in precedenza ad aderire proprio a quelle tesi. Alle ingiunzioni del ministro per il culto il capitolo marciano fu costretto a piegarsi e il vicario capitolare a rassegnare le dimissioni. E fece il suo ingresso il nuovo presule. Non mancarono reazioni negative di preti che non riconoscevano nel Bonsignore il patriarca legittimo: e nei confronti di uno di loro, prete di San Maurizio, don Giorgio Martinelli, la polizia chiese alla Curia di prendere energici provvedimenti.

Il ministero di Stefano Bonsignore non fu molto intenso a Venezia. Egli, infatti, si trattene per lunghi tratti fuori diocesi, chiamato da Napoleone a circuire Pio VII a Savona e a Fontainebleau. Le grandi riforme della Chiesa veneziana, comunque, erano ormai compiute. A lui toccò la sorte di porre il suggello all'ultima innovazione, di foscoliana me-

moria, anche se sollecitata anch'essa pure a Venezia durante la Municipalità democratica e poi dal primo governo austriaco (a tacere delle disposizioni cinquecentesche date nello stesso senso, ma non osservate, dal patriarca Querini come poi, a Milano, da Carlo Borromeo): le sepolture non più nei campi e nelle chiese ma in un unico cimitero, posto fuori città. Egli lo benedisse il 28 giugno 1813 nell'isola di San Cristoforo della Pace.

Al tramonto dell'astro napoleonico, ritornati gli Austriaci in laguna nell'aprile del 1814, il capitolo marciano "conscio [...] d'aver commesso una gran debolezza in faccia a Dio e in faccia alla Chiesa", "per timidezza soverchia non corrispondente punto alla invitta fermezza che dimostrò il Supremo capo della Chiesa", dichiarava al Bonsignore, pur con "sentimenti d'ossequio e di venerazione per la persona", che "a tenore de' Sacri Canonici" egli era solo il vescovo di Faenza. E il presule tornò nella propria diocesi: il suo nome non venne inserito nel catalogo ufficiale dei patriarchi di Venezia.

L'avvio della Restaurazione

L'i.r. governo confermò sostanzialmente quanto nella precedente epoca si era innovato e rispondeva all'indirizzo giuseppinista.

Certo la Chiesa veneziana dalla dura prova usciva sotto vari aspetti dolorosamente ferita e, a causa della soppressione generalizzata degli ordini religiosi, impoverita culturalmente. Essa usciva, però, anche arricchita di nuove strutture e di nuovi strumenti pastorali; con la parrocchia costituita centro di una pastorale non più frammentata; con un generale orientamento del clero alla cura delle anime, alla predicazione, alla catechesi che nemmeno il Concilio di Trento era riuscito a imprimere.

Lo sviluppo storico confermerà, quindi, anche per Venezia il giudizio formulato nel 1856 da Alexis De Tocqueville: «non vi è chiesa cristiana in Europa che non sia rifiorita dopo la Rivoluzione Francese». Rifiori, infatti, anche la Chiesa veneziana non senza i segni, però, delle passate tempeste e con qualche ferita che dopo due secoli non è ancora rimarginata.

** Sintesi della relazione presentata al convegno (Dopo la Serenissima. Società, Amministrazione, Cultura nell'Ottocento veneto), organizzato nel novembre 1997 dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.*



BIBBIA APERTA

LA COMUNIONE DEI BENI NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI*

Mansueto Bianchi

Introduzione

In un certo senso il libro degli Atti appare un po' fuori riga nel Nuovo Testamento: esso non è un evangelo in senso stretto, non è una lettera.

Apparentemente si configura come una specie di cronaca, quasi di diario che accompagna le vicende della Chiesa attraverso un trentennio (dall'anno 30 al 60 ca.) seguendo il filo rosso di due nomi, due personaggi che segnano talora dialetticamente l'inizio della vicenda ecclesiale: Pietro (dominante nei capp. 1-12) e Paolo (dominante nei capp. 13-28).

L'impatto col libro è inizialmente arido: per intere sezioni si ha quasi la sensazione di leggere un testo laico, dove sembra prevalere l'aspetto narrativo, la descrizione di personaggi e vicende più che la preoccupazione per un messaggio da trasmettere, un annuncio da consegnare.

È il modo fine che Luca ha di fare teologia narrando.

Il messaggio si fa racconto, diventa storia: l'invito, l'appello raggiunge il lettore quasi in forma silente, avvolgendolo con il tessuto continuativo di una vicenda, della quale viene informato.

In questo modo Luca scrive il secondo volume della sua

opera, quello che potremmo chiamare l'evangelo della Chiesa, che fa seguito all'evangelo di Gesù.

All'evento del Nazareno risponde la vicenda dei discepoli, dei "credenti nel Nome": è il cammino della Chiesa che partendo da Gerusalemme raccoglie l'evento pasquale di Gesù e, nella forza dello Spirito, lo promulga alle genti (Lc 24,47-49); è la peregrinazione della testimonianza e della Parola che quasi irradiandosi da Gerusalemme, raggiunge gli estremi confini della terra: «avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (Atti 1,8).

Mentre ci inoltriamo nel testo degli Atti ed evidenziamo alcune pericopi che focalizzano il tema della comunione dei beni, non dobbiamo allontanarci da questa avvertenza: Luca narra la vicenda della Chiesa nel suo sorgere per darcene il volto, l'identità, il progetto cui è attesa e chiamata. Raccontare i primi passi di una strada serve a Luca per raccontarci il cuore della Chiesa, il suo mistero di comunione e di missione che sempre l'accompagnerà e la chiamerà nel suo cammino attraverso il tempo.

Con questa avvertenza possiamo ora incontrare i testi.

I testi

Ho scelto come centro di gravitazione e di riferimento per la nostra ricerca e la nostra riflessione due testi frequentemente visitati nel nostro accesso agli Atti. Si tratta di Atti 2,42-47 e Atti 4,32-35: sono due dei tre "sommari" (il terzo è Atti 5,12-16) presenti nella prima parte del libro e che connotano la comunità dei credenti in Gerusalemme.

Occorre una parola di precisazione su questi sommari. Essi sono composti da materiale proveniente dalla tradizione che Luca accoglie, rielabora parzialmente ed introduce sapientemente nell'economia della narrazione. Essi sono «brevi descrizioni che, senza narrare alcun episodio particolare, presentano la situazione della vita di comunità o lo stato delle chiese in un determinato periodo dello sviluppo del Cristianesimo primitivo» (C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, Roma 1970, p. 28).

In mano a Luca questi sommari interrompono la narrazione con movimento di generalizzazione e di sintesi. Partendo da un episodio, ne fanno un "clima", un'atmosfera di vita, uno stile di Chiesa.

In tal modo essi chiudono flussi narrativi, pongono punti di sintesi e di riflessione, collegano unità letterarie successive, ma soprattutto delineano un progetto di comunità che è più appello che constatazione, punto di arrivo più che situazione di partenza.

«Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per mano degli Apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti erano uniti e mettevano ogni cosa in comune, chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (Atti 2, 42-47).

Il primo testo che incontriamo, in cui si parla di comunione di beni, è certamente 2,42-47.

Non ci sfugga la collocazione contestuale del brano. Esso è immediatamente preceduto dalla narrazione della Pentecoste (2,1-13) e dal discorso di Pietro (2,14-41).

Lo stile di vita della comunità di Gerusalemme e la condivisione dei beni in particolare, viene innestata sull'evento della discesa dello Spirito e sulla proclamazione petrina della resurrezione di Gesù, nostra unica salvezza sulla strada della conversione e della fede.

Appare subito evidente che non ci stiamo muovendo in un ambito di motivazioni ascetiche, di istanze etiche, di opzioni filosofiche: la condivisione di beni è intesa e vissuta come fruttificazione della presenza e dell'azione dello Spirito che riversa nella vita del cristiano la novità e l'energia della resurrezione. La condivisione dei beni dunque è per Luca vangelo, vita nuova, evidenza risurrezionale.

Il nostro testo si apre con la caratteristica precisazione delle quattro perseveranze: la *didaché*, la *koinonia*, la *fractio panis* e la *preghiera*.

Il verbo *proskartérein* (essere assidui/perseveranti) con cui si apre il nostro testo è lo stesso che in 1,14 presentava la Chiesa iniziale di Gerusalemme: «tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui»; si tratta non semplicemente della frequenza con cui si pone un gesto: l'essere "assidui" dice ancor più una frequentazione dell'anima, una gravitazione della vita, lo stabilizzarsi dell'esistenza convertita attorno a nuovi epicentri.

La perseveranza è sulla *didaché*, cioè sull'insegnamento degli Apostoli. Esso dice il primato stabile della Parola nella vita della Chiesa e dei credenti. Dopo la proclamazione dell'evento che ha suscitato la fede ed ha generato il cristiano (cfr. il *kérygma* di Pietro in 2,14-41), inizia il cammino nella stabilizzazione della Parola nella vita. La *didaché* è la Parola che diventa strada, cammino della vita: è il costruirsi della mentalità dei comportamenti, dei progetti attorno alla Parola cui si è creduto. È la Parola come fermento che progressivamente e pazientemente lievita l'esistenza.

La seconda perseveranza è la *koinonia*, la comunione fraterna. Il sostantivo, sorprendentemente, ricorre solo qui in Luca ma è di grande importanza. Il termine *koinonia/comunione* fonda e spiega quello *koinos/comune* che tra poco troveremo nell'espressione "avevano tutto in comune" (v. 44). Essa indica una dimensione teologica e spirituale che è "dentro" il credente e la comunità, è una qualità della radice cristiana che fruttifica nel gesto della condivisione dei beni e ne fornisce la motivazione ed il contenuto.

La terza perseveranza è nella frazione del Pane: espressione tecnica, mutuata dalla convivialità rituale del Giudaismo, per indicare il pasto fraterno dei cristiani, la cena-memoriale della morte e resurrezione di Gesù. La commensalità, la condivisione dell'evento pasquale nel gesto dell'Eucarestia, cioè la partecipazione al sommo bene spirituale che la Chiesa accoglie come dono, dispone e genera il gesto del donare e del condividere i beni della vita come prosecuzione della logica e del gesto pasquale con cui Cristo dona la vita per i fratelli.

L'ultima perseveranza è quella alla preghiera, anzi "alle preghiere", al plurale. Si tratta delle varie modalità di preghiera della prima comunità cristiana di Gerusalemme: essa in continuità con il Giudaismo prosegue la frequenza al tempio (v. 46), raccogliendo anche il comportamento storico di Gesù. Ma il riferimento è anche alla specifica preghie-

ra cristiana che raccoglie la comunità attorno a Maria e agli Apostoli (cfr. 1,14).

Su questo immediato orizzonte letterario e motivazione delle quattro perseveranze, Luca pone nei vv. 44-45 l'affermazione esplicita della condivisione dei beni.

La esamineremo lasciandoci guidare da alcuni termini o espressioni particolarmente significanti.

«Tutti i credenti»: il testo scrive *pantes pisteusantes*, usando un aoristo ingressivo. La traduzione precisa è “tutti coloro che avevano iniziato a credere”. La fede è intesa come vicenda dinamica, un progressivo inoltrarsi della persona e della vita dentro la nuova logica che la proclamazione dell'evangelo ha aperto.

Da un lato dunque la comunione dei beni è intesa come gesto adeguatamente sostenuto e motivato dalla nuova identità di credenti: si è nella condivisione perché si è nella comune fede in Gesù Cristo; dall'altro la fede stessa, con i suoi contenuti, appare essere il primo “bene” condiviso. Ciò che fontalmente, causativamente, si condivide è la persona del Risorto, il dono del Regno.

Da questo “bene” condiviso nasce e rimane motivata la condivisione dei beni.

«Erano uniti» l'espressione greca cui ci si riferisce (*esan epì tò autò*) è variamente tradotta dagli studiosi. Alcuni la interpretano con un significato locale: «stavano insieme» (CEI), «stavano riuniti insieme» (Martini), nel senso di convenire in uno stesso luogo. Ma il suo significato risulta essere assai più forte e decisivo. L'espressione è cara allo scrittore Luca che la usa già una volta nel Vangelo (17,35) e cinque volte negli Atti. Mentre alcune volte ha certamente senso locale (Lc 17,35; At 2,1 e 4,26) non pare precisamente questo il significato dei due usi presenti nel nostro sommario (vv. 44 e 48). È interessante notare come nell'A.T. l'espressione *epì tò autò* traduce sempre (45 volte) l'avverbio ebraico *jahad* che ha il caratteristico valore semitico di interiore unità e sintonia, piuttosto che quello locale “essere in uno stesso luogo”. Si parla dunque di una interiore unità che vige nel gruppo dei credenti: essi non semplicemente “stavano insieme” ma, molto di più, “erano uniti”.

L'annotazione è interessante perché viene a dirci che subito dopo la condivisione di quel “bene” fontale che è Gesù Cristo e il suo Regno, la comunità di Gerusalemme condivideva un altro “bene” ed erano le persone stesse dei credenti. Questo *esan epì tò autò* (“erano uniti”) ci parla di una comunione in cui l'altro era sentito come un dono, come un “bene” a te aperto e disponibile, e tu per l'altro. Prima di esservi una condivisione dei beni vi è una comunione di persone e di vita. Nella stessa direzione vi è anche l'avverbio *omothymadòn* (unanimemente) che troviamo al v. 46. Ma questa preziosa annotazione di Luca merita di essere ulteriormente scandagliata nella sua realizzazione storica. Ci chiediamo: chi erano di fatto queste persone che “erano unite”? Chi erano i *pisteusantes*, “coloro che avevano cominciato a credere”, di Gerusalemme? Il v. 41 ci ha appena detto che «in quel giorno quasi tremila persone si aggiunsero al numero dei credenti». Non solo, ma i destinatari del discorso di Pietro che si svolge nei vv. 14-41 sono quelle moltitudini di ebrei convenuti a Gerusalemme da ogni luogo della terra ed ampiamente elencati in 2, 8-11, che sentono parlare gli Undici nelle loro diverse lingue native, dopo l'evento della Pentecoste. Siamo dunque dinanzi ad una comunità che vorrei chiamare “generica”, cioè non

selezionata previamente su criteri di affinità culturale od etnica, una comunità non elitaria. Ancora più accuratamente all'inizio del libro (1,14) Luca ci aveva detto che il primo piccolo gruppo della Chiesa nascente (120 persone, cfr. 1,15) era composto dagli Undici, dalle donne, da Maria, e dai fratelli di Gesù: costoro erano probabilmente un gruppo di Galilei, di parenti di Gesù abitanti a Nazareth, che saranno poi fautori di un modo di intendere e vivere il Cristianesimo senza recidere i legami con l'osservanza giudaica (giudeo-cristiani ad oltranza).

Risalta complessivamente una comunità assai differenziata nel suo interno: persone di provenienza diversa, Galilei e Giudei, legati a Gesù da vincoli di sangue (“i fratelli”) e da vincoli elettivi (gli Undici), la presenza delle donne, disdicevoli per ogni gruppo di seguaci di un rabbi che avesse voluto accreditarsi nel contesto giudaico.

È questo un altro “bene” condiviso nella comunità di Gerusalemme: si condivide il bene della “diversità”. Essa non fraziona l'unità, non inficia quell'“erano uniti” di cui abbiamo detto. Ciò significa che questa è una diversità evangelizzata, non abolita dall'adesione a Cristo, impreziosita dalla condivisione della fede e della vita. La condivisione dei beni è dunque anche un condividere la diversità sentita e vissuta come un bene dell'unità. Quanto di fatica e forse anche di pena ci stia dietro a questo, il testo non lo dice, ma la storia della Chiesa delle origini è lì a testimoniare.

«Mettevano tutto in comune»: l'affermazione per la sua formulazione letteraria e per il contesto tematico in cui è inserita chiede di essere intesa come gesto del tutto personale e libero, non imposto da una normatività giuridica, sia pure interna alla comunità, ma portato e sostenuto da quella carica di motivazioni e di condivisione dei beni “spirituali” che abbiamo incontrato e riconosciuto nelle precedenti espressioni. È il processo della condivisione e della comunione che compie in completezza il suo tracciato: coloro che condividono il “bene” che è Cristo ed il suo Regno, coloro che condividono quel “bene” che è la propria e l'altrui persona, la vita con le sue tensioni e diversità, trovano normale e conseguente sottoporre al criterio della comunione anche i beni della vita e le risorse per vivere. È il principio della comunione e della condivisione che, partita dalla sua sorgività (Cristo), raggiunge ora i capillari dell'esistenza: le cose ed i beni temporali.

La formulazione che Luca usa ha come un'apertura ed una risonanza missionaria data non solo dal v. 47, ma dalla stessa terminologia adoperata *eichon àpanta koinà* (avevano tutto in comune) così cara alla riflessione filosofica greca sul tema dell'amicizia.

Ma è proprio questo tema della condivisione dei beni a spingerci verso il successivo sommario di Luca, l'altro testo che prenderemo in esame, dove tale comunione dei beni è più ampiamente affermata e più accuratamente descritta. Atti 4, 32-35: «La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuor solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva ma ogni cosa era tra loro comune. Con grande forza gli Apostoli rendevano testimonianza della resurrezione del Signore Gesù e tutti loro godevano di grande simpatia. Nessuno infatti era bisognoso tra di loro, perché quanti possedevano campi e case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli Apostoli e

poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno».

Anche in questo caso occorre cogliere il contesto in cui Luca inserisce questo secondo sommario. Come il sommario di 2,42-47 era preceduto ed introdotto dall'evento della Pentecoste (2,1-41), così le affermazioni di questo secondo sommario sono precedute dal riferimento all'effusione dello Spirito in 4,31. Ancora una volta la vita della comunità è messa in diretto contatto con la presenza e l'azione potente dello Spirito come a sua causalità e fonte di motivazione. Il nostro sommario inoltre è seguito da un brano narrativo (4,36-5,11) con il quale forma quasi un dittico: dapprima le affermazioni di indole più generale e teologica di 4,32-35 poi le narrazioni esemplificative di 4,36-5,11. Queste ultime presentano due tipologie di comportamento in rapporto ai beni, che, pur tra loro opposte, convergono verso un identico obiettivo: lo stile nella comunità dei credenti in Gerusalemme; da un lato Barnaba è citato come esempio di un fratello che ha messo le sue risorse a disposizione della comunità (4,36-37), dall'altro la vicenda di Anania e Saffira (5,1-11) agisce come deterrente verso uno stile di convivenza ecclesiale inficiata dall'ipocrisia e dalla brama di possesso.

Ma veniamo al testo di 4,32-35. Anche questo si apre (come 2,44) con il termine "credenti" (*pisteusànton* = participio aoristo, più correttamente traducibile con "coloro che avevano cominciato a credere"). È, ancora una volta, la specificità della fede che volge la vita a Cristo risorto ed alla presenza del Regno, a determinare e motivare il comportamento cristiano.

«La comunità dei credenti era un cuor solo e un'anima sola». L'espressione "un'anima sola" (*psyché mia*) era una delle definizioni dell'amicizia correnti nella letteratura greca ed in ampi strati del pensiero filosofico. Essa dunque suonava persuasiva a lettori di cultura e sensibilità ellenistica. Ma Luca non vuol certo appiattare la specificità della comunione tra credenti sull'ideale greco dell'amicizia: egli infatti aggiunge, anzi antepone, il termine *kardia/cuore*. «Un cuor solo e un'anima sola» raccoglie allora l'afflato di certe espressioni bibliche, caratteristiche nell'indicare l'estensione e l'intensità del rapporto di alleanza: il rimando più esplicito è Deuteronomio 6,5 («Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze»). Così la Chiesa di Gerusalemme viene presentata da Luca come quella che raccoglie ed esprime, nel suo stile di vita, l'anelito più alto di tutta la legge, realizzando incomparabilmente le fondamentali esigenze dell'alleanza: l'amore a Dio e l'amore al fratello.

L'ultima espressione «con tutte le tue forze» di Deut 6,5 era intesa ed interpretata dall'esegesi giudaica come un amare e servire Dio con tutti i propri beni (cfr. R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, p. 153). È suggestivo il fatto che mentre Luca rievoca solo i termini "cuore e anima", non parla di "forze", ma introduce il tema dell'uso dei beni nella comunità.

«Ogni cosa era tra loro comune»: l'affermazione viene ulteriormente specificata nel metodo e negli obiettivi dai vv. 34 e 35, mentre riceve una esemplificazione didascalica dal comportamento di Barnaba (4,36-37) e da quello di Anania e Saffira (5,1-11). L'asserto «ogni cosa era tra loro comune» incontra tre orizzonti di riferimento che rimangono qui assunti ed attuati.

Un primo orizzonte è quello greco: l'affermazione *koinà ton*

filon "tra gli amici tutto è comune" è tipica di Aristotile (*Etica Nicomachea*, IX, 1159). Nell'ambito greco questa comunione dei beni era caratteristica della perduta età dell'oro ed inseguita, come ideale di vita, dai Pitagorici. Non che Luca creda ad un'età dell'oro nella storia della Chiesa, da identificarsi con la vita della primitiva comunità di Gerusalemme, ma egli forse sta tentando di combattere una tendenza quietista delle sue comunità, propense ad accettare differenze e stratificazioni sociali anche nella comunità cristiana. Annuncia perciò una unità di "cuore e di anima" che trasforma anche i rapporti sociali tra le persone e genera occhi nuovi e nuovo cuore nell'uso della proprietà e dei beni della vita. L'incontro con Gesù Cristo (cfr. il *pisteusanton* iniziale) ha come sillabato un nuovo alfabeto nella vita delle persone e questo chiede un modo nuovo di leggere e di vivere i rapporti tra le persone e con le cose.

Un secondo orizzonte è quello giudaico. Le testimonianze di scrittori come Giuseppe Flavio e Filone, non meno che i testi scoperti a Qumran (cfr. Regola della Comunità) ci presentano il movimento esseno come un ambito in cui era praticata la condivisione dei beni, e la proprietà comune. Non si può escludere che l'esperienza essena abbia influenzato l'organizzazione di vita della prima comunità di Gerusalemme, tuttavia la motivazione cristologica ed escatologica (la venuta del Regno) della comunione dei beni negli Atti, non meno che la facoltatività di questo gesto, la presenza dei cristiani nella normale vita della gente e della città e la forte attenzione ai poveri, pongono l'affermazione lucana assai remota rispetto allo stile di vita esseno.

Un terzo orizzonte è quello biblico, e si rivela essere il più fecondo e il più vicino alle affermazioni degli Atti. La conseguenza della condivisione dei beni è così precisata da Luca: «e non vi era tra loro alcun bisognoso». L'espressione richiama Deut 15,4 «e non ci sia in mezzo a te alcun bisognoso, perché il Signore ti benedirà... solo se tu ascolterai la sua voce». Come ben si intende, il testo del Deuteronomio esprimeva una esortazione: «non ci sia...» Ma la traduzione greca dei LXX cui Luca si rifà aveva inteso questo testo come una promessa ad una profezia che riguardava il futuro: «non ci sarà in mezzo a te alcun bisognoso perché il Signore ti benedirà». Luca vede adempiuta questa profezia e questa promessa nella Chiesa delle origini che si raccoglie a Gerusalemme: essa è il nuovo Israele, il vero popolo di Dio, la comunità messianica degli ultimi tempi. La condivisione dei beni dunque, «non si presenta solo come la realizzazione effettiva di quello che era stato un ideale nobilissimo dei greci, ma permette inoltre alla Chiesa di attestare il compimento delle promesse e di dare agli uomini un segno della sua propria autenticità: una Chiesa di Dio si riconosce dal fatto che non vi sono indigenti tra i suoi membri» (J. Dupont, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Milano 1985, p. 284).

Riflessioni conclusive

Possiamo ora approdare ad alcune considerazioni conclusive sul tema della comunione dei beni negli Atti degli Apostoli. È evidente quanto sia stata specifica e, per certi aspetti, settoriale la nostra ricerca.

Ci siamo limitati a due testi, seppure molto importanti per questo tema, nel libro degli Atti. Abbiamo posto peculiare attenzione ai beni materiali, economici, pur cogliendo fortemente il "clima" teologico e spirituale che tale gesto

richiede. Non abbiamo investigato sul tema della comunione tra le Chiese che pure, per certi aspetti, intersecherebbe il nostro.

È possibile ora raccogliere le molte indicazioni emerse attorno ad alcune affermazioni conclusive che cercheremo di formulare in maniera assertiva e sobria, avendo già dato nelle precedenti pagine ampio spazio all'argomentazione.

1. La *koinonia* è frutto dello Spirito: La connessione dei nostri due testi con l'effusione dello Spirito, dice con chiarezza che Esso genera nei credenti una situazione di vita nuova, cui la condivisione dei beni appartiene. L'essere perseveranti nella *koinonia* (2,46), l'esser un cuor solo e un'anima sola (4,32) è germinazione della presenza e della potenza dello Spirito. Egli, nella teologia lucana, non è solo la forza missionaria che spinge la Chiesa fuori del cenacolo e la colloca nella piazza della città e sulle strade degli uomini, lo Spirito è anche il vincolo della comunione ecclesiale, è la forza coesiva dell'unità che costituisce l'anima specificamente cristiana nel gesto della condivisione dei beni.

2. *Koinonia* e condivisione. Il termine *koinonia*, anche sotto il profilo etimologico, fonda e si prolunga nei termini che indicano la condivisione dei beni *koinà* (2,44 e 4,32).

La comunione vive e si esprime nella messa in comune dei beni. Ma i testi manifestano con chiarezza che la condivisione degli spiriti e dei cuori, la condivisione dei beni spirituali, precede, fonda e dà specifico senso cristiano alla condivisione dei beni materiali.

3. L'identità della condivisione cristiana. Essa non nasce come gesto di disprezzo o di deprezzamento della vita e dei suoi beni, non suppone nessuna valutazione pessimistica delle realtà terrene.

Non ha neppure un primario valore ascetico, di presa di distanza dalle cose per un'ascesa verso i beni e la realtà spirituale; la comunità gerosolimitana non si configura come prolungamento dell'esperienza qumranica né come anticipazione dell'esperienza cenobitica.

La condivisione dei beni non appartiene neppure ad una configurazione giuridica della comunità e dei suoi interni rapporti: la forza motivazionale del gesto non è una legge, neppure morale, che richieda questo gesto come requisito di appartenenza alla comunità. Infine tale condizione non è neppure gesto di filantropia, di solidarietà con i poveri, o almeno non lo è nella sua motivazione sorgiva e portante. Il mettere in comune i beni ha, in Luca, una motivazione nettamente cristologica ed escatologica.

È il gesto di chi, entrando nell'atteggiamento del discepolo, avverte e vive come normativo il comportamento di Gesù, la sua povertà e condivisione con i discepoli, che Luca ha ripetutamente documentato nel vangelo, il gesto del suo donare la vita in una dedizione totale al Regno.

Così rimane individuata anche la motivazione escatologica che muove la Chiesa: il dono del Regno di Dio e l'attesa, il cammino verso la pienezza del suo compimento nel ritorno del Signore. Questo spiega anche perché tale gesto rimanga confidato alla libertà e disponibilità di ogni persona, come Pietro esplicitamente afferma (5,4) e come l'episodio di Barnaba (4,36-37) e di Anania e Saffira (5,1-11), con la loro esemplarità, confermano.

4. Valore testimoniale. Il testo di Luca non si stanca di connettere un valore testimoniale e missionario al gesto della condivisione dei beni (2,46-48; 4,33).

È l'insistenza sul tema della gioia e della povertà soccorsa e sollevata. Riaffiorano due temi (la gioia ed i poveri) estremamente cari al pensiero teologico di Luca già nel Vangelo. L'uno e l'altro sono espressione del tempo messianico che è giunto: essi rivelano al contesto distratto e talora ostile di Gerusalemme che il piccolo gruppo dei credenti è un luogo messianico, è la comunità dei poveri visitata ed inondata dalla gioia messianica del Signore Risorto.

5. Una constatazione o una profezia? Già parlando dei sommari abbiamo cercato di essere precisi su questo punto. La memoria del gesto esemplare di Barnaba e l'esemplarità in negativo di Anania e Saffira, unitamente ad altri indizi presenti, non si spiegherebbero se il gesto della condivisione dei beni a Gerusalemme fosse stato normale, generalizzato ed ordinario. «Riteniamo che Luca, più che descrivere un quadro reale della primitiva comunità cristiana, abbia inteso soprattutto tracciare un traguardo ideale per i cristiani di tutti i tempi; (...) più che documentare una situazione storica comune a tutti i cristiani della Chiesa nascente, intende proporre un ideale che i cristiani di tutte le generazioni devono perseguire» (B. Papa, *La comunità dei credenti era un cuor solo e un'anima sola*, in "Parola Spirito e vita", 11, pp. 152-153).

6. La comunione dei beni nel quadro della teologia di Luca. Luca concepisce il cammino della storia come scandito in tre tempi: un tempo di preparazione: è il tempo di Israele, l'Antico Testamento; un tempo centrale di compimento e realizzazione: è il tempo di Cristo; un tempo di maturazione e di missione: è il tempo della Chiesa. La condivisione dei beni è chiaramente collocata da Luca in questa terza tappa: appartiene al tempo della Chiesa. Ma tale condivisione ha profonde radici anche nei due precedenti tempi.

Essa raccoglie il tempo di Israele, il tempo dell'attesa, riferendo il valore profetico della comunità pellegrina nel deserto alla Chiesa di Gerusalemme: è l'allusione di Atti 4,34 alla promessa di Deut 15,4. La condivisione dei beni custodisce la memoria della vita e del messaggio di Gesù, il centro del tempo, il cuore della storia salvifica. Così rive nel comportamento dei credenti di Gerusalemme il gesto dei Dodici che «abbandonato tutto lo seguirono» (Lc 5,11); «egli lasciando tutto lo seguì» (Lc 5,28); «ecco noi abbiamo lasciato le nostre proprietà e ti abbiamo seguito» (Lc 18,28); l'invito di Gesù al giovane ricco: «tutto ciò che hai vendilo e dallo ai poveri... poi vieni e seguimi» (Lc 18,22).

Nel gesto della comunione dei beni che nella Chiesa di Gerusalemme viene compendosi è dunque segnata l'identità messianica del nuovo popolo, il suo camminare sulla via del discepolato dietro a Gesù, il Signore risorto. In tale gesto si raccoglie e si consegna il tracciato della storia salvifica che entra ora dentro la vita delle persone e della città. «Dalla *koinonia* di Gerusalemme siamo stati generati: essa rimane nostra madre per sempre» (E. Franco, *La koinonia nella Chiesa di Gerusalemme*, in "Parola Spirito e vita", 31, p. 133).

*Trascrizione, rivista dall'autore della relazione tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia presso la Sala-teatro "Kolbe" (Mestre), 13.1.1998



La Chiesa in Italia. Dall'unità ai nostri giorni, a cura di Elio Guerriero, San Paolo, Milano 1996, pp.803.

I saggi che appaiono in questo libro sono già stati pubblicati per buona parte (16 su 21), dal 1990 al 1995, nei voll. 21°, 22°, 23° e 25° della *Storia della Chiesa* diretta prima da A. Fliche- V. Martin - e successivamente da J. B. Duroselle - E. Jarry. Il fatto di trovarli riuniti in un unico tomo permette una consultazione più rapida e aiuta a farsi una visione complessiva dell'argomento, che comunque rimane estremamente complesso data l'impostazione scopertamente analitica che la maggior parte dei collaboratori ha voluto prediligere e la varietà delle tematiche che vengono affrontate. Aggiungiamo che la mancanza di un indice analitico rende difficili quei collegamenti trasversali senza i quali non si arriva, in libri di una certa mole, ad una visione di insieme dei singoli argomenti affrontati. La cronologia aggiunta in fine al volume adempie solo in parte a una funzione di collegamento, priva come è di rimandi ai testi che la precedono.

Per questi motivi il libro è poco adatto a chi voglia offrirsi una lettura distensiva o, se estraneo all'argomento, desideri avere in chiare e semplici idee conduttrici un primo aiuto per introdursi in quanto promesso nel titolo. Al contrario, il volume richiede un lettore paziente e munito di una conoscenza non superficiale per lo meno dei nodi principali delle varie questioni, che nella lettura egli vedrà poi arricchirsi di ulteriori punti di vista e di una miriade di dati integrativi su moltissimi settori di ricerca.

Va però anche detto che, nonostante l'abbondanza dei dati messi a disposizione, non mancano lacune e trattazioni poco soddisfacenti. Ad esempio, chi volesse sapere qualcosa dell'*Opera dei congressi*, a noi veneziani particolarmente vicina per essere stata non solo concepita e annunciata a Venezia, ma anche promossa con grande vigore dal veneziano Paganuzzi, e che comunque ha rappresentato uno degli aspetti più significativi dell'attività cattolica nell'ultimo quarto del secolo scorso, potrà trovare - quando il libro vi si dedica espressamente (pp.117 232 243 255) - qualche nome di presidente e qualche altra informazione esterna; ma non saprà quali traguardi l'Opera dei Congressi abbia voluto raggiungere, e che cosa abbia poi veramente fatto in concreto (molto più chiara e dettagliata, invece, la presentazione, ad esempio, dell'*Opus Dei* [pp.640-643]). Allo stesso modo, se si volesse conoscere, ad esempio, che cosa vogliano precisamente certi movimenti che per un motivo o un altro si sono segnalati all'opinione pubblica, come ad esempio i *focolarini*, o il *Rinnovamento nello Spirito*, o i *neocatecumenali*, o il movimento di *Comunione e Liberazione*, si rimarrebbe senza risposte soddisfacenti, salvo qualche sobrio e non esauriente accenno alle pp. 650, 657, 663, 700. Ma la lacuna più grave e inspiegabile è quella relativa a Giovanni XXIII, che sostanzialmente compare solo come patriarca di Venezia (saggio di Giuseppe Alberigo, pp.435-453), ma che è ignorato nella sua opera di papa. Salvo errore, la *Mater et Magistra* viene citata solo con un fuggevole e incidentale richiamo (p. 671); a sua volta, il problema della *Pacem in terris* viene risolto con poche

paginette (669-674). Non si contano invece le pagine dedicate ad encicliche di altri papi, oggi uscite dalla memoria comune (della *Editae saepe*, ad esempio, siamo informati a p. 272; della *Maximum illud* a p. 356, della *Dilectissima nobis* a p. 366, e così via). Il silenzio su Giovanni XXIII in un libro intitolato *La Chiesa in Italia* può essere giustificato unicamente con la considerazione che quel papato non appartiene solo all'Italia, ma al mondo intero, per la risonanza mondiale che i suoi pochi anni di pontificato hanno avuto fin dai suoi primi indimenticabili giorni: ma temiamo che il curatore del libro non sia stato precisamente mosso da questa considerazione, anche perché essa non è detta.

Se passiamo da quello che nel libro non c'è a quello che in esso c'è, si potrebbe distinguere fra contributi, come prima accennato, di carattere prevalentemente cronachistico-analitico (la maggior parte) e altri, di impostazione più sintetica, da cui il lettore trae riposo e qualche utile orientamento. Fra questi ultimi vanno segnalati quello di Giorgio Campanini, *Benedetto XV e l'Italia* (pp.337 ss.), quello di Pietro Scoppola, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea* (pp.359 ss.) e quello di Giannino Piana, *I nuovi temi della morale* (pp. 744 ss.), certamente il più impegnativo sul piano concettuale.

Il resto del libro ci dà una massa imponente di notizie risultanti da uno scandaglio capillare dei più disparati aspetti della vita interna della Chiesa e dei suoi rapporti col mondo esterno. Per quest'ultimo aspetto la storia della Chiesa in Italia fino alla prima guerra mondiale si intreccia strettamente con quella dello Stato italiano di cui è, si può dire, complementare.

Il libro ci fa assistere al passaggio dalla buona armonia sancita dai concordati del 1836 e 1841 (p.36) alla rottura determinata da parte papale con l'*Allocuzione* del 29 aprile 1848, e da parte del Regno di Sardegna con le leggi Siccardi e la successiva legge dei conventi (pp. 38, 40). Viene abbondantemente documentata l'avversione di Pio IX nei confronti dello Stato liberale, che ad un certo momento (p.71, n. 103) gli sembrerà strumento di cui Satana si serviva per ostacolare l'attività spirituale della Chiesa, sottraendo a questa la base temporale che ne assicurava il libero esercizio. Il papa arriverà a fulminare la scomunica maggiore contro gli usurpatori dei diritti della Santa Sede (p.57), punirà il sacerdote colpevole di aver amministrato i sacramenti a Cavour morente (p.70), e tenterà, come è noto, di boicottare il nuovo Stato unitario italiano (del quale respingeva solennemente la legge delle guarentigie: [p.111]), proibendo ai cattolici - col *Non expedit* - di partecipare alla sua vita politica (pp. 201 ss.). Quadro di intransigenza che troverà un corrispettivo di pari intensità nell'anticlericalismo di fine secolo promosso soprattutto dalla massoneria (un cui esponente di punta a Roma era il sindaco Nathan [pp. 228 236 238 263 265 272]), e sempre pronto a riemergere quando l'attività parlamentare e legislativa toccava punti sentiti come vitali dalle due controparti, come ad esempio la questione del divorzio o quella dell'insegnamento religioso nelle scuole (pp. 265-6 269 271). Il mondo cattolico, a sua volta, non era però tutto schierato per l'intransigenza. In fedeli sinceramente devoti alla Chiesa, ma nello stesso

tempo aperti ai nuovi valori del liberalismo, questa situazione di asprezza aveva infatti, fin dal suo nascere, determinato non poche perplessità (pp.49-50, 77), dalle quali prese corpo quel più moderato (e infruttuoso nei momenti di maggior tensione) atteggiamento di equilibrio che doveva rivelarsi in grado di raccogliere consensi sempre più vasti con il passare del tempo, l'avvento di nuovi pontefici e lo smussarsi delle angolosità in presenza dei problemi del nuovo secolo.

È certamente impossibile seguire più da vicino lo snodarsi e l'intrecciarsi dei problemi, attraverso i quali si è maturata quella coscienza cattolico-italiana di cui siamo eredi. Sono problemi di cui qui si è potuto dare solo un piccolo cenno, sufficiente però, forse, a far capire come la lettura di questo libro possa moltiplicare le angolazioni sotto cui ripercorrere le tappe recenti della nostra storia.

Lasciando il versante politico, altro capitolo importante è costituito dall'atteggiamento della chiesa di fronte alla cultura laica e alle proposte innovazioni nella teologia. Anche qui troviamo tradizionalisti da una parte (viene dato un conveniente rilievo ai gesuiti della *Civiltà cattolica*) e i rosminiani, e in genere i cattolici liberali, dall'altra. Ma le stesse divergenze le ritroviamo nel clero (pp.143-149) e nell'episcopato (pp.159-168). Quanto al modernismo, il saggio di Agostino Giovagnoli (p. 628 ss.) ci fa opportunamente vedere come questo termine abbia il suo più conveniente utilizzo quando venga usato - più che per designare una presunta e tuttavia non ben definita corrente filosofica - per unificare sotto un denominatore comune gli orientamenti di pensiero, a cavallo dei due secoli, rifacentisi al cristianesimo ma considerati con diffidenza dalla chiesa e condannati da Pio X con l'enciclica *Pascendi* del 1907.

Molte figure di pontefici vengono illustrate con soddisfacente chiarezza e, per quanto riguarda Paolo VI, addirittura con una mole di informazioni così ragguardevole, da far sorgere il quesito del perché il nome di questo papa non compaia nel titolo. Altri pontefici invece, come il già ricordato Giovanni XXIII, rimangono sullo sfondo e in ombra. Non sarebbe dispiaciuta qualche parola su Giovanni Paolo I: il suo pontificato è stato brevissimo, ma forse non tanto insignificante da meritare l'ostracismo. Di Pio X, nonostante l'ampia informazione con cui ne viene illustrata l'opera, rimane il desiderio di un esame più approfondito. Ha condannato il modernismo, e nel libro viene presentato come un papa più ancorato all'antico che aperto al nuovo: eppure una innovazione di rilievo, la riforma liturgica, viene fatta risalire a lui, che auspicava una "partecipazione attiva [da parte dei fedeli] ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa" (p.537). Questa apparente contraddizione meriterebbe forse un supplemento di indagine perché ne venissero meglio lumeggiate le motivazioni e ne venisse indicato il punto di incontro. Poco anche sull'attuale pontefice: ma qui la lacuna è spiegabile con la considerazione che si tratta di una realtà ancora *in fieri* e di cui quindi non è ancora possibile una valutazione retrospettiva.

Particolarmente interessante la presentazione che Giorgio Campanini fa di Benedetto XV nel saggio dianzi citato, che ha anche il pregio di inserire la figura del pontefice - il primo a pronunciare una recisa e totale condanna della guerra (343) - fra lo scenario di devastazione dei due conflitti mondiali, qui presentati come una nuova guerra dei trent' an-

ni, che ha fatto naufragare i miti ottocenteschi del progresso e della tecnica al servizio dell'uomo, per sostituirli con quello della violenza e con lo scatenamento della distruzione. Giustamente messa in rilievo da Pietro Scoppola l'evoluzione di Pio XI dal Concordato del '29 alla condanna dei totalitarismi (Enciclica *Non abbiamo bisogno* del 1931) e del nazismo (Enciclica *Mit brennender Sorge* del 1937): "nelle condanne pronunciate da Pio XI e nella sua intransigenza finale la Chiesa ricuperava [...] quella dimensione profetica che era apparsa compromessa dalle logiche della politica concordataria" (p.374), e che - è da aggiungere - non ritroviamo neanche nelle ricche ed efficaci pagine dedicate dallo Scoppola a Pio XII. A proposito di questo papa, nel quadro dello Scoppola ritorna, senza una persuasiva soluzione, la non ancora sopita polemica sulla mancata esplicita condanna, da parte papale, del nazismo e della persecuzione degli ebrei: silenzio di cui vengono proposte diverse spiegazioni (pp.375-380). Poi viene ricordata la versatilità intellettuale del pontefice - che gli avrebbe permesso di trattare organicamente nelle sue encicliche "tutte [sic] le tematiche dello scibile" (p.387) - e, naturalmente, la radicale, viscerale avversione al comunismo (p.387). Ma complessivamente il bilancio di questo papato (pp.388-390) è stato per Scoppola largamente fallimentare, come del resto anche quello del suo predecessore: "Entrambi i pontificati [...] registrano la relativa inefficacia di progetti organici diretti alla ricostruzione di una società cristiana [...] nella società del nostro secolo. La constatazione di questo limite apre la via al diverso approccio del successore di Pio XII, Giovanni XXIII, ai problemi del mondo contemporaneo" (p.390): (accenno che purtroppo, come lamentato prima, rimane nel volume senza seguito, compromettendo così la completezza della ricostruzione offertaci).

Per ritornare agli altri temi disseminati nel corso delle esposizioni, possiamo seguire il clero anzitutto dal punto di vista statistico (per mezzo dei numerosi ragguagli forniti alle pp. 33, 124, 609-610, 615-616, 619-622, 731), poi dal punto di vista della formazione culturale, dapprima anchilosata in schemi rigoristici e chiusi (407-411), ma successivamente sollecitata dal Vaticano II (con la *Optatam totius*, la *Dignitatis humanae* e soprattutto la *Gaudium et spes*) ad aprirsi al mondo per dare - con l'acquisizione di nuovi contenuti - una maggiore concretezza all'interpretazione della Sacra Scrittura (pp. 744-748). Possiamo seguire l'articolarsi della vita pastorale nelle singole diocesi attraverso i sinodi e i concili locali (pp. 279-298, 391-418), con un interessante attenuarsi dell'iniziale divario fra Nord e Sud (pp. 281, 393); e la conferma che "dai sinodi [almeno da quelli su cui il libro si sofferma, tenuti sotto i pontificati di Pio XI e Pio XII] emerge una Chiesa capace, all'occasione, di mobilitarsi; molto meno di riformarsi" (p. 418). In campo laicale vengono ricordate l'Opera dei Congressi, le varie associazioni giovanili e soprattutto (pp.118, 351, 369, 412, 693-4) l'Azione Cattolica. A proposito della riforma liturgica e degli effetti da essa conseguiti, viene fornita nelle note una interessante bibliografia, che rende conto - anche con qualche dato statistico - di alcune indagini demoscopiche relative ai differenti tipi di religiosità oggi esistenti in Italia: base seria da cui muovere perché la riforma liturgica, presa coscienza della realtà in cui è chiamata ad operare, trovi le strade adeguate per avviarsi ad una realizzazione significativa nella qualità come nella quantità.

La conclusione si evince da quanto detto. Si tratta di un libro più da consultare che da leggere. Isolato un tema di particolare interesse fra i mille presenti nel volume relativi a personaggi, avvenimenti, problemi, orientamenti culturali, difficoltà di percorso e via esemplificando, ci viene offerta abbondanza di mezzi per focalizzare i vari aspetti sotto cui esaminarlo e ricostruire con soddisfacente approfondimento il clima in cui era ambientato ed eventuali connessioni con temi collaterali. Dal punto di vista informativo la lettura può quindi dare molto: ma occorre che essa sia accompagnata da un intervento attivo del lettore, che - con un proprio contributo di dinamicità e chiarezza - espliciti, rendendoli vivi e attuali, quei collegamenti che nel testo rimangono per lo più in uno stadio di latenza.

Franco Tonon

RÉGIS BOYER, *Il Cristo dei barbari. Il mondo nordico* (IX-XIII secolo), Brescia 1992, Morcelliana ed., pp. 164, L. 20.000.

"L'Europa germano-nordica ha aderito a Cristo quasi senza colpo ferire. In ogni caso senza una reale battaglia". Con agilità e chiarezza, l'Autore - professore all'Università di Paris-Sorbonne (Paris IV) nonché indiscusso maestro della letteratura dei Paesi germanici - traccia le linee guida e approfondisce in modo molto accurato i passaggi attraverso i Paesi scandinavi giunsero al cristianesimo a partire dal secolo IX.

Le difficoltà per la Chiesa non furono poche. Diverse erano le usanze di una popolazione realista e pragmatica che non potevano essere accettate: l'autorizzazione della poligamia; la pratica della stregoneria e della magia divinatrice; l'inosservanza del riposo domenicale in una società profondamente rurale.

Le incompatibilità più forti, la Chiesa le incontrerà in seguito alla rottura con il diritto antico: inammissibili il suicidio rituale, il rispetto del diritto del più forte, *"la dialettica poco evangelica dell'onore e della vendetta"* nonché il sistema di farsi giustizia da sé.

Eppure la Chiesa, in modo sorprendente, concentrerà i suoi sforzi su due aspetti: la cremazione dei morti, che era una pratica assolutamente contenuta, e, per ragioni molto chiare, la consumazione della carne equina.

In ogni caso, la conversione del nord fu autentica e l'adesione a Cristo sincera. Tra le forze della Chiesa missionaria, ovvero tra le ragioni del suo successo, ci fu sicuramente l'impegno a rispettare la gerarchia sociale preesistente e il non dare - almeno all'inizio - l'importanza maggiore alla fede e al dogma, quanto piuttosto *"a ciò che è collocato all'immediatamente efficace"*, come le buone opere, segni visibili e concreti della conversione. Lettura piacevole ma che non permette distrazioni, questo libro sorprende per il perfetto amalgama che l'Autore è riuscito a creare tra una guida storica documentata e sicura, e un testo brillante, scritto con un linguaggio semplice ed accessibile a tutti.

Paolo Emilio Rossi

VITA DEL CENTRO



BILANCIO ECONOMICO-FINANZIARIO 1997

Leopoldo Pietragnoli

Il Consiglio Direttivo del Centro Pattaro, nella seduta del 3 maggio, ha approvato il resoconto economico-finanziario del Centro per il 1997, che ha registrato entrate per 67 milioni e 482 mila lire - in larghissima parte (51 milioni e 328 mila lire) dovute a oblazioni di amici di don Germano e amici del Centro - a fronte di uscite per 76 milioni e 226 mila lire.

Il Consiglio ha preso atto che il pur generoso contributo degli amici non è sufficiente a garantire il pareggio di bilancio, condizione necessaria perché il Centro possa continuare in

piena autonomia la propria molteplice attività senza dolorose rinunce e senza ipoteche sul futuro.

Con una lettera a tutti gli amici, il presidente del Centro Pattaro ha già auspicato che molti di essi vogliano imitare l'esempio di quanti già contribuiscono alla vita del Centro. Con questa breve notizia, allarghiamo l'invito ai molti che ricevono gratuitamente da tanto tempo il Notiziario (ora "Appunti di Teologia") e che, per le più varie ragioni, non hanno mai pensato di contribuire alla sua pubblicazione.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PIAZZALE TESSIERE - CAMPO SAN MARCO 2760 - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Bruno Bertoli, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini, Nicola Penzo,
Luca Polesello, Paolo Emilio Rossi

Segreteria
Ada Lotto
Nicola Penzo

Progetto grafico
Alberto Prandi

Capo redattore
Maria Angela Gatti

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 0415238673

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. snc
Cannaregio 5104/b - Venezia
Tel. e Fax 0415285667

SOMMARIO



_____ pag. 1
L'UOMO NUOVO:
LA VITA CRISTIANA NELLO SPIRITO
Franco Manenti



_____ pag. 4
LA CHIESA DI VENEZIA DOPO LA CADUTA
DELLA SERENISSIMA
Bruno Bertoli



_____ pag. 8
LA COMUNIONE DEI BENI
NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI
Mansueto Bianchi



_____ pag. 13
NOVITÀ IN BIBLIOTECA
Franco Tonon
Paolo Emilio Rossi



_____ pag. 15
VITA DEL CENTRO
BILANCIO ECONOMICO-FINANZIARIO 1997
Leopoldo Pietragnoli

_____ pag. I-IV
INDICE DELLE RECENSIONI

AVVISO AI LETTORI

Ai sensi dell'art. 10 della Legge 675/96 si comunica ai destinatari del notiziario che i dati da loro forniti al Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" sono contenuti in un archivio informatizzato idoneo a garantire la sicurezza e la riservatezza e vengono utilizzati esclusivamente dal Centro stesso per consentire la spedizione postale del periodico.

Si informa che i soggetti interessati hanno il diritto di conoscere i dati relativi alla propria persona, di chiederne l'aggiornamento, la rettifica o la cancellazione rivolgendosi alla Segreteria del Centro (Palazzo Bellavitis, San Marco 2760, Venezia, tel. e fax 0415238673).

ATTENZIONE: in caso di mancato recapito rinviare all'ufficio di Venezia Centro per restituire al mittente che si impegna a pagare il diritto fisso.