

APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXXII - n. 1 - Gennaio-Marzo 2019 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*La Bibbia
al cuore
delle Chiese*

ECUMENISMO



DALLA BIBBIA DI LUTERO ALLA TRADUZIONE INTERCONFESSIONALE IN LINGUA CORRENTE*

Eric Noffke

1. Tradurre, la Bibbia

Ai traduttori di ogni tempo è chiara la difficoltà di mediare un pensiero da un mondo linguistico ad un altro: si legga in merito, ad esempio, il prologo del libro del Siracide. Non solo l'originale mantiene una forza e una profondità che solo di rado si riesce a riprodurre pienamente, ma le scelte fatte relativamente al tipo di traduzione possono anche avere un significato teologico, politico e letterario molto importante: decidere di fare una traduzione più letterale, magari sacrificando la scioltezza della lingua di arrivo, oppure preferire una traduzione più libera, rivela un intento programmatico ben preciso. In ambito protestante, proprio in virtù del principio del *sola Scriptura*, - illustri eccezioni a parte - prevale la scelta di traduzioni molto fedeli all'originale, nel tentativo di ridurre al minimo l'intervento interpretativo del traduttore, avvicinando il lettore quanto più possibile all'autore biblico. Dall'altra parte della gamma delle varie possibili sfumature si trova, invece, la traduzione per equivalenze dinamiche, che si propone di trasmettere l'idea contenuta nell'originale, dandole la forma della lingua di arrivo nella maniera più comprensibile e piacevole possibile. Questa è la forma preferita in ambito ecumenico, come vedremo alla fine di questa breve esposizione, che cominceremo dalla Germania, perché è stata la Riforma protestante ad inaugurare la prima grande stagione della traduzione biblica.

2. Costruire la Riforma portando la Bibbia al popolo: Martin Lutero

È difficile sottovalutare la portata epocale del lavoro di traduzione compiuto da Lutero quasi cinquecento anni fa, e non solo per la cultura tedesca. In quell'opera che lo ha accompagnato per quasi tutta la sua vita, Lutero ha espresso il senso stesso della sua riforma, dotandola, per il mondo germanofono, di uno strumento che ne ha rafforzato enormemente l'impatto sull'intera popolazione. Non è un caso che tutti i movimenti di riforma della Chiesa di quei decenni abbiano sempre prodotto nuove traduzioni della Bibbia nelle lingue locali.

Naturalmente Lutero non fu il primo a tradurre la Bibbia in tedesco, ma nessun'altra traduzione si è avvicinata alla sua per tiratura, diffusione e longevità. Dei secoli a lui precedenti rimangono alcune sezioni dell'antica versione in lingua gota di Ulfila del IV secolo, compiuta sul greco e non sulla Vulgata, come avviene invece per gli altri traduttori. Nel corso del Medioevo vengono compiute alcune traduzioni parziali, che aumentano di numero a partire dal XIV secolo in avanti. Quel che colpisce di queste versioni, che non ebbero una

diffusione paragonabile a quella di Lutero, è il fatto di ricorrere in maniera quasi esclusiva alla versione latina di Girolamo; questo avvenne anche perché l'epoca delle edizioni critiche del testo greco ed ebraico si apre solo agli inizi del XVI secolo con l'edizione di Erasmo (1519) e la più sofisticata Poliglotta di Alcalá (1520-22). Da questo punto di vista, Lutero era decisamente avvantaggiato sui suoi precursori. Eppure, in tutto il corso del suo lavoro, anche la Vulgata rimane per il Riformatore un punto di riferimento costante, mentre sarà praticamente abbandonata dai successivi traduttori protestanti.

Può forse colpire il fatto che Lutero al tempo abbia avuto pochi imitatori nel suo Paese. Questa sua relativa solitudine, almeno facendo un confronto con la maggiore varietà di traduzioni in italiano (lo vedremo più avanti), non deve sorprendere perché, mentre l'italiano allora era lingua internazionale della cultura, la Germania non aveva neppure una vera lingua nazionale. Lutero stesso sarà uno degli artefici del suo sorgere: uno degli elementi caratteristici del suo lavoro sarà proprio la ricerca di uno standard linguistico quanto più ampiamente comprensibile dal popolo, al quale (e dal quale) doveva essere letta.

Il Nuovo Testamento di Lutero sarà pubblicato nel settembre 1522, seguito a dicembre dalla seconda edizione riveduta e corretta. Siamo proprio agli inizi dell'opera del Riformatore, in quei concitati anni che vedono il precipitoso svolgersi del suo confronto col papato e con l'Impero. Nel 1517, infatti, pubblica le 95 tesi sulle indulgenze, che avranno una diffusione dirompente nell'Europa cristiana, fortemente desiderosa di una riforma della chiesa. I temi della grazia, delle opere e della giustificazione per fede divengono sempre più argomento di dibattito pubblico e accademico, e causano a Lutero la scomunica da parte di Roma (1519). L'ormai ex monaco agostiniano risponde con alcune opere polemiche che esprimono in maniera semplice e comprensibile a chiunque le linee fondamentali della sua teologia, pubblicando *La libertà del Cristiano*, *La lettera ai principi di nazione tedesca*, *La cattività Babilonese della chiesa*. Lui, che da bravo accademico aveva sempre scritto in latino (anche le 95 tesi), passa ora al tedesco, proprio per essere compreso da tutti ed allargare il fronte a sostegno di quella che riconosce sempre più come una causa comune per la riforma della Chiesa. Queste sono le idee che staranno alla base della sua traduzione della Bibbia.

Protetto fino a quel momento dal principe della Sassonia Federico il Savio, nell'aprile del 1521 gli viene offerto un salvacondotto per recarsi a Worms a difendersi davanti all'imperatore e alla dieta imperiale, dove gli viene chiesto di ritrattare le sue posizioni. Lutero, però, si rifiuta, pronunciando le famose parole: "Qui sto saldo. Non posso fare altrimenti. Iddio mi aiuti". Ormai condannato, sfrutta il salvacondotto per tornare a Wittenberg, ma lungo la strada viene "rapito" dagli uomini del suo protettore e portato in gran segreto nel castello della Wartburg. Quest'uomo braccato, che rischia di finire sul rogo come praticamente tutti i suoi predecessori, si ritrova bloccato nel castello. Ma non rimane inoperoso: da lì mantiene vivi i contatti con amici e colleghi a Wittenberg e tiene le fila della riforma che in quella cittadina sta gradualmente

prendendo piede. Proprio nel corso del suo "esilio" traduce il Nuovo Testamento. Quando di lì a poco potrà tornare a Wittenberg, dovrà rivedere le sue bozze con Melantone, professore di greco e di ebraico, ma il lavoro viene compiuto a tempo di record, anche considerando la sua discreta esperienza di insegnamento della Bibbia iniziato nel 1513. Ci vorranno ancora dodici anni, però, perché possa uscire la traduzione dell'intera Bibbia, che è del 1534 (comprendente i deuterocanonici). Nel frattempo erano uscite in edizione a sé il Pentateuco, i Libri Storici, i Salmi e infine i Profeti.

3. Le caratteristiche della traduzione di Lutero

Naturalmente Lutero venne attaccato da parte cattolico-romana anche per la sua traduzione della Bibbia. L'ironia della storia, però, sta nel fatto che le edizioni cattoliche, prodotte poco dopo quella di Lutero, proprio per contrastarlo sul suo stesso terreno, erano in realtà delle semplici e superficiali revisioni del lavoro del Riformatore. Un fatto quasi umoristico, che Lutero non si lascia sfuggire in quel breve testo che presenta i principi del suo lavoro, cioè la *Lettera sul tradurre (Sendbrief von Dolmetschen, 1530)*¹. Qui il Riformatore spiega lo spirito della sua traduzione:

Ora che il testo è reso definitivamente in tedesco, ciascuno può leggerlo e far da maestro; può scorrere con gli occhi tre o quattro pagine senza incespicare una sola volta, e non si rende affatto conto dei macigni e dei ceppi che erano sparsi là dove ora si passa come su un'asse piattata. Noi, invece, abbiamo dovuto angustiarsi per rimuoverli dal cammino, questi macigni e questi ceppi, sì che avanzare diventasse agevole. È uno scherzo arare dopo che il campo è stato ripulito, ma disboscare, sradicare, prepararsi il campo: a queste cose nessuno vuol metter mano (par. 53).

E un po' oltre afferma:

Non si deve chiedere alla lettera della lingua latina come parlar tedesco [...]: lo si deve chiedere piuttosto alla madre di famiglia, ai ragazzi sulla strada [...] e li si deve guardare direttamente sulla bocca per capire come parlano e poi tradurre di conseguenza. Allora sì, comprenderanno e noteranno che con loro si parla tedesco (par. 55).

La traduzione di Lutero vuole essere chiara e semplice e portare l'evangelo immediatamente al lettore, lasciando ai traduttori il lavoro di rimuovere le difficoltà linguistiche per rendere la traduzione facilmente fruibile. Se i lettori, e sovente gli ascoltatori, devono essere anche le persone più semplici e umili, il testo dev'essere di lettura agevole, per cui Lutero si concede di essere anche libero, se necessario. In qualche modo anticipa le traduzioni per equivalenze dinamiche: l'importante è trasmettere il concetto, il pensiero che l'autore antico cerca di esprimere. Questa ampia libertà non esclude una maggiore adesione alla lettera del testo dove Lutero ritiene strettamente necessario per ragioni teologiche.

Questo approccio alla traduzione portò Lutero e il suo staff a compiere dettagliate ricerche sulla lingua del popolo, sui nomi precisi degli oggetti e degli animali. Per questa ragione, sebbene Lutero impieghi come riferimento la lingua dell'amministrazione del regno di Sassonia (che si stava affermando in Germania proprio in quel periodo),

questa viene arricchita di un vocabolario popolare che con il tempo diventerà standard per tutto il Paese. In qualche modo si può dire che Lutero costruisce, quando serve anche ex novo, la lingua della sua traduzione. Tutto questo lavoro venne compiuto avendo costantemente davanti i testi originali. Se la Vulgata sarà sempre presa in considerazione (e in certi casi usata come testo da tradurre), sono il greco e l'ebraico ad essere tradotti da Lutero e dai suoi collaboratori, tutti specialisti delle lingue antiche. Il successo sarà tale che la *Lutherbibel* avrà ampia diffusione anche in zone, come la Germania del sud, dove si parlavano dialetti differenti; un fatto che rese necessario allegare dei glossari. Presto nel mondo germanofono sarà naturale avere in casa una Bibbia di Lutero. Eppure, nonostante questo lungo e intenso lavoro durato anni, Lutero fu sempre consapevole che non si raggiunge mai la traduzione perfetta, ma è necessario un costante lavoro di revisione. Cosa che Lutero stesso ha fatto lungo tutto il corso della sua vita.

Si noti ancora che la traduzione di Lutero non si presentava "spoglia" come la maggior parte delle edizioni contemporanee, ma era accompagnata da incisioni, sovente ferocemente polemiche con Roma, da note in margine, da riferimenti incrociati e, soprattutto, da introduzioni sia alle varie sezioni della Bibbia sia ai singoli libri². Tutto l'insieme si presenta come un vero e proprio catechismo, fondamentale per l'alfabetizzazione biblica dei lettori.

Un'ultima parola sul canone della Bibbia secondo Lutero. Fedele all'idea della *hebraica veritas*, egli mise i libri deuterocanonici in appendice (collocati tra l'Antico e il Nuovo Testamento), perché esclusi dalla Bibbia ebraica. Li considera libri spiritualmente utili, ma non teologicamente normativi.

4. Le edizioni successive

La traduzione di Lutero, nella sua ultima revisione del 1545 (l'anno prima della sua morte), diventerà quella considerata standard e, nel mondo luterano conservatore, verrà considerata al pari, o quasi, dei testi originali. Per far fronte all'evoluzione della lingua, nel corso dei due secoli successivi le varie chiese territoriali diedero alle stampe edizioni aggiornate senza, però, avere una politica unitaria, per cui agli inizi del XIX secolo ne esistevano almeno 11 edizioni differenti. Si intraprese così, per decisione delle chiese tedesche, un lungo processo di revisione che portò a una prima edizione unitaria nel 1892 (coincidente con gli anni dell'unificazione nazionale tedesca). Ne seguiranno diverse altre (1912; 1956; 1964; 1970; 1984; 2016), tutte caratterizzate da un lato dalla necessità di modernizzare la lingua, dall'altro dal desiderio di conservare lo stile peculiare di Lutero.

5. La Diodati e la traduzione della Bibbia in italiano

È molto interessante vedere che cosa accade in Italia negli anni di Lutero. Come in Germania, quando le idee di riforma arrivano da oltralpe, ci si rende subito conto che serve una nuova traduzione della Bibbia in italiano. Non che non ce ne fossero: abbiamo diversi esempi, soprattutto parziali, di traduzioni in vari dialetti, principalmente veneto e toscano, già dal XIII secolo. L'invenzione della stampa

a caratteri mobili aveva anche permesso di pubblicare Bibbie destinate ad avere un'ampia diffusione, come quella tradotta dalla Vulgata di Niccolò Malermi (Venezia 1471) e delle sue revisioni, delle quali la più nota è quella di Santi Pagnini (1527). Sarà Alessandro Brucioli nel 1532 a dare alle stampe la prima Bibbia chiaramente protestante e tradotta (anche se non sempre!) dagli originali ebraico e greco, messa all'indice già nel 1539. In ambito cattolico romano, invece, troviamo il caso di Zaccaria e Marmochino a Venezia, i quali danno alle stampe nel 1538 una loro versione, dipendente però da quella di Brucioli. Poi, però, si dovrà attendere la fine del XVIII secolo prima che in ambito cattolico si torni a tradurre (sempre dalla Vulgata). Nel 1555 il pastore Gian Luigi Pascale (cuneese di origine, morto sul rogo a Roma nel 1560) pubblica la sua versione del Nuovo Testamento e, significativamente, lo fa a Ginevra, uno dei principali luoghi d'esilio dei protestanti italiani. Sempre a Ginevra, nel 1562, Rustici pubblica una revisione della Bibbia del Brucioli e, qualche decennio dopo, sempre qui lavorerà Giovanni Diodati, autore della traduzione italiana divenuta standard per i tre secoli successivi. Questo figlio di esiliati lucchesi, professore di ebraico all'accademia di Ginevra, il luogo dove si formavano i pastori riformati che avrebbero evangelizzato l'Europa, pubblica la sua traduzione della Bibbia prima nel 1607 e poi, nella sua edizione interamente riveduta, nel 1641. Come la Bibbia di Lutero, aveva le note e le introduzioni (e i libri deuterocanonici) ma, segno questo anche di un mutamento di prospettiva nel protestantesimo, era una traduzione che tendeva invece ad essere quanto più letterale possibile, anche se in una lingua molto elegante (si noti che le parole aggiunte, rispetto all'originale, per dare maggiore leggibilità al testo sono stampate in corsivo). Era indirizzata principalmente allo studio ed alla meditazione personale, e voleva accompagnare quegli ultimi tentativi di riforma che si compivano in terre di lingua italiana, come i Grigioni o Venezia, dove per qualche anno si pensò effettivamente all'adesione alla Riforma. Ma ormai era la fine di un'epoca, perché l'italiano cedeva il passo al francese negli ambienti colti e la repressione spegneva tutti i focolai protestanti nella penisola, tranne che in tre valli del Piemonte dove, però, si parlava occitano o francese. Perché, dunque, scegliere un tipo di traduzione che si colloca un po' all'opposto di quella di Lutero? Perché lo spirito dei tempi era cambiato. La *Lutherbibel* nasce come strumento di evangelizzazione dei cristiani di lingua tedesca. Consapevole dell'ignoranza biblica diffusa tra la gente, Lutero è convinto che bisogna ricostruire la cultura biblica del popolo. Per questo gli serve una versione di immediata comprensione, facile e godibile. Diodati traduce, invece, in un tempo di feroci dispute, dove l'interpretazione della singola parola era fondamentale nella controversia tra riformati e cattolici romani, una sfida giocata sul filo dei versetti biblici. Ora è necessaria una traduzione che non solo annunci l'evangelo in esso contenuto, ma che riproduca quanto più possibile la lettera dell'originale. "La Diodati" divenne così sinonimo della Bibbia in italiano, almeno nel mondo protestante, fino ai giorni nostri. A parte alcune revisioni più parziali, sarà rivista interamente da un team di specialisti presieduto da Giovanni Luzzi

(pubblicata nel 1924, la cosiddetta Riveduta) e poi ancora aggiornata nella lingua in due progetti differenti: la Nuova Diodati nel 1991 e la Nuova Riveduta nel 1995.

In ambito cattolico si deve attendere la fine del XVIII secolo, per rivedere una nuova traduzione italiana dalla Vulgata e di ampia diffusione, quella ad opera del mons. Martini (pubblicata tra il 1769 e il 1781). Questa versione rimase, con alcune revisioni successive, la traduzione standard fino al boom di nuove traduzioni cattoliche del periodo del Concilio Vaticano Secondo. Tra queste la più importante, almeno per l'ufficialità di cui era rivestita, è quella della CEI del 1971 riveduta interamente nel 2008. Se, però, il Concilio sprona il cattolicesimo romano a riscoprire la Bibbia, lo apre anche al dialogo ecumenico, che vede nel periodo tra gli anni settanta e novanta del secolo scorso il suo periodo d'oro. In questo contesto di dialogo finalmente ristabilito nasce la Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente, la cosiddetta TILC, pubblicata nella sua interezza nel 1985 (il Nuovo Testamento era comparso già nel 1976). Si tratta di una versione fatta secondo il principio delle equivalenze dinamiche e che, nello spirito, riprende molto della Bibbia di Lutero. Il movimento ecumenico vive della speranza di una nuova evangelizzazione comune tra i cristiani di ogni confessione e, per far questo, ci vuole una Bibbia in comune, utilizzabile per un'immediata trasmissione dell'evangelo, e non per continuare a dibattere sul dettaglio esegetico e teologico. La TILC ebbe un'ottima ricezione in ambienti ecumenici, anche se fu oggetto di critica tra i credenti meno aperti all'ecumenismo. Polemiche a parte, la TILC fu un vero successo (più di 10 milioni di copie vendute) e, comunque, rimane un ottimo testo per la lettura pubblica delle Scritture grazie alla sua freschezza e immediatezza. È stata interamente rivista nel 2014, senza,

però, replicare il successo della prima edizione, segno forse anche della fragilità del movimento ecumenico in questi anni.

6. Conclusioni

Per concludere, tradurre non significa solo rendere comprensibile un testo in un'altra lingua: come abbiamo visto in questa rassegna, è anche il riflesso di storie e di circostanze ben precise. Per questo ogni nuova traduzione delle Scritture è un arricchimento e non se ne avranno mai abbastanza. Poter accedere a più versioni avvicina il lettore appassionato ai testi originali, aiutandolo anche a comprendere meglio l'inevitabile opera di interpretazione che si deve fare quando si traduce, soprattutto nel caso della Bibbia. Il percorso che ci ha portati da Lutero ai giorni nostri rende evidente a tutti il valore del lavoro di traduzione e quanto esso sia fondamentale per un cristianesimo che voglia ritornare alle fonti della sua fede, soprattutto in un tempo in cui il movimento ecumenico ci ha insegnato ad avvicinarci alla Bibbia secondo uno spirito nuovo, quello che muove i cristiani a riconoscersi e ad incontrarsi come fratelli e sorelle in Cristo.

*L'autore è presidente della Società biblica in Italia e docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà Valdese di teologia a Roma; testo da lui riveduto della relazione tenuta presso il Centro Pattaro l'8 novembre 2018 nell'ambito del ciclo "La Bibbia al cuore delle Chiese cristiane" (in occasione del XXV anniversario del Consiglio Locale delle Chiese Cristiane di Venezia).

¹WA 30, II, 633-646. Una traduzione italiana, qui utilizzata, si trova in V. VINAY (ed.), *Scritti Religiosi di M. Lutero*, UTET, Torino 1967, 699-721. Un'altra traduzione, con testo a fronte, è stata approntata in M. LUTERO, *Lettera del tradurre*, a cura di E. BONFATTI, Marsilio, Venezia 1998.

²M. LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987.

IL FONDACO DEI TEDESCHI: LA SEDE DELLA PRIMA E PIÙ ANTICA COMUNITÀ LUTERANA IN ITALIA

Alessandra Cecchetto

Nell'ambito del Convegno internazionale: "La Riforma nella Repubblica di Venezia tra Cinquecento e Settecento", svoltosi a Venezia dal 9 all'11 novembre del 2017, il prof. Stephen Oswald, dell'Università di Parma, ha tenuto all'Ateneo Veneto un'interessantissima relazione sulla comunità luterana di Venezia dal '500 fino al 1797, di cui viene proposta qui una sintesi.

La storia della Comunità Evangelica-Luterana di confessione Augustana, la prima e più antica comunità luterana in Italia, inizia a Venezia, nel Fondaco dei Tedeschi. Fondaco deriva dalla parola araba *funduq* che indica un edificio a più piani affacciati su un cortile interno. Non solo vi si trovavano magazzini e negozi, ma vi abitavano anche i mercanti di una certa nazionalità.

Mentre artigiani e domestici tedeschi abitavano sparsi per tutta la città, i mercanti tedeschi, che commerciavano a Venezia, erano obbligati a prendere la loro residenza nel Fondaco. Ai gondolieri veneziani era proibito far scendere a terra un nuovo mercante tedesco appena giunto in città

al di fuori del Fondaco, pena una multa salata. A causa della loro residenza obbligata all'interno del Fondaco, che la sera veniva addirittura chiuso, i mercanti vivevano separati dalla popolazione di Venezia. L'ingresso era sorvegliato da un portinaio, agli estranei non era permesso l'accesso e tutte le trattative commerciali si svolgevano obbligatoriamente tramite un sensale veneziano, in modo da impedire anche il contatto diretto con i soci in affari. La rigidità di queste norme era sicuramente determinata dall'interesse a garantire in tal modo il pagamento delle tasse dovute e allo stesso tempo dalla volontà di concentrare in un unico punto della città i gruppi più numerosi di stranieri, quali ad esempio i Greci, gli Armeni e naturalmente gli Ebrei. Questa segregazione forzata si rivelò paradossalmente un fattore decisivo per la costituzione in città di una comunità protestante tedesca. Poiché infatti il governo aveva concesso una certa autogestione all'interno del Fondaco, la vita che qui si svolgeva rimase protetta da sguardi indiscreti e vi si

poté quindi formare una comunità religiosa protestante, che esistette nascosta e quasi indisturbata fino alla fine della Repubblica, nel 1797.

La Repubblica esercitava uno stretto controllo sia sui propri sudditi, sia sugli stranieri residenti in città. La Polizia segreta, ovvero gli Inquisitori di Stato, erano un'istituzione assai temuta. Il timore di congiure lasciò profonde tracce nell'ordinamento dello Stato della Serenissima. Ai nobili veneziani - ad esempio - era severamente proibito qualsiasi contatto con rappresentanti di potenze straniere, quali ambasciatori o diplomatici, mentre questi ultimi venivano attentamente sorvegliati per lo più dalla servitù, che collaborava segretamente con la polizia. Non si facevano eccezioni neppure nei confronti del Nunzio Apostolico. La paura era tale che, nelle occasioni ufficiali, i rappresentanti del Governo apparivano in pubblico mascherati, per rendersi irriconoscibili; in questo modo avevano garantito l'anonimato e si rendevano più difficili eventuali tentativi di condizionamento della sfera politica.

La prima attestazione della presenza protestante a Venezia risale all'anno 1524, quando il Legato Pontificio e il Nunzio Apostolico si presentarono insieme in Senato per esibire gli editti papali promulgati contro la distribuzione degli scritti di Lutero, e lamentando il fatto che nel Fondaco avessero luogo delle conventicole. Evidentemente però non si sapeva nulla di più se non il fatto in sé. Venezia combatteva in quel periodo varie guerre con lo Stato Pontificio e a seconda del loro esito la Repubblica poteva permettersi degli atteggiamenti più o meno liberali nei confronti di chi era considerato "eretico". Molto interessante la posizione di Paolo Sarpi. Nel 1608 Johann Baptist Lenck, Consigliere di Federico IV, Principe elettore del Palatinato, durante un colloquio con Paolo Sarpi chiese in che modo i principi tedeschi potessero sostenere i protestanti a Venezia. Per Sarpi, la soluzione migliore era che i principi protestanti tedeschi mantenessero a Venezia al loro servizio uno o più ambasciatori. Ad essi non si sarebbe potuto negare un predicatore, che esercitasse le sue funzioni nei locali dell'ambasciata; trovandosi sotto la protezione dell'ambasciatore di un principe tedesco, egli sarebbe stato infatti molto più al sicuro rispetto ad un normale predicatore protestante. La proposta di Sarpi rappresentava pertanto la soluzione ai problemi di quei gruppi stranieri di confessione non-cattolica: i predicatori godevano dei privilegi delle rappresentanze diplomatiche ed erano sottratti al potere dell'Inquisizione. In questo modo era inoltre garantito che alle funzioni partecipassero solamente cittadini stranieri, perché ai Veneziani l'accesso alle rappresentanze straniere era tassativamente proibito, ed era anche escluso il rischio di un'eventuale diffusione di dottrine eretiche tra la popolazione. La proposta di Sarpi tuttavia non ebbe seguito, a causa della situazione politica in Germania e dello scoppio della Guerra dei Trent'anni.

Quanto alla presenza di luterani e calvinisti nel Fondaco, a metà del Seicento all'interno del Fondaco nacque una lite tra mercanti. C'era una netta prevalenza di commercianti del sud della Germania, provenienti dalle città di Augusta, Ratisbona e Norimberga, mentre la componente proveniente da Nord, ovvero da città come Aquisgrana,

Colonia, Lubeca e Danzica, rappresentava una minoranza. La maggioranza "alto-tedesca" ottenne la possibilità di escludere i propri connazionali provenienti dal nord. L'unica eccezione venne fatta in favore dei commercianti di Colonia. Nella prima metà del Seicento, all'interno del Fondaco erano presenti ben tre gruppi religiosi: i Cattolici, i Protestanti e i Riformati. I primi riferimenti certi sull'esistenza di una comunità calvinista tedesca autonoma risalgono all'anno 1647. Questa comunità però si ridusse numericamente negli anni successivi, mentre la comunità luterana tedesca a Venezia rimase numerosa. Alla comunione di Pasqua dell'anno 1651 parteciparono 150 persone; nel Fondaco la comunità protestante si univa per le funzioni religiose probabilmente nelle due stanze 81 e 82 al terzo piano, che svolsero la funzione di chiesa evangelica fino alla chiusura del Fondaco.

Per sopravvivere all'Inquisizione la comunità si diede la forma di una società segreta. Ne abbiamo notizia dal "*Kirchenordnung*", libro mastro della Comunità. Il termine è strettamente legato alla Riforma e al momento in cui, dopo la separazione dalla Chiesa cattolica, si rese necessaria la codificazione di norme, penalità ecclesiastiche, divieti ecc. In 21 punti si stabilì che nessuno poteva chiedere l'ammissione alla comunità di propria iniziativa. In questo modo si garantiva una precisa conoscenza di tutti gli ammessi, evitando qualsiasi dubbio e rendendo impossibile ogni tentativo di inserimento da parte di estranei - aspetto di fondamentale necessità per ogni gruppo clandestino. Il momento di maggior criticità era rappresentato dal culto, che si teneva ogni domenica a un'ora stabilita. Poco prima dell'inizio tutti i collaboratori italiani e cattolici venivano allontanati dal Fondaco per evitare la presenza di eventuali testimoni, e ogni mercante doveva tenere aperte le proprie stanze, nelle quali era presente un lavoratore della ditta, per dare l'impressione di un normale funzionamento dell'attività commerciale. Qualora i membri provenienti da fuori avessero casualmente incontrato una persona sospetta, non dovevano proseguire in direzione del locale del culto, ma trattenersi in uno dei negozi, finché l'altra persona non se ne fosse andata. Durante la funzione religiosa, era compito dei giovani rimanere di guardia davanti alla porta del luogo di culto, per impedire che la comunità venisse colta di sorpresa.

Per garantire la sicurezza del pastore, che naturalmente non poteva apparire come tale, egli veniva dichiarato commesso o dipendente di un commerciante, presso il quale abitava al di fuori del Fondaco. I religiosi favorivano tale parvenza adeguando il proprio aspetto esteriore a quello dei mercanti e indossando lo stesso tipo di abbigliamento. Un altro stratagemma consisteva nel dichiarare il pastore un medico, il che permetteva la visita a malati e morenti senza che si sospettasse nulla. Alla fine del culto una metà dei fedeli doveva lasciare la chiesa individualmente, o al massimo a coppie, e dirigersi direttamente fuori dal Fondaco, senza formare gruppi o capannelli nel cortile o al di fuori del portone. La seconda metà dei presenti invece doveva rimanere all'interno del Fondaco e disperdersi nelle varie stanze, prima di lasciare l'edificio dopo un certo periodo di tempo in sicurezza. Un codice di comportamento come questo, articolato in ben 21 punti, che prescriveva

in modo specifico e dettagliato come il singolo dovesse collaborare alla segretezza della pratica religiosa, non poteva improvvisarsi; esso è il risultato di una prassi consueta esistente ormai da lungo tempo.

Se l'avvio della Comunità luterana in Venezia resta immerso nell'oscurità dei primi decenni del Cinquecento, conosciamo invece con precisione il momento in cui la Comunità, protetta dai decreti religiosi di Napoleone, poté

apparire in pubblico senza più doversi nascondere. Per ironia della sorte, in quello stesso momento la Comunità, con la chiusura del Fondaco, perse il luogo destinato alle sue funzioni e ci vollero molti anni e il superamento di notevoli difficoltà prima che ai Protestanti tedeschi venisse concesso un nuovo edificio per il culto, la Scuola dell'Angelo Custode ancora oggi sede della Comunità luterana di Venezia.



TAMAR. UNA VEDOVA DISCUTIBILE? UNA DONNA CHE LOTTA PER I SUOI DIRITTI*

Pastora Mirella Manocchio

Introduzione

Conosciamo la rivelazione di Dio nella storia del popolo di Israele e nella storia di Gesù di Nazareth solo attraverso la testimonianza delle Sacre Scritture. (...) esse hanno una cosa in comune: sono testimonianze dell'incontro con il Dio trinitario che cerca attivamente di incontrare l'umanità. È proprio dell'essenza di Dio, come testimoniato nella Bibbia, il fatto che Egli non rimanga solo. Dio va oltre il proprio sé e, attraverso la creazione del mondo e degli esseri umani, dà vita a un interlocutore per il quale Dio è presente e al quale Dio parla¹.

La Bibbia è, quindi, definita come storia del rapporto tra Dio e Israele, tra Dio e l'umanità. Ed è appunto da questa storia che occorre partire per comprendere appieno il testo biblico. Una storia certamente abitata da grandi personaggi che hanno fatto volare alto il nome Dio, ma pure abitata da personaggi meno nobili e intrepidi.

Tuttavia, è decisiva la parola del testimone, del profeta, del discepolo per annunciare la grazia di Dio e dire della fede: la salvezza, infatti, non risuona asetticamente dal cielo, ma si lega a vicende umane, si radica in una storia concreta, assumendone i linguaggi, le categorie, i pregi come pure i difetti.

Questa è al contempo la ricchezza e il rischio delle Scritture. Ricchezza perché è proprio la forza umana di questa 'parola' che permette di udire la voce dell'*Emmanuel*, il Dio con noi. Il pericolo, tuttavia, è insito nello stesso presupposto: è sempre latente il rischio di ingabbiare quella Parola nelle categorie umane, le stesse che le permettono di raggiungerci. Una delle possibili gabbie a cui essa si espone è rappresentata dal fatto che essa nasce, cresce e si sviluppa in contesti socio-culturali che si possono definire patriarcali.

Inoltre la Bibbia, in virtù della sua autorità religiosa e culturale, è stato uno dei principali strumenti attraverso il quale è stata definita la posizione di persone e di gruppi sociali nella società. Questo vale particolarmente per le donne poiché nei secoli si è fatto spesso ricorso alle Scritture per giustificare la loro subordinazione agli uomini, come pure la preclusione al genere femminile di alcuni ruoli chiave. Eppure tutta la Bibbia, e non solo il Nuovo Testamento, ha anche contribuito, talvolta in modo

sorprendente, a dare nuova forza al cosiddetto sesso debole. Generalmente si ritiene che essa sia una storia coniugata perlopiù al maschile, dove ogni tanto fa capolino qualche figura femminile. In realtà a ben guardare, questa è molto più che una presenza saltuaria: è una vera e propria trama al femminile.

Ed è in questa trama al femminile della Bibbia, dove sono le donne gli strumenti principali della volontà divina, dove a volte riescono a piegare la storia e le convenzioni per permettere alla vita di vincere, che si inserisce il racconto di Genesi 38, il racconto di Tamar.

Tamar (Gen 38,6-26)

La vicenda di Tamar si trova incastonata in mezzo al ciclo di racconti che riporta la storia di Giuseppe ed in qualche modo vi è connessa perché Giuda, il protagonista maschile di questa storia, è uno dei fratelli di Giuseppe, quello che non volle sporcarsi le mani uccidendolo, ma propose di venderlo come schiavo: una sorte non molto più felice della morte in realtà!

Ora lo ritroviamo ricco e ben inserito nella città dove ha deciso di trasferirsi: Adullam, una città reale della confederazione cananea, come ci suggerisce il libro di Giosuè (12,15). Si è sposato con una cananea ed è amico e socio di Chira. Per concludere il quadro, la città di Chezib, dove egli si reca mentre la moglie dà alla luce l'ultimo figlio, significa "inganno", per dire la situazione d'inganno in cui si svolge tutta la vicenda.

Tamar, la protagonista femminile, è invece introdotta al versetto 6 dove si parla del contratto matrimoniale che la vede data sposa ad Er, figlio maggiore di Giuda. Un contratto vero e proprio perché la donna nella società patriarcale israelita era solo un oggetto che passava dall'essere "proprietà" paterna a quella del marito, come fosse un campo o un animale (Es 20,17).

Il nome *Tamar* in ebraico e arabo indica la "palma da dattero", pianta simbolo di superiorità e di bellezza, mentre per i Greci è simbolo di resurrezione. Per i cristiani simboleggiò il Cristo risorto e chi, attraverso il martirio, conquistava la beatitudine celeste.

Morto il marito, che il racconto ci presenta come un tipo non proprio perbene, la vedova viene data sposa al

cognato secondo la “legge del levirato” (*levir* significa cognato-fratello dello sposo in tardo latino) riportata in Deuteronomio 25,5 e richiamata nella storia di Ruth. Nella cultura del tempo questo era uno dei modi per il defunto di perpetuare il proprio nome e quindi di portare avanti la genealogia facendo sì che i figli della vedova con il cognato sarebbero stati riconosciuti come figli del marito morto e ne avrebbero acquisita la parte di eredità.

In effetti, vari commentatori hanno trovato nella perpetuazione della genealogia uno dei registri principali di questa storia. La trasmissione della benedizione di Dio che parte da Abramo (Gen 12), ma retroattivamente viene poi ascritta alla coppia primigenia, viene trasmessa all'interno della sua famiglia fino a giungere, attraverso il secondogenito Isacco, a Giacobbe/Israele. La trasmissione delle numerose discendenze attraverso il sistema genealogico sembra banale, ma in realtà tutto il racconto biblico fa emergere come il concreto compiersi della promessa di discendenza comporti notevoli difficoltà. È il libero, continuo, autonomo intervento di Dio, che non può essere manipolato, a salvare la catena della genealogia e a permettere la trasmissione delle promesse secondo una linea che non passa mai per quella genealogica principale dei primogeniti o per coppie cosiddette regolari, normali o tradizionali.

Ma se la legge sul levirato era importante su questo versante, al contempo essa permetteva di mantenere uno status sociale alla vedova che, avendo avuto dei figli, sarebbe rimasta nell'ambito del clan del defunto marito e mantenuta dai suoi stessi figli. Infatti, per le donne non vi era altro modo per essere tutelate che quello di essere figlie vergini, poi mogli e madri. Certo un modo che corrisponde allo schema delle società patriarcali, eppure era una forma di tutela che, paradossalmente, spesso manca nelle nostre società odierne, se una donna si ritrova senza mezzi di sostentamento personali.

Tornando al racconto, Onan, il secondogenito di Giuda, ha dei rapporti sessuali incompleti con Tamar così da non permettere alla donna di avere dei figli che per la legge sarebbero stati figli del primogenito e quindi lo avrebbero scalzato dalla posizione di erede principale. Il suo comportamento va contro gli interessi del clan, ma soprattutto contro le leggi d'Israele date da Dio stesso. Per questo il suo comportamento viene considerato egoistico e contrario alla volontà divina e quindi, come il fratello, anche lui viene punito con la morte.

A questo punto della storia, Giuda fa un ragionamento tipico di una cultura patriarcale: la colpa di queste morti non è addebitabile ad un comportamento malvagio degli uomini, ma è ascrivibile alla donna. Probabilmente egli teme che questa sia una sorta di “strega”; per questo motivo decide di trovare delle scuse per non darla in sposa al suo figlio minore e la rimanda a casa dei suoi genitori.

Nel far ciò, però, lui stesso commette un'ingiustizia: è vero che può rifiutarsi di proseguire nella legge del levirato, ma dovrebbe lasciare libera la donna di sposare un altro uomo; diversamente dovrebbe provvedere lui stesso al di lei mantenimento nella sua propria casa. Eppure Giuda non ottempera a nessuna di queste possibilità.

Credo non sia un caso che a questo punto della storia

muore anche sua moglie (di cui significativamente non si dice nemmeno il nome nel brano biblico). Una linea di discendenza viene interrotta ed a Giuda sembrerebbe preclusa una delle più importanti benedizioni dell'antichità: avere una prole numerosa!

Il racconto qui prende una piega inaspettata: questa donna che per la società del tempo non ha più uno status certo non essendo più né vergine, né moglie, né madre, decide di prendere in mano la situazione e di far ottemperare la legge per ottenere quel che le spetta.

C'è una sottile, amara ironia nel fatto che il suo travestimento sembra proprio corrispondere a quel che la società del tempo spesso prevedeva per una donna nella sue stesse condizioni: una donna giovane non più vergine (quindi non più interessante per eventuali matrimoni e alleanze paterne), ma nemmeno moglie, rischiava di diventare una prostituta.

Giuda, quando incontra Tamar, non la riconosce e la ricompensa lasciandole il suo sigillo, il suo cordone e il suo bastone (38,18) come pegni in attesa di saldare il suo debito. Le lascia in questo modo i simboli della sua autorità di capofamiglia ed i segni di identificazione. Dopo poco Giuda, tramite l'amico cananeo, le manda la capra per saldare il debito e per riprendere i suoi effetti personali, ma il suo amico non riesce a ritrovare la “prostituta” di cui nessuno ha mai sentito parlare.

Da notare che nel brano biblico il termine usato da Chira, l'adullamita, per parlare di Tamar sia “prostituta sacra” (vv. 21-22): figura più rispettabile di una semplice prostituta qual è descritta da Giuda al v. 15 e con uno status sociale legittimo in Canaan (cfr. Deut 23,17-18). Infatti, la prostituzione sacra faceva parte dei culti idolatrici del tempo, e la prostituta o il prostituto impersonavano la divinità cui erano dedicati: il rapporto con essi indicava intimità con la divinità stessa. Non credo sia un caso che vi sia stato questo cambio di termini e proprio ad opera di un cananeo. Significativo è, inoltre, che a Tamar basta giacere una volta con Giuda per rimanere incinta: alcuni commentari vi vedono un segno del fatto che ella sta agendo secondo giustizia e quindi viene ricompensata da Dio.

Ebbene, nel prosieguo della storia Tamar mostra di nuovo tutto il suo coraggio: ella avrebbe potuto restituire i pegni di Giuda direttamente a lui svelando l'inganno e risolvendo tutto in famiglia. Invece, ha la forza di sopportare le umiliazioni e le offese perché sceglie di far giungere al dominio pubblico quanto accaduto: solo quando si sta per inscenare la sua condanna a morte lei denuncia pubblicamente chi è il padre del bambino. Figura di attualità, se pensiamo a quanto coraggio ci vuole ancora oggi alle donne per denunciare pubblicamente soprusi e violenze subite nelle famiglie o negli ambiti lavorativi.

E Giuda?

È il tipico esponente di un certo ipocrita perbenismo borghese: adatta la legge alle sue esigenze violando il diritto della donna (catena debole e ricattabile della società), va con una prostituta appena vedova, ma poi s'indigna quando viene a sapere del supposto comportamento riprovevole della nuora, condannandola a morte quale adultera. Il suo atteggiamento assomiglia vagamente a quello del re Davide

messo alle strette dal profeta Natan (1Sam 12,1-14) che ne rivela la doppia morale.

Una nota curiosa, ma non credo casuale nel racconto, è che la punizione che avrebbe dovuto essere inflitta a Tamar è quella che in epoca successiva veniva comminata alla figlia di un sacerdote che si fosse prostituita (o era adultera, cfr. Lev 21,9), ma soprattutto in Geremia è la punizione che verrà ascritta al regno di Giuda per il suo tradimento a Dio (Ger 29,22-23). Il testo si tinge nuovamente di una sottile ironia!

Alla fine la giustizia viene ripristinata e a Giuda non rimane che dover dichiarare che Tamar, l'ingannatrice, "è più giusta di me" - e non "più furba" come spesso in passato è stata tradotta la frase - (dal verbo ebraico *sdq* in forma *qal* che spesso è riferito all'essere giusto di Dio, la frase letteralmente significa "lei è giusta rispetto a me", ma qualcuno traduce pure "lei è innocente; sono io il colpevole" oppure "lei è innocente, [il bambino] è da me", cioè è mio).

La caparbieta di Tamar nell'avere un figlio a tutti i costi potrebbe essere derubricata a mero egoismo, se non fosse che, come sottolinea Erri de Luca, è proprio lei a inaugurare "la breve lista di donne entrate nell'elenco del messia, che con il loro corpo infrangono la legge per dare [ad essa] una più giusta e misteriosa applicazione"². Ecco perché il suo essere giusta non è riconosciuto solo da Giuda o dalla società, ma da Dio stesso che ne fa un tassello nella storia di salvezza: da Tamar nasceranno due gemelli - segno di una matriarca d'eccezione - Zerac (scarlatta o lucente) e Perez (breccia), inserito questo nella ascendenza davidica e quindi progenitore di Giuseppe e di Gesù (Mt 1,1-6 e Lc 3,33). In effetti, il nome di Perez diventò grande in Israele tanto da venire successivamente invocato, non a caso, nella benedizione finale del libro di Ruth: "Possa la discendenza che il Signore ti darà da

questa giovane rendere la tua casa simile alla casa di Perez, che Tamar partorì a Giuda!" (Ruth 4,12).

La fondazione della stirpe di Giuda che giunge fino a Davide avviene, quindi, come risultato della caparbieta di una donna non convenzionale che ha perseguito la giustizia secondo la volontà divina.

E d'altra parte, come scrive la studiosa del mondo ebraico Susan Niditch nella *Bibbia delle donne*:

Gli israeliti tendono a ritrarre i loro antenati, e pertanto loro stessi, come diseredati, come un popolo al di fuori del sistema che ottiene il successo in maniera indiretta e irregolare. Uno dei modi in cui gli emarginati si pongono di fronte a quanti detengono il potere e con cui raggiungono le proprie mete è l'inganno o il sotterfugio. (...) Nella Genesi, gli ingannatori si trovano tra gli israeliti residenti in terra straniera, tra i figli più giovani che aspirano a ereditare, e tra le donne³.

Il Dio d'Israele si rivela ancora una volta Dio degli *outsider*, di coloro che, essendo messi ai margini della società, sono costretti ad arrangiarsi, ad escogitare dei sotterfugi perché il loro diritto ad una vita dignitosa sia rispettato. Pertanto, nella Bibbia costoro non vengono giudicati e messi al bando per il loro agire, semmai diventano nelle mani di Dio, portatori e portatrici di vita nuova per Israele e per l'umanità intera.

¹L'Autrice è Presidente del Comitato Permanente dell'Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia; il testo è stato rivisto dall'Autrice. Questo contributo, come quelli pubblicati nel numero 3 del 2018, è frutto del convegno organizzato dalla Scuola Biblica diocesana l'11 marzo 2018, dal titolo: "Storia di Tamar. Con audacia, senza violenza, verso la vita".

²Documento della Comunione delle Chiese Protestanti in Europa su "Scrittura - Confessione - Chiesa", paragrafo 2, 2012.

³E. DE LUCA, *Le sante dello scandalo*, Giuntina, Firenze 2011, p. 23.

⁴*La Bibbia delle donne*, vol. 1, Claudiana, Torino, 1996, p. 42.

IL "VOLTO VIOLENTO" DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO*

p. Angelo Borghino OFM Cap.

1. Introduzione

Uno degli ostacoli all'accoglienza della Bibbia come Parola di Dio nella società e nella Chiesa di oggi è costituito dalla presenza, specialmente nell'AT, ma anche in testi significativi del NT, di ripetute manifestazioni di violenza e crudeltà.

Come ulteriore aggravante, in molti casi questa violenza risulta voluta da Dio, come nel comando relativo allo sterminio e alla "guerra santa" (cfr. Dt 20,16-18), oppure in certe discipline di giustizia punitiva (Dt 21,21; 22,21). In altri casi, poi, la violenza viene da parte dell'autore sacro attribuita direttamente a Dio, prendendo la forma di sanzioni contro le persone, le città o l'umanità intera, come nel caso del diluvio universale.

Ad acuire la difficoltà interviene pure la sorpresa che tutti questi sentimenti sono costante oggetto di preghiera rivolta a Dio, invocato perché sia direttamente Lui ad esercitare qualche violenza contro il nemico di turno.

Il disagio del lettore di oggi non va minimizzato. Questo

risolto violento del testo sacro è ritenuto inaccettabile, per non dire insopportabile, da parte della coscienza e della società contemporanee. Si tratta di una difficoltà emergente oggi con particolare acutezza, dal momento che la nostra società - malgrado tutti i suoi mali e le sue incoerenze - a certi livelli istituzionali, come pure nell'opinione pubblica, ha progredito nel rispetto dovuto alla persona umana. È vero che un po' dovunque ci sono fenomeni orrendi, non dissimili a eventi attestati in tutte le epoche della storia; ma oggi tali comportamenti vengono più universalmente condannati, almeno dal punto di vista teorico, per cui c'è un diffuso e condiviso sentimento di orrore per tutti gli eccidi e i genocidi, per le torture e per ogni tipo di sopruso sulle persone e sui viventi in genere.

Il ripudio della violenza assume anche la forma di un'attenzione specifica alle parole e ai termini che si usano. Si richiede di adottare un linguaggio che non offenda nessuno dei membri della società, evitando di offrire qualsiasi pretesto che possa spargere un potenziale

germe di violenza, in grado di ingenerare, anche senza volerlo, ostilità o disprezzo verso chiunque. E quindi di istigare azioni improprie, espressioni di aggressività e malvagità nei confronti di altri.

Questa problematica sollevata dalla sensibilità civile della nostra società viene in un certo senso radicalizzata quando si incrocia con la sensibilità cristiana. Il messaggio evangelico, infatti, sembra del tutto contrario a quanto emerge in altre pagine della Bibbia, soprattutto dell'AT. Il volto del Dio paziente, misericordioso, compiutamente rivelato nel volto amoroso del Signore Gesù, ci sembra tanto contrario al mondo della violenza che risulta largamente rappresentato nella Sacra Scrittura da portarci a concludere che non possa trattarsi dello stesso Dio in tutte le pagine del testo sacro. Gesù ha appunto insegnato ai suoi discepoli non solo a non prendere iniziative di vendetta, e a non alimentare sentimenti di odio (Mt 5,38-42), ma anche ad essere ben attenti alle parole con cui noi definiamo gli altri, insegnandoci a non trattare nessuno da stupido o pazzo (Mt 5,21-22); egli ha corretto alla radice le nostre parole e ha preteso risanare il linguaggio delle nostre relazioni.

L'effetto congiunto della sensibilità contemporanea, allergica ai fenomeni di violenza, e della tradizione cristiana, che in qualche modo è all'origine del processo di maturazione della coscienza moderna, ha determinato una reticenza nei confronti di un certo patrimonio biblico. Paradossalmente, il momento in cui la Chiesa cattolica - con il Vaticano II - riscopre l'importanza della Scrittura quale nutrimento della fede, coincide con lo svilupparsi di una acuta e diffusa resistenza ad accogliere integralmente il testo biblico come Parola di Dio.

Il disagio profondo non è limitato a persone impreparate o riservato a fenomeni sporadici, ma è percepito nella pratica ecclesiale, quando, di fronte a molti testi biblici, il cristiano - anche teologicamente colto - si limita al semplice gesto di girare la pagina, evitando di prestare attenzione a passi o versetti imbarazzanti. La Chiesa ha anche assunto ufficialmente questo atteggiamento pratico, disciplinando proprio con tale criterio di omissione la stessa lettura quotidiana del Salterio, avendo sistematicamente estromesso dalla Liturgia delle Ore e dai lezionari tutti i versetti ritenuti inopportuni, troppo problematici, o comunque in qualche modo fastidiosi per una comunità credente. Se ne potrebbe impropriamente dedurre che una parte della Sacra Scrittura non goda del carisma dell'ispirazione, non risultando in concreto "utile per insegnare, convincere, correggere ed educare alla giustizia" (2 Tm 3,16)?

Senza pretendere di risolvere in modo esaustivo e definitivo i problemi posti dai passi difficili della Bibbia, è importante e doveroso non sottrarsi al compito di accogliere con rispetto anche ciò che, nella S. Scrittura, ci appare a prima vista inopportuno. Ciò comporta il dovere di intraprendere un cammino paziente verso una migliore intelligenza della Scrittura, senza sottrarsi alle difficoltà che essa ci presenta. Una citazione di P. Beauchamp può aiutare in questa direzione:

Il primo imperativo è di lasciare che il libro ci accompagni, cioè *lasciar parlare lo scandalo della*

Bibbia, della violenza che le è propria. Non tocca a noi attaccarla o "difenderla", meno ancora giustificarla per la sua appartenenza a un'epoca antica e a una cultura lontana. Questo sarebbe un modo per renderne inoffensivo il messaggio. D'altro canto, sarebbe semplicistico voler limitare la violenza biblica all'Antico Testamento. Prendendo forme e direzioni diverse, la violenza è una costante nella totalità di entrambi i libri che costituiscono la Bibbia¹.

Nell'analisi della questione, si propone la seguente scansione:

- ci si sofferma anzitutto sul racconto delle origini di Gen 1-11 per verificare come Dio si ponga davanti alla realtà della violenza;
- vengono poi delineati alcuni ambiti in cui sono applicate a Dio rappresentazioni di violenza; in particolare, ci si sofferma, come esercizio più strettamente ermeneutico, su due ambiti che più scandalizzano i lettori, la legge dello sterminio in rapporto alla conquista di Canaan e la presenza della preghiera violenta, imprecatoria nel Salterio;
- si conclude con alcune riflessioni aperte.

2. *Un racconto programmatico (Gen 1-11): un Dio mite davanti alla violenza*

Il testo di Gen 1-11 può offrire una chiave di lettura in rapporto a ciò che poi si afferma a proposito della violenza divina, quella violenza in cui Dio si trova coinvolto e in diversi modi, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo. Gen 1-11 costituisce un racconto programmatico che ci mette davanti un Dio mite, che esercita questa sua mitezza in rapporto a sé e al suo agire e poi invitando gli uomini fatti a sua immagine e somiglianza a entrare nella stessa logica. La prima immagine di Dio in Gen 1,2 è quella di una forza potenzialmente violenta. Il "vento di Dio" agita il caos dell'oceano abissale immerso nelle tenebre, con la potenza divina che aumenta, per così dire, il caos originario. Il racconto continua mostrando come Dio trattenga questa sua forza, modulando il vento in soffio, in parola: "Sia la luce!" (Gen 1,3). Il narratore al principio mette in scena un Dio che frena la sua forza potenzialmente violenta, le impone una moderazione, mostrandosi più forte di essa.

Dio poi invita gli uomini a conformarsi alla sua immagine: gli uomini sono invitati ad esercitare il loro dominio sulla terra e sugli animali senza violenza, cibandosi di vegetali, senza bisogno di uccidere gli animali. È la "norma vegetale" che si ritrova in Gen 1,29-30. Il cibo che Dio assegna a uomini e animali consiste solo in vegetali; ciò segnala che non occorre ricorrere alla violenza per nutrirsi. Dopo l'ordine di dominare gli animali, il dono di una alimentazione vegetale suggerisce che l'uomo ha la possibilità di dominare gli animali senza ucciderli. Questo fa capire il tipo di "dominio" che l'uomo è chiamato a esercitare sulla terra nei confronti degli altri esseri viventi, così da realizzare veramente *l'immagine* di Dio ed essere, così, a lui somigliante: si tratta di un *dominio nella mitezza*, senza violenza alcuna. Assegnando agli uomini una norma vegetale, Dio cerca di prevenire la violenza,

suggerendo agli uomini di fare della mitezza una regola di comportamento².

Il seguito del racconto mostra che gli uomini preferiscono dare spazio all'animalità che c'è in loro, anziché seguire il Dio mite, in un percorso che porta alla violenza; questa si manifesta in primo luogo nell'omicidio di Abele da parte di Caino (Gen 4,1-16) e poi prosegue fino a giungere a quell'apice di violenza che l'autore sacerdotale segnala iniziando il racconto del diluvio, violenza che motiva l'intervento di Dio (cfr. Gen 6,11-12). Posto davanti alla violenza umana, Dio cerca anzitutto di contenerla, come fa con il segno posto su Caino, così da difenderlo da possibili vendette (Gen 4,15), ma davanti al rafforzarsi della logica di violenza, Dio constata il fallimento della sua parola e decide di dare sfogo alla sua violenza con il diluvio, risparmiando però un uomo giusto e integro, Noè, per assicurarsi la possibilità di ripartire da zero dopo la tabula rasa del diluvio (Gen 6,5-9).

Dio deve qui constatare il fallimento del tentativo di mettere fine alla violenza con la violenza, una scelta che segna la vittoria, piuttosto che la sconfitta, della violenza stessa. Allora Dio imbocca un'ulteriore strada, che consiste anzitutto nel prendere atto della violenza umana come di un dato di fatto. In qualche modo Dio deve riconoscerle uno spazio. È quanto accade dopo il diluvio, con la ripresa della benedizione divina (cf. Gen 9,1). Dio permette agli uomini di uccidere gli animali per cibarsene (Gen 9,2-3), ma stabilisce subito una legge, il divieto del sangue, accompagnato da un avvertimento contro l'effetto boomerang della violenza umana: chi versa il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà versato (Gen 9,4-6). Ciò mira a contenere la violenza, in modo che non comprometta lo sviluppo della vita. Con la nuova benedizione dopo il diluvio, che modifica il disegno originario di Dio, si dà inizio, per così dire, al "mondo reale", frutto di una sorta di compromesso, di equilibrio, sulla condotta della violenza, un mondo dove resta tuttavia intatta la vocazione dell'uomo a vivere a immagine di Dio (Gen 9,6), anche se deve essere realizzata in un contesto più difficile. Comunque, la violenza è dichiarata come tale fin dalle prime parole che annunciano questo nuovo statuto dell'umanità postdiluviana: "Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche" (Gen 9,2).

Dopo aver riconosciuto la realtà della violenza umana e previsto un dispositivo per contenerla, Dio non si arresta e personalmente dichiara di rinunciare alla violenza, deponendo come segno le armi, abbandonando il suo arco sulle nubi del cielo e trasformando quest'arma di aggressione in segno di alleanza (Gen 9,8-17). D'ora in poi l'alleanza sarà lo strumento privilegiato attraverso il quale Dio cercherà di combattere la violenza. E con il tentativo di Babele di una unità in qualche modo violenta, perché nega l'alterità, Dio interviene stabilendo delle distinzioni di lingua e, subito dopo, con la vocazione di Abramo prospetta un cammino di unità che salvaguardi le legittime particolarità degli uomini e dei popoli: il cammino dell'alleanza (cf. Gen 12,1-3).

L'immagine di un Dio mite domina il racconto biblico delle origini: una mitezza che non è debolezza, perché la mitezza è una forza che permette di contenere la

violenza potenziale. Un Dio mite, che deve fare i conti con la violenza degli uomini, se non vuole rinunciare al suo disegno, interagendo con loro. Il Dio biblico non teme di correre questo rischio. Accetta l'umanità reale, nella speranza, compromettendosi così con la violenza dell'umanità, di scoprire insieme ad essa delle vie in grado di trasformare questa energia di morte in forza di vita. Su questo ritorneremo alla fine del discorso.

3. *Violenze di Dio: abbozzo di una tipologia*

Ci soffermiamo ora su alcune rappresentazioni violente di Dio attestate nell'Antico Testamento.

3.1 *Violenza di Dio come espressione della sua giustizia*

Di fronte alla violenza degli uomini, molte pagine bibliche affermano che Dio non rimane indifferente davanti a questo doloroso spettacolo, perché non può rendersi complice di queste atrocità, sotto pena di essere tacciato di ingiustizia. Un modo umano per reagire a ciò che è intollerabile è quello di usare la violenza per porre fine ai comportamenti di coloro che operano il male. Se questa violenza è proporzionata alla gravità dei crimini commessi e accetta di autolimitarsi, non è allora giustificabile?

Nella Bibbia non mancano esempi di questo tipo di violenza praticata da Dio in nome della giustizia. Fin dalle prime pagine della Genesi, all'inizio del racconto del diluvio, Dio decide di mettere ordine, eliminando i malvagi e risparmiando il giusto Noè e la sua famiglia. Allo stesso modo, la violenza perpetrata dagli Egiziani ai figli di Israele, ridotti in schiavitù e oppressi, chiama il giudizio di Dio, perché gli oppressori si rifiutano di ascoltare le sue richieste di liberare Israele. Anche i profeti annunciano che le nazioni, mediante le quali Dio ha punito il suo popolo per le sue infedeltà all'alleanza, subiranno a loro volta il giudizio divino per la loro violenza nei riguardi di Israele (cfr. in Ger 50-51 gli oracoli contro Babilonia, con immagini belliche forti).

La giustizia che spinge il Signore a punire duramente la violenza non si limita ai nemici del suo popolo. Lo stesso Israele ne fa spesso le spese. Significativo è l'inizio del libro di Amos con cui Dio condanna l'ingiustizia dei popoli e la loro violenza: sette oracoli annunciano il castigo dei crimini commessi dai popoli vicini a Israele; quando la lista sembra conclusa, un ottavo oracolo (più lungo degli altri) annuncia il castigo di Giuda e Israele per le violenze e le ingiustizie contro i deboli e i poveri. Allo stesso modo, anche i re Davide e Acab non sfuggiranno al rigore della punizione divina, dopo essere ricorsi alla violenza abusando del loro potere, Davide contro Uria e Acab contro Nabot.

Una questione importante circa la violenza di Dio legata ad una esigenza di giustizia, è quella della cosiddetta "vendetta" di Dio. Nella nostra mentalità "vendicare" è infliggere a una persona un danno come compensazione di un torto subito o fatto subire ad un'altra persona. La natura di questo atto dipende dalla maggiore o minore equivalenza fra il torto subito e il danno arrecato e dalla presenza o meno di un controllo normativo esercitato dalla società. Nel significato corrente non si tratta tanto di "vendicare" quanto di "vendicarsi", ai margini di un ordine legale, al di

fuori di procedure giudiziarie e quindi in modo arbitrario. La Bibbia ebraica conosce questo tipo di vendetta, ma lo considera un atto negativo e riprovevole (cfr. Ez 25,12.15; Lev 19,18: “non ti vendicare e non serbare rancore contro i figli del tuo popolo”). Normalmente nella Bibbia la “vendetta” (radice *nqm*) viene esercitata in un quadro legale e mira a ripristinare la giustizia (Es 21,20). Quando si tratta di Dio, il significato è spesso questo: “vendicare” o “trarre vendetta” nel senso di ristabilire una condizione di giustizia in presenza di un torto fatto a Dio stesso (Lev 26,25), a suoi servitori (Dt 32,43), a Israele (Ger 50,15) e ai suoi poveri (Is 35,4). Ad esempio, Davide preferisce lasciare a Dio il compito di vendicarlo nei confronti di Saul, per evitare di commettere una ingiustizia (1 Sam 24,13). Dio non desidera la vendetta nel senso moderno del termine, ma la giustizia; in fondo, affidare a Dio questo atto e lasciargliene il monopolio è un modo per prevenire l’escalation della violenza.

In questo senso vanno intesi gli appelli dei salmisti, che implorano Dio di vendicarli. Chi prega in questo modo rinuncia per ciò stesso a vendicarsi da sé, per lasciare a Dio il ristabilimento della giustizia (su questo ci si soffermerà più avanti).

Altri testi biblici cercano di minimizzare il ruolo di Dio nella violenza che comporta l’esercizio della giustizia. In alcuni racconti Dio interviene soprattutto per far sì che il violento si autodistrugga, sia vittima della sua stessa violenza. Un esempio significativo è fornito dall’episodio di Gedeone e della sua vittoria sui madianiti, i quali muoiono ognuno ucciso dal suo proprio compagno nella confusione dell’accampamento (Gdc 7,19-22). Allo stesso modo, i nemici di Giosafat si sterminano a vicenda, quando Dio risponde alla preghiera di Israele seminando la discordia fra di loro (2 Cro 20,21-24).

In altri testi, è la natura che, rispondendo al suo Creatore, si rivolta contro i violenti, come in occasione del diluvio. È il modello che si ritrova nelle piaghe d’Egitto e nel racconto della traversata del mare in Es 14, dove il vento e il mare si uniscono per inghiottire il faraone e il suo esercito. Questo modello ritorna in alcuni testi profetici, che descrivono il castigo della parte infedele di Israele (Am 7,1-6; Gl 1,1-2). Anche il libro della Sapienza riprende questo modello, e giunge ad affermare che gli ingiusti sono puniti proprio da ciò in cui hanno peccato (Sap 11,16) e sono annientati dal male che hanno commesso (Sap 17,21).

3.2 *Violenza di Dio e salvezza dei poveri*

Un altro ambito in cui si esercita una violenza di Dio riguarda gli interventi in difesa dei poveri e dei piccoli, quando la loro vita è minacciata. Il Signore è un Dio che salva e, in molti testi biblici, non rinuncia a ricorrere a mezzi radicali, quando si tratta di liberare persone oppresse dalla violenza dei potenti. La grande epopea dell’uscita dall’Egitto costituisce in qualche modo il testo archetipo di questa tematica.

Di fronte all’azione sempre più oppressiva e violenta del faraone in relazione al gruppo degli Israeliti che viene considerato come una minaccia per l’Egitto, la volontà di Dio di salvare il suo popolo, il “suo figlio primogenito” (Es 4,22), si concretizza in potenti interventi: è la serie

delle dieci piaghe d’Egitto. In realtà, il racconto insiste non tanto sulle azioni violente di Dio quanto piuttosto sulle sue parole, mostrando così che il Signore non vuole tanto distruggere l’Egitto, quanto piuttosto liberare il suo popolo. Ripetutamente il Signore invita il faraone a riconoscerlo come Signore del popolo di Israele e a lasciar partire il suo popolo perché possa servirlo nel deserto. La violenza che si abbatte sull’Egitto è, in negativo, il segno della determinazione con cui il Signore vuole che i figli di Israele diventino un popolo libero e per poter fare con esso alleanza.

Lo scandalo che il lettore può provare circa la morte dei primogeniti non deve far dimenticare che responsabile di questo massacro annunciato e diventato inevitabile è anche l’ostinazione ad oltranza del faraone, il quale rifiuta di lasciar partire Israele, senza rendersi conto che tale atteggiamento lo condurrà alla sua rovina e causerà sofferenze anche a innocenti, come i primogeniti della decima piaga. D’altronde, neppure questo colpo fatale lo farà desistere dalla sua ostinazione, decidendo di inseguire Israele che sta uscendo dall’Egitto.

Riguardo al racconto dell’esodo, spesso fa problema la questione dell’indurimento del cuore del faraone, un motivo che ricorre lungo tutto il racconto delle piaghe e anche nella traversata del mare. Se a volte, soprattutto all’inizio del racconto, è il faraone a rendere indurito il proprio cuore, con l’avanzare del racconto è Dio stesso a indurire il cuore del faraone. Come spiegare ciò? Di fronte all’atteggiamento insistente del faraone che liberamente continua a indurire il suo cuore, Dio, da parte sua, persevera nella sua volontà di chiedere al faraone di liberare il suo popolo. Ma, date le disposizioni negative del faraone, le ripetute rivendicazioni di Dio contribuiscono a confermare il faraone nella sua decisione. È la decisa volontà di Dio di liberare gli oppressi a rafforzare il cuore, la decisione negativa del faraone: più Dio insiste, più il faraone si ostina. Perciò, mediante una scorciatoia, il narratore può affermare che è Dio a rendere duro il cuore del faraone, mentre, resistendogli, lo costringe a gettare la maschera, a mostrare ciò che è veramente e, alla fine, a vedere l’esito della sua volontà di potenza: la morte sua e quella dei suoi. Dopo il faraone, Dio combatterà contro molti altri oppressori di Israele nel lungo racconto biblico fino ai libri delle Cronache e quelli dei Maccabei. Il testo biblico racconta molti interventi di Dio per continuare la storia di alleanza con Israele, sempre con la speranza di distogliere le nazioni da ciò che le sprofonda nella violenza. Sono quelle che l’Antico Testamento chiama di per sé non “guerre sante”, ma “guerre del Signore”, nelle quali Dio combatte per salvare il suo popolo da nemici che lo opprimono, con interventi che mirano non a prolungare la guerra, ma piuttosto a cercare di porvi fine. Nello stesso senso, i profeti e i salmi si ricollegano a questi racconti per mostrare tutta la forza che il Signore è disposto ad usare quando si tratta di strappare i poveri dagli artigli dei potenti che li opprimono (1 Sam 2,8-10; Sal 3,2-7; Am 8,4-10). In questo caso la violenza di Dio dimostra chiaramente che egli non accetta di lasciare le cose così come stanno, ma soccorre le vittime delle violenze degli uomini.

Anche in questo caso, il testo biblico attesta come Dio mostra la sua giustizia prendendosi con il suo popolo - spesso consegnandolo nelle mani dei nemici - quando quest'ultimo si abbandona all'idolatria, all'ingiustizia e alla violenza. Il libro dei Giudici mostra ripetutamente che, intestardendosi nel rifiuto di ascoltare un Dio disposto ad assicurargli libertà e pace, Israele si attira la propria rovina: infatti, Dio, per mostrargli il suo peccato, lo consegna in mano ai nemici. Molti testi profetici vanno nella stessa direzione, annunciando il castigo che Dio infliggerà al suo popolo: per i suoi crimini, dovrà subire la violenza delle nazioni (Is 5,8-30; Ger 4,5-5,19).

[continua]

*Testo rivisto dall'Autore della conferenza tenuta presso la Scuola Biblica diocesana a Venezia l'8 gennaio 2019. L'Autore è stato docente presso lo Studio Teologico Cappuccini "Laurentianum" - Venezia.

¹P. BEAUCHAMP, «La violenza nella Bibbia», in Id., *Testamento biblico*, Magnano 2007, 141.

²Sulla tematica di Gen 1,29-30, cf. la prospettiva espressa da P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29ss», in Id., *Pages exégétiques*, Paris 2005, 105-144 (originale in *La création dans l'Orient Ancien*, Paris 1987, 139-182); cf. anche dello stesso autore *La legge del decalogo e l'immagine di Dio*, in Id., *La legge di Dio*, Casale Monferrato 2000, 57-71. Sulla stessa linea interpretativa si pone A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, Bologna 2004, 23-34; Id., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Bologna 2005, 25-38; Id., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, Bologna 2008, 13-34.



LETTORI IN DIALOGO

Spettabile Redazione,
quale vecchio ammiratore di don Pattaro, essendo ora giunto all'età di 95 anni, ho pensato di inviarvi un mio personale ricordo di una sua raffinata esegesi orale di un passo del Vangelo di Matteo (1,19): "Joseph autem vir ejus cum esset justus, et nollet eam traducere, voluit occulte dimittere eam". *Come mai Giuseppe essendo "giusto" voleva occultamente allontanare Maria sua promessa sposa?* (nella primissima pittura sacra fino a Giotto, Giuseppe è rappresentato come vedovo con una fila di figli al suo seguito).

Di fronte alla rivelazione da parte della promessa sposa dell'evento soprannaturale, cosiddetto dell'annunciazione, Giuseppe essendo appunto "uomo giusto" valuta la sua qualità di uomo come indegno di essere coinvolto in un avvenimento transumano. Conoscendo inoltre quali avrebbero potuto essere le conseguenze pratiche e legali della Legge di Mosè sulle gravidanze extra matrimonio,

pensa di restare estraneo alla vicenda tanto in relazione alla propria indegnità quanto al fatto che la sua promessa sposa - presa da Dio e quindi oggetto di assoluto rispetto se non di venerazione - non avrebbe più potuto essere sua moglie ma avrebbe sicuramente ottenuto una protezione celeste.

Giuseppe era appunto "giusto" nel valutare se stesso e nel farsi piccolo. Alle sue esitazioni sopravvenne la rivelazione che egli doveva restare parte ed essere lui il protettore della promessa sposa e colui che avrebbe imposto il nome al figlio e lo avrebbe inserito nella discendenza legale da Davide e che di ciò non doveva temere.

Non so se mi sono espresso in termini adeguati ma ho voluto ricordare questo episodio che esula dagli insegnamenti di don Pattaro in materia di matrimonio ed ecumenismo. Con i migliori auguri.

Genova, 4 gennaio 2019.

Giuseppe Ricaldone

**Le predicazioni pronunciate
dal Vescovo David Hamid e dal Patriarca Francesco Moraglia
durante l'incontro ecumenico tenutosi nella Basilica di San Marco
il 25 gennaio scorso nell'ambito
della Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani
saranno pubblicate nel prossimo numero.**



PROPOSTE DI LETTURA

JOSEPH RATZINGER, *Per una teologia del matrimonio*, Marcianum Press, Venezia 2018, pp. 74.

Questo scritto di Joseph Ratzinger presenta più di un motivo di interesse.

Innanzitutto è probabilmente l'unico testo da lui esplicitamente dedicato al sacramento del matrimonio: un fatto riconosciuto come inconsueto dall'autore stesso il quale confessa che "di fronte al problema di una corretta comprensione della realtà del matrimonio il teologo sistematico non può che sentirsi sotto molti aspetti come un dilettante senza speranza" (p. 11).

In secondo luogo, il testo riproduce un contributo letto il 27 marzo 1968 a Heilsbronn durante il convegno del gruppo ecumenico di lavoro fra teologi luterani e cattolici presieduto dal cardinale Jaeger e dal vescovo Stahlin; al convegno, dedicato alla questione del matrimonio, furono relatori per parte cattolica Rudolf Schnackenburg e Joseph Ratzinger e per parte evangelica Heinrich Greeven e Heinz-Dietrich Wendland. Gli interventi pronunciati durante tale convegno furono raccolti in un volume che riportava il titolo del convegno stesso: "Teologia del matrimonio" (*Theologie der Ehe. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen*, Pustet - Vandenhoeck & Ruprecht, Regensburg - Göttingen 1969). Si tratta quindi di un convegno esplicitamente ed intenzionalmente ecumenico, che rappresenta una tappa importante nel cammino dei rapporti fra la Chiesa cattolica e quella luterana in Germania.

Inoltre, questo intervento di Ratzinger era stato tradotto in molte lingue ma mai prima d'ora in italiano (al momento non è nemmeno compreso nell'*Opera Omnia* in corso di pubblicazione presso la Libreria Editrice Vaticana).

Infine, il testo, sebbene siano trascorsi ormai cinquant'anni, presenta notevoli elementi di attualità, sia sul piano dogmatico sia sul piano etico, anche in relazione al dibattito ancora in corso sulla sacramentalità del matrimonio e sulla legge naturale, tanto nell'ambito ecumenico quanto, se non forse ancora di più, all'interno della teologia cattolica.

Ratzinger articola il proprio contributo in quattro "tesi". La prima riguarda il fatto che la teologia cattolica considera il matrimonio un sacramento. A questo proposito, egli ritiene oramai poco convincente la concezione tradizionale che si basa sulla "elevazione", in atto nel sacramento, del dato creaturale dell'amore coniugale al rango di realtà soprannaturale; egli invece ritiene necessario attenersi più strettamente al Nuovo Testamento, sulla base del quale si può ricavare che "il matrimonio come centro dell'ordine della creazione è allo stesso tempo il centro del processo di realizzazione dell'unità di creazione e Alleanza" (p. 18). Da una parte, quindi, occorre abbandonare ogni separazione fra ordine della creazione e ordine della redenzione, dall'altra si tratta di riconoscere che "il matrimonio è segno dell'Alleanza precisamente perché non è qualcosa

di direttamente sacrale [...]; la sua mondanità è la sua non mondanità, è la forma in cui si rappresenta l'Alleanza peculiare di Dio con Israele" (p. 19). Ne deriva, perciò, una visione molto meno "meccanica" del sacramento, nel quale la grazia non discende "dal di fuori" della realtà della coppia uomo/donna e del loro amore. Già questa è una prospettiva straordinariamente interessante, visto che il dibattito sulla sacramentalità del matrimonio ancora oggi non ha del tutto superato, nemmeno in area cattolica, questo snodo problematico.

Sul piano etico, poi, ciò significa che "non si dovrà cercare di ricavare l'ethos del matrimonio da profane considerazioni utilitaristiche o dalla 'Legge', piuttosto esso deriverà dall'ethos stesso dell'Alleanza, compreso a partire dal mistero dell'Alleanza tra Cristo e la Chiesa e in esso fondato" (p. 20).

La seconda tesi riguarda l'etica matrimoniale cristiana. Ratzinger afferma che essa "deve svilupparsi a partire dal nucleo dell'idea di sacramento, cioè del rapporto reciproco fra creazione e Alleanza" (p. 27), anziché da riferimenti alla natura. Questo significa abbandonare la tradizionale visione cattolica secondo la quale morale è ciò che è naturale. La prospettiva che l'Autore delinea è dunque assai innovativa (soprattutto se si tiene conto del momento in cui è stata presentata: pochi mesi dopo la pubblicazione dei risultati della Commissione istituita ad hoc da Paolo VI e pochi mesi prima della sua enciclica *Humanae vitae*) (cfr. pp. 8-9). Il culmine mi sembra l'affermazione che "la sessualità non è eticamente apprezzabile quando avviene 'secondo natura', bensì quando viene vissuta responsabilmente nei confronti del prossimo, della comunità umana del futuro" (p. 34). Interessante anche notare come in questo scritto Ratzinger anticipi quanto poi affermerà da papa nell'enciclica *Caritas in veritate*, a proposito della necessità di integrare nella visione cristiana eros e agape (cfr. pp. 35-38).

La terza tesi viene formulata in questo modo: "il matrimonio è contemporaneamente una realtà personale, sociale e religiosa" (p. 39). Ciò significa che il matrimonio non è costituito esclusivamente dall'amore personale, e non è possibile spiegare solo a partire da esso il matrimonio o magari le sue fondamentali caratteristiche cristiane (cioè l'unità e l'indissolubilità), perché ciò che costituisce il matrimonio è invece il "sì" che i coniugi si scambiano "come realtà ricevuta e ordinata dalla comunità" (pp. 43-44). Non ci può essere dunque un matrimonio cristiano che non abbia una dimensione sociale, che non sia legato a una comunità non soltanto come contesto in cui avviene, ma anche come luogo nel quale esso riceve la pienezza del suo significato. Da ciò deriva, secondo Ratzinger, un rapporto stretto di implicazione reciproca fra dimensione personale e dimensione giuridica, perché l'amore personale da solo non è il fondamento del matrimonio né delle sue norme. Infine, sul piano etico, da questa prospettiva deriva anche la necessità di ripensare la dottrina dei fini, dei beni e delle caratteristiche essenziali del matrimonio. In questo

campo colpisce l'opinione del Ratzinger di allora sulla questione del divorzio. Egli afferma che "la pastorale [...] deve lasciarsi determinare più fortemente dai limiti di ogni giustizia e dalla realtà del perdono; essa non può considerare in modo unilaterale l'uomo macchiatosi di questa colpa peggiore rispetto a chi è caduto nelle altre forme di peccato [...] e deve] lasciare aperta la comunità dei fedeli anche a coloro che non sono stati in grado di mantenere il segno dell'Alleanza nella pienezza della sua pretesa" (p. 52). Non si può non rimanere stupiti di fronte a questa straordinaria anticipazione del messaggio contenuto nell'esortazione *Amoris laetitia* che papa Francesco ha promulgato quasi cinquant'anni dopo.

Marco Da Ponte

SIMONE MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2018, pp. 240.

Simone Morandini (vicepresidente dell'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" di Venezia) propone questo manuale di teologia dell'ecumenismo, nato sia dalla sua esperienza di docente sia dalla sua pluriennale partecipazione ai lavori del Segretariato Attività Ecumeniche.

Il libro si articola come un itinerario che prende in considerazione sia lo sviluppo storico del movimento ecumenico nelle sue diverse articolazioni, sia gli elementi teologici che lo contraddistinguono, giungendo a tratteggiare gli aspetti incoraggianti e quelli critici dell'attuale stagione, riservando un ampio spazio a delineare alcuni tratti del futuro dell'ecumenismo.

Destinato com'è principalmente agli studenti, il libro fornisce un quadro molto ordinato e didatticamente proficuo, anche in virtù di uno stile comunicativo efficace, e propone a conclusione di ognuno dei 10 capitoli in cui è suddiviso una bibliografia ragionata, che permette non soltanto di riconoscere le fonti principali alle quali Morandini ha attinto (per esempio, ritornano spesso citazioni di Luigi Sartori) ma anche di accedere a testi e documenti originali (importante e utile il riferimento al copioso materiale disponibile in rete).

La prospettiva nella quale l'Autore si muove è già di per sé una tesi importante, perché, in accordo con *Unitatis redintegratio*, afferma che "il movimento ecumenico è un vero segno dei tempi" (p. 235), da assumere quindi con tutto il suo spessore teologico.

Morandini ha certamente un merito: quello di rendere conto dei più recenti documenti e materiali, fra i quali spiccano i numerosi gesti e parole con i quali papa Francesco sta dando impulso all'ecumenismo nella Chiesa cattolica. L'importanza di questi riferimenti al magistero di papa Francesco non è però solo un merito per così dire "documentario", per fornire una visione quanto più aggiornata possibile: essi hanno anche lo scopo di mettere in luce una realtà che all'Autore sta particolarmente a cuore, ossia che la Chiesa cattolica dopo il Vaticano II si è incamminata ormai irreversibilmente verso una sensibilità e un'attitudine ecumenica in tutta la sua vita e nella sua autocoscienza. Per la Chiesa cattolica, come emerge dalle encicliche *Orientalium lumen* e *Ut unum sint* di Giovanni

Paolo II e poi dai discorsi e dagli incontri ecumenici a tutto campo di papa Francesco, l'ecumenismo non è un aspetto della propria vita pastorale, ma è diventato un orientamento complessivo che la coinvolge completamente. Ne sono segni eloquenti lo spazio crescente dato al concetto di dialogo e l'insistenza dell'attuale papa sulla dimensione della sinodalità nella Chiesa, a tutti i livelli: due concetti che fanno parte del bagaglio teorico più tipico dell'ecumenismo.

Morandini, peraltro, non nasconde che al presente il cammino sia ancora disseminato di difficoltà e di incomprensioni (una fra tutte: la questione dell'eucaristia) che, pur smussate dal procedere forse lento ma autentico dei dialoghi bi- e multilaterali, rendono ancora lontano il traguardo dell'unità, ma insiste nel notare che vi sono anche molti segni del fatto che le Chiese stiano camminando insieme.

La questione principale è che "non si tratta di abbandonare la ricerca dell'unità visibile, ma di comprendere che essa non significa in alcun modo uniformità. Lo stesso cammino ecumenico ha mostrato che non tutte le differenze hanno una portata divisiva" (p. 176). In questa direzione, Morandini valorizza l'immagine del poliedro, frequentemente proposta da papa Francesco per illustrare con un'analogia la possibile unità delle Chiese.

Sia permessa ora una piccola nota critica. Stupisce l'esiguità dello spazio dedicato a papa Benedetto XVI, di fatto una pagina (pp. 110-111); è vero che il suo pontificato non ha goduto di particolare favore da parte dell'ambiente ecumenico, ma, passati ormai diversi anni, forse si potrebbe tentare un approccio un po' più articolato, senza trascurare che anche Benedetto XVI si è reso protagonista di alcuni gesti ecumenici di non poco conto (p.es. la dichiarazione comune con il patriarca Bartolomeo I in occasione del viaggio apostolico in Turchia nel 2006 o la partecipazione alla celebrazione ecumenica a Erfurt durante il viaggio in Germania nel 2011).

Marco Da Ponte

ROSINO GIBELLINI, *Meditazione sulle realtà ultime* (meditazioni 240), Queriniana, Brescia 2018, pp. 69.

Da tempo l'escatologia non gode più di un grande interesse da parte dei teologi, tanto meno da parte dei fedeli: ognuno ne può trovare esempi nelle omelie che vengono tenute durante i funerali. L'annuncio di ciò che il Cristianesimo crede riguardo alla morte e a ciò che attende l'essere umano dopo di essa non sembra avere spazio nella vita delle comunità cristiane, benché la drammaticità dell'esistenza continui a porre i suoi interrogativi lancinanti.

Rosino Gibellini è uomo di profonda cultura teologica (a lui si deve l'insostituibile opera di direzione editoriale della Queriniana, che trova nella collana "Biblioteca di teologia contemporanea" il fiore all'occhiello, soprattutto per avere reso disponibili in pregevoli traduzioni italiane le opere dei più importanti teologi cattolici e non del Novecento) e con questo libretto ci propone una breve ma precisa puntualizzazione sulle "realtà ultime", i temi centrali dell'escatologia.

Delle diverse posizioni assunte dai teologi contemporanei in merito a questi temi, egli prende in considerazione principalmente quelle di Greshake e di Ratzinger e, misurandosi con queste, propone delle brevi sintesi, segnalando anche alcuni fraintendimenti della dottrina cristiana comunemente diffusi.

Le dimensioni del libro non permettono certo di sviluppare con ampiezza le analisi, ma sono sufficienti per una riflessione profonda e mai banale. Queste pagine possono rappresentare quindi un punto di partenza per chi volesse ampliare le proprie letture al riguardo: le opere indicate nelle citazioni possono fornire materiale per una ricerca più esigente. Il termine “meditazioni” presente nel titolo non tragga in inganno: non si tratta di un libro di “spiritualità”, ma di teologia; il codice linguistico, quindi, è specifico. Ma anche dalla teologia, quando è autentica, possono (e dovrebbero...) scaturire suggestioni per arricchire la propria vita spirituale.

Marco Da Ponte

FRANCESCO PESCE, *Due nessuno centomila. Genere, gender e differenza sessuale*, EDB, Bologna 2017, pp. 72.

Chi fra i nostri lettori condivide la scelta fatta dal Centro Pattaro di praticare quella che don Bruno Bertoli aveva denominato “alta divulgazione”, potrà trovarsi in sintonia con l’approccio che don Francesco Pesce (direttore del Centro per la Famiglia della diocesi di Treviso e molto attivo nella realizzazione di percorsi di formazione per fidanzati e sposi) propone al tema - quanto mai “scottante” da qualche tempo - del “gender”.

Tutti hanno certamente negli occhi e nelle orecchie le polemiche che periodicamente esplodono sulla questione del genere: “genitore 1 e genitore 2”, bambini che hanno due mamme, ecc. Purtroppo, finora non sono stati profusi

molti sforzi per mettere in chiaro di che cosa effettivamente si tratti e le polemiche sembrano scaturire più da scelte ideologiche contrapposte che non da solide argomentazioni. Oppure, il dibattito si sposta (o si arrocca) facilmente sulle questioni puramente teoriche, discettando con saccenteria di dottrine filosofiche o scientifiche astratte.

Pesce, al contrario, accetta l’onere dell’impresa - quasi disperata - di “spiegare” le posizioni in campo in modo semplice e chiaro, senza scivolare in banalizzazioni, ma rispettando la complessità dei diversi piani in cui si articola la questione, seguendo una linea metodologica che dovrebbe essere ovvia ed invece è merce rara: conoscere e comprendere prima di giudicare.

Il suo intento è chiaramente educativo, in quanto prima di tutto riconosce che il terreno in cui la questione si pone è esattamente quello dell’educazione degli adolescenti (maschi e femmine) alla comprensione della sessualità e all’apertura all’amore.

In questa chiave, egli insiste che è necessario evitare di scaricare sui ragazzi i fraintendimenti e le incertezze culturali degli adulti: spesso, infatti, sono gli adulti i primi ad avere le idee poco chiare non soltanto riguardo alla sessualità ma anche rispetto a quali siano gli elementi strutturanti della propria identità di uomo e di donna.

Alcune ripetizioni qua e là rivelano che il libro nasce dai materiali elaborati per incontri e seminari con giovani, fidanzati e genitori; ma questo, anziché un limite, può risultare invece il pregio di questo agile libro, che si lascia leggere anche da chi non ha competenze psicologiche o filosofiche, perché propone con semplicità spunti pertinenti per una riflessione critica (o auto-critica) a tutti coloro che a diverso titolo si pongono degli interrogativi al riguardo. La bibliografia posta in appendice, poi, può guidare il lettore ad approfondimenti in diverse direzioni.

Marco Da Ponte

A TUTTI I NOSTRI LETTORI

**Dal 2018 la rivista viene inviata
in questa forma cartacea a chi ha sottoscritto un abbonamento.**

Le quote di abbonamento per l’anno 2019 rimangono invariate:

Ordinario Euro 20,00

Sostenitore Euro 50,00

Benefattore Euro 100,00

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXXII, n. 1 Gennaio-Marzo 2019 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

DALLA BIBBIA DI LUTERO
ALLA TRADUZIONE INTERCONFESSIONALE
IN LINGUA CORRENTE

Eric Noffke

IL FONDACO DEI TEDESCHI:
LA SEDE DELLA PRIMA E PIÙ ANTICA
COMUNITÀ LUTERANA IN ITALIA

Alessandra Cecchetto



_____ pag. 6

TAMAR. UNA VEDOVA DISCUTIBILE?
UNA DONNA CHE LOTTA PER I SUOI DIRITTI

Pastora Mirella Manocchio

IL “VOLTO VIOLENTO” DI DIO
NELL’ANTICO TESTAMENTO
p. Angelo Borghino OFM Cap.



_____ pag. 11

LETTORI IN DIALOGO
Giuseppe Ricaldone



_____ pag. 13

PROPOSTE DI LETTURA
Marco Da Ponte

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

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:

Centro di studi teologici “Germano Pattaro”, S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 12 marzo 2019.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
“Germano Pattaro”
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi,
Bianca Maria Tagliapietra*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
E-mail: segreteria@centropattaro.it
www.centropattaro.it

Impaginazione & stampa:
D'ESTE Grafica & Stampa
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 528.56.67
Fax 041 244.77.38
E-mail: info@grafichedeste.it