

sacra, dell'arte ecclesiastica; si potranno registrare le varie forme di vita del clero, dei religiosi e del laicato; si coglieranno i riflessi delle grandi correnti di trasformazione che attraversano la società, i problemi dei rapporti tra Chiesa e Stato, l'evoluzione delle idee, dei costumi, delle abitudini popolari. Sotto il profilo della ricerca giuridica, poi, la normativa sinodale rappresenta uno strumento privilegiato per la conoscenza e lo studio del diritto canonico, soprattutto di due problemi essenziali: la relazione tra diritto e vita concreta, e il rapporto tra diritto particolare e diritto universale.

Accanto a questi rilievi un'altra osservazione raccomanda in modo speciale il volume in oggetto: l'attualità del tema, documentata dalla ripresa in questi ultimi anni della celebrazione di Sinodi in molte diocesi italiane.

In conclusione non ci rimane che far eco al giudizio comune della dottrina sull'estrema utilità di un esame sistematico ed approfondito dei Sinodi diocesani, rimarcando «la importancia de los sínodos para cualquier aspecto de la historia de la Iglesia y de la sociedad» (García y García) sia per il loro «caractère concret et immédiatement pratique», indispensabile per farci «entrevoir les réalités de la vie quotidienne» (Le Bras), sia per la loro natura di «fuente de primera mano» (García y García) in cui «están contenidos inmensidad de datos» (De Echeverría) e «les renseignements les plus précieux non seulement pour la théologie des sacraments et l'application du droit canon, mais pour l'histoire des croyances et des moeurs» (Artonne) (cfr. p. XI).

LUIGI MISTÒ

PAUL WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*. Edizione a cura di HEINRICH DOERRIE. Edizione italiana con appendice bibliografica a cura di GIULIO FIRPO — Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 2, Brescia, Paideia editrice, 1986, pp. 421.

Giunge finalmente in edizione italiana l'opera maggiore di P. Wendland (1864-1915), noto storico e filologo che fu professore alle Università di Kiel, di Breslau e di Gottinga. Uscita in prima edizione agli inizi di questo secolo, si rivelò subito come imprescindibile strumento per lo studio dei delicati rapporti fra il mondo classico e la nuova concezione del mondo propria della tradizione ebraico-cristiana, tanto che conobbe quattro edizioni

in lingua tedesca, sull'ultima delle quali (Tübingen 1972) è stata condotta la presente edizione italiana. Se per molti aspetti, dopo le successive acquisizioni che gli studi storico-comparativi ci hanno offerto sull'argomento, la monografia del Wendland registra posizioni ormai superate o più criticamente puntualizzate, è pur sempre vero che le premesse metodologiche da cui la sua opera prende avvio mantengono ancor oggi la loro validità. A lui dobbiamo infatti quel netto superamento del cosiddetto «pregiudizio classicistico» per una più efficace e critica cooperazione fra studi storico-filologici e ricerca teologica: grazie alla filologia infatti, che è scienza eminentemente storica e storicamente situata quanto all'oggetto della propria analisi, è possibile delineare il processo evolutivo della cultura greco-romana e il suo sbocco, con l'ellenismo, nella storia della chiesa cristiana.

Le premesse del rapporto fra cultura classica e mondo ebraico-cristiano vanno ritrovate nel concetto classico di stato e nel suo progressivo sbriciolamento. Infatti già nel mondo greco si nota un processo di inarrestabile superamento del particolarismo politico (la «pólis» classica) in favore di un modello monarchico unitario, che risulta per altro contrario alla natura dello stato greco di impostazione classica inteso come comunità di uomini liberi. Il punto cruciale di questo cambiamento si ha con Alessandro Magno che elevandosi al livello della divinità, al di sopra degli altri uomini e degli stessi popoli inglobati nel suo impero, provoca come risultato il livellamento delle differenze fra gli uomini e fra gli stessi popoli in confronto all'eminenza del sovrano: di qui il supporto all'idea di cosmopolitismo ignota alla grecità classica. Perfettamente logica, in questa visione, è la diffusione dell'unica lingua «koiné» e quello che potremmo considerare il primo tentativo di un diritto internazionale attraverso il livellamento, da parte di Alessandro, degli usi giuridici locali. La scuola filosofica che meglio esprimerà questa nuova «Weltanschauung» dell'epoca ellenistico-alessandrina è la Stoà, per la quale vero stato è il «kósmos» con il superamento delle singole «pólis», sicché il cittadino si identifica semplicemente con l'uomo sottoposto all'unica legge divino-naturale. In tensione, ma non in contraddizione, con il cosmopolitismo è l'altra caratteristica di tale epoca, l'individualismo: infatti, una volta sbriciolato attraverso il cosmopolitismo il valore di un uomo in quanto «polites», in quanto cittadino di questa o quella città, ne risalta il valore in quanto semplice uomo, in quanto individuo. Ed è interes-

sante, a questo proposito, che le diverse scuole filosofiche, pur con diverse accentuazioni, convergono nel delineare la figura del «saggio» nel suo splendido isolamento, quasi in un altro mondo, non toccato dalle passioni e nella più perfetta imperturbabilità: l'atarassia scettica infatti, l'apateia stoica e la tranquillità d'animo epicurea vogliono esprimere quell'ideale morale che è l'indipendenza dell'individuo da tutto ciò che è esterno a lui. È indubitabile quindi che fra le concezioni morali delle varie scuole filosofiche ci sia un vistoso avvicinamento, tanto da poter parlare di una «koiné» filosofica a base sostanzialmente stoica. È qui che si possono individuare i cosiddetti punti propedeutici alla rivelazione ebraico-cristiana. Si pensi alla stessa esigenza, viva nel mondo classico, di una spiritualizzazione del culto e della religione, che porterà nella lingua latina (si veda ad esempio l'«ateo» Lucrezio) ad una distinzione lessicale oltre che contenutistica fra «religio» intesa come religione tradizionale ridotta alla materiale ritualità e alla superstizione e «pietas» quale espressione della autentica religiosità sviluppata unicamente nella dimensione personale. Si pensi alla stessa riforma morale predicata dalla filosofia e che ha obiettivamente spianato la strada al cristianesimo attraverso una atmosfera spirituale che ne facilitò il successivo sviluppo e progresso. La riprova ci è offerta dall'accoglimento di opere e di impostazioni proprie di numerosi moralisti pagani da parte del cristianesimo con la rivendicazione dell'appartenenza di taluni filosofi al cristianesimo stesso: è il caso di Seneca, di Epitteto e di Marco Aurelio.

Anche la storia della religione greca sembra portare, nel suo sviluppo, verso una fase propedeutica alla rivelazione ebraico-cristiana. La religione dell'epoca classica è infatti di stampo prevalentemente «olimpico», schema secondo il quale sussiste la netta divisione fra il mondo umano e quello divino senza che sia possibile alcuna comunicazione al di fuori degli interventi arbitrari degli dei che spesso si fanno beffe degli uomini o del privilegio concesso ad alcuni prescelti (gli eroi) di essere assunti all'Olimpo, situazioni che rimarcano ulteriormente la netta separazione fra i due mondi, e che lasciano l'uomo in balia della «týche» senza alcuna speranza per il proprio futuro ultraterreno. Un primo correttivo allo schema olimpico sarà quella che potremmo considerare la «religione del libro» nel mondo greco in riferimento ad Omero, la cui opera non è più considerata testo di poesia, quanto punto di riferimento fondamentale per tutto

ciò che concerne la sfera religiosa: inizia così un vero e proprio procedimento «ermeneutico» che culminerà con il recupero di Omero attraverso l'allegoria di tipo stoico, per la quale gli dei tradizionali vengono reinterpretati come «lógoi», forze divine impersonali che si rapportano più al cosmo che non agli uomini. Di fatto la religione tradizionale viene a trovarsi in una grave aporia davanti alle esigenze dell'individuo soprattutto in riferimento alla sua sorte ultraterrena: di qui, soprattutto in epoca imperiale, l'orientamento sempre più deciso verso l'altro schema della religione greca, quello «misterico» che, se convive fin dall'antichità con quello «olimpico», ora riceve un impulso determinante anche per l'influsso sempre più forte dei culti orientali. A dire il vero questa seconda anima della religione greca si articola in due prospettive: quella cosiddetta «mistica» che prevede per l'uomo, a differenza dell'anima «olimpica», la possibilità di entrare a contatto con il divino, e quella più propriamente «misterica» cui si appropa quando il contatto con il divino da fatto occasionale e transeunte (come l'«ékstasis» dionisiaca) diventa stabile grazie ad un rito di iniziazione. Va anche tenuta presente la capacità tipica del politeismo antico di aggregare nuove divinità attraverso il procedimento del sincretismo che si sviluppa enormemente in epoca ellenistica per motivi culturali, storici e geografici; parallelamente assistiamo ad un altro fenomeno e precisamente all'assorbimento progressivo delle divinità inferiori in quelle superiori per un processo di semplificazione: quando alle persone divine subentra un concetto astratto di divinità si può dire che si stia spianando sempre più la strada verso una specie di monoteismo. È questo uno dei punti più delicati del rapporto fra la concezione religiosa greca di Dio nelle sue elaborazioni più raffinate e quella biblica ebraico-cristiana: di fatto la storia comparata delle religioni ha assodato che l'idea di monoteismo della tradizione ebraico-cristiana è del tutto incommensurabile con quella cui perviene il mondo greco, perché non si fonda tanto sul problema del numero degli dei quanto sul modo di intendere Dio, sulla sua «personalità» e sulla nozione rivelata di «creazione» opposta a quella classica di «teogonia». Al massimo i greci giungeranno ad una concezione «monistica» della divinità, che resta tuttavia molto lontana dalla concezione più propriamente biblica. Si prenda ad esempio il culto alessandrino di Serapide, per il quale si deve parlare non tanto di «monoteismo» quanto di «enoteismo», nel senso che si riferisce ad un dio unico il quale fonde ed

identifica più divinità somme, si chiamino esse Zeus o Helios o in qualsiasi altro modo sia canonizzato dalla tradizione religiosa, procedimento questo del tutto normale se non addirittura auspicabile nella tendenza sincretista del politeismo greco in fase di semplificazione, ma assolutamente aberrante ed inaccettabile nella visione rivelata di Dio, davanti al quale, come dice il salmo, «dii gentium daemonia».

Di particolare interesse gli ultimi capitoli del volume del Wendland che entrano più direttamente nel tema dei rapporti fra ellenismo da un lato e giudaismo e cristianesimo dall'altro. Per trovare un vero e chiaro influsso dell'ellenismo sul giudaismo occorre spostarsi dalla madre-patria alla diaspora, dove gli ebrei assumono il greco come strumento espressivo e di comunicazione, si attenuano i pregiudizi di carattere nazionale ed anche molte prescrizioni sull'isolamento rispetto ai non giudei restano di fatto inosservate. L'esponente paradigmatico di questo incontro è indubbiamente Filone Alessandrino, con il quale nasce il cosiddetto «argumentum antiquitatis» come argomento veritativo in campo religioso e che sarà ereditato anche dal successivo ambiente culturale cristiano: «È più antico Mosè o Omero?», domanda cui soggiace la pacifica convinzione che quanto è più antico è anche più originario e quindi più vero. Di fatto nel Giudaismo ellenistico c'era «in nuce» una componente universalistica della religione che verrà acquisita e sviluppata pienamente dal cristianesimo. Qui starebbe anche la ragione dei più numerosi punti di contatto con l'ellenismo rispetto a quanto verificatosi per il giudaismo: caso tipico sono gli attributi di Cristo come «Figlio di Dio», «Signore», «Re» e soprattutto «Sotér», attributi familiari ai greci e ai romani come qualifiche caratteristiche dei principi ellenistici. Anzi, secondo il Wendland, la diffusione del concetto di «Sotér» procederebbe parallela al distacco del cristianesimo dalla sua terra d'origine ed al suo avvicinamento all'universo culturale ellenistico. Tuttavia in materia religiosa il cristianesimo resterà sostanzialmente estraneo al mondo greco-romano: la riprova ci è offerta dalla discrepanza fra la tolleranza del politeismo tradizionale nei confronti delle nuove divinità assunte accanto a quelle classiche e l'intolleranza di Roma davanti al carattere universalistico ed esclusivo del Cristianesimo, esclusivo precisamente nel senso del rigido «monoteismo» biblico contrapposto ad un «enoteismo» sostanzialmente sincretista e impersonale. Di fatto dal monoteismo cristiano discende la sostanziale unità del genere umano e l'uguaglianza di tutti gli

uomini di fronte a Dio: ne deriva che il criterio religioso diventa quello supremo, capace di sfaldare le differenze fra nazioni, ceti e razze. Coerentemente diventa inaccettabile per la concezione cristiana la concezione «statolatrica» pacificamente accolta invece nel mondo romano-imperiale: se dunque nel mondo antico la religione era un fatto essenzialmente legato alla nazione e come tale era espressione del sentimento nazional-patriottico, con il cristianesimo, attraverso il rifiuto del culto imperiale, emerge parallelamente il rifiuto di assoggettare la religione allo stato, liberandola conseguentemente dalla sfera politica. È per questo che la lealtà allo stato che pure i cristiani rivendicavano a se stessi appariva allo stato stesso contraddittoria ed ipocrita perché non sostenuta da quell'aspetto politico-nazionalista che era imprescindibile per la mentalità pagana.

Ci sono nella lunga ed interessante esposizione del Wendland affermazioni oggi discutibili e che andrebbero verificate alla luce delle acquisizioni che le scienze storico-ecclesiastiche hanno raggiunto soprattutto in tema di rapporti fra mondo classico e mondo ebraico-cristiano. Ne segnaliamo solo alcune. A pag. 48, comparando da un lato la romanizzazione dell'Occidente, che di fatto si rivelò completa anche dal punto di vista linguistico con l'adozione del latino, e dall'altro l'ellenizzazione dell'Oriente che invece non raggiunse mai gli stessi effetti, se ne vuol trovare la controprova nelle successive vicende ecclesiastico-religiose, nel senso che in Occidente vi sarà l'adozione della lingua latina da parte della chiesa senza alcuna eccezione, mentre in Oriente la chiesa permise le traduzioni della Bibbia e della liturgia nelle varie lingue nazionali, con la conseguente perdita di una globale unità e lo sbriciolamento nelle chiese locali. La cosa è fenomenologicamente esatta: sta agli storici della chiesa verificare in che misura questo dato di fatto sia tributario di una situazione socio-linguistica già presente nell'epoca ellenistica. A pag. 207 si parla di «coincidenza storicamente accertata» fra i riti di iniziazione dei misteri ellenistici e quelli cristiani, particolarmente in riferimento al pasto di comunione e al bagno purificatore. Forse è più corretto parlare di «analogia», perché questo permette di mettere in evidenza le innegabili somiglianze, ma soprattutto le rilevanti diversità, con la conseguente rivendicazione della originalità propria dei «misteri» cristiani nella loro diretta dipendenza più dalla tradizione biblica che non ellenistico-pagana. A pag. 232 si afferma che la chiesa avrebbe adottato la settimana planeta-

ria, elemento questo che rivelerebbe una specie di compromesso con le religioni astrologiche. La tesi, alla luce dei risultati acquisiti dalle scienze storico-liturgiche, è chiaramente insostenibile, essendo stato assodato che la settimana cristiana è direttamente erede di quella ebraica: la riprova sta nel fatto che mai la liturgia ha accolto la nomenclatura pagana dei giorni della settimana in riferimento ai vari pianeti, ma esclusivamente quella ebraica, coniando solo per la «feria prima» il nuovo nome di domenica. Solo attualmente, con la traduzione della liturgia nelle lingue moderne, sono entrati i nomi della settimana planetaria pagana comunemente ed esclusivamente presenti nell'uso quotidiano, essendo venuta meno quella carica di «compromesso» con il paganesimo che invece poteva essere un rischio all'epoca delle origini e che per l'appunto fu accuratamente evitata. Infine a pag. 273, parlando della dipendenza del cristianesimo dal giudaismo, si portano alcuni esempi liturgici, come l'uso dei LXX, i giorni di digiuno, l'orarietà della preghiera, le festività annuali di Pasqua e Pentecoste. Si tratta solo di accenni che vanno però puntualizzati, perché ci troviamo di fronte ad uno dei capitoli più interessanti ma anche più delicati della storia della liturgia cristiana, quello della dipendenza/distinzione dalla cosiddetta «liturgia ebraica» nel suo duplice aspetto «templare» e «sinagogale».

Il volume è concluso da due amplissime e preziose schede bibliografiche. La prima, curata da Heinrich Doerrie, giunge fino al 1971 ed è articolata in quattro sezioni che ne facilitano la consultazione: trattati generali, Alessandro Magno e la sua età, monografie su singole tematiche (ad esempio, la storiografia, il culto del sovrano, la religione, il diritto, l'economia) e infine l'ellenismo nei singoli territori. La seconda scheda è stata curata invece da Giulio Firpo e si presenta, senza pretese di esaustività, come aggiornamento ragionato della precedente bibliografia. Anche in questo caso un'organizzazione tematica permette facilità di approccio: le sezioni organizzative sono tre (età ellenistica ed ellenistico-romana, rapporti fra giudaismo, ellenismo e Roma ed infine rapporti fra cristianesimo e mondo ellenistico-romano); numerose sottosezioni permettono poi una consultazione ulteriormente mirata e più precisa. Novità rispetto alla stessa edizione tedesca è infine l'indice dei nomi e delle cose e quello dei passi citati, utilissimi strumenti di lavoro per il lettore critico ed attento.

Un libro insomma che si raccomanda ad ogni uomo di cultura, al classicista come allo storico delle origini cristiane, divenuto ormai

un «classico» in materia ma ancora fecondo di suggestioni e ricco di argomenti tutt'altro che esauriti dal successivo dibattito in proposito.

MARCO NAVONI

DOMENICO COCCOPALMERIO (a cura di), *Trieste religiosa*, nel XXV di sacerdozio di Pietro Zovatto (= Pubblicazioni del «Centro Studi storico-religiosi del Friuli-Venezia Giulia», 17) Trieste 1987, pp. 280.

Il «Centro Studi storico-religiosi del Friuli-Venezia Giulia», attivo a Trieste fin dal 1970, ha focalizzato la sua attività nell'ambito del vissuto religioso, di cui ha cercato di riproporre nelle sue ormai numerose pubblicazioni tutta la densità esistenziale, definendo in modo sempre più puntuale la propria area di ricerca, all'interno del filone storiografico che raccoglie, cataloga ed interpreta le fonti superstiti attraverso le quali è possibile ricostruire le varie storie locali e regionali, recuperando del passato la dimensione più pienamente umana, intesa come delineazione delle micro e macro-strutture religiose e sociali, ricostruzione delle mentalità collettive ed individuali ai vari livelli di acculturazione.

L'anima del Centro nonché il primo responsabile della sua linea di ricerca e garante della scientificità della metodologia impiegata nelle ricerche di carattere religioso, è il professor Pietro Zovatto. Nell'occasione della stampa di questi studi, estimatori, amici, colleghi e collaboratori del Centro, hanno voluto offrire allo Zovatto, ricordando il suo impegno sacerdotale, una prova di come la lezione sia stata capita, e le ricerche siano condotte con vitalità anche prescindendo — occasionalmente — dal suo personale impulso.

La miscellanea di saggi critici è introdotta da Pietro Nonis, che ripercorre l'esperienza umana e scientifica dello Zovatto, attraverso lo studio del quietismo e del giansenismo, con l'incitazione di eccezionali maestri di pensiero e di scienza presenti in tempi non lontani nell'Ateneo triestino, quando — forse più di ora — l'Università era luogo di incontro e di meditazione oltre che di preparazione professionale; fu quasi spontaneo allo Zovatto il successivo allargamento dell'impegno ai temi del rosminianesimo, con particolare attenzione alle vicende friulane, e poi al cattolicesimo triestino nell'epoca recente che vede lo sviluppo della città e, quasi subito, il crollo del mito dello sviluppo continuo e perciò la ricerca di un'identità più profonda che non quella scaturita dall'immediato interesse economico.