

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XX - n. 4 - Ottobre-Dicembre 2007 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

VITA DEL CENTRO



OMELIA PER IL XXI ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

† mons. Giuseppe Visentin

Pubblichiamo l'omelia pronunciata da mons. Giuseppe Visentin (già direttore dell'Ufficio per l'Ecumenismo e il dialogo) durante la celebrazione eucaristica in memoria di don Germano Pattaro da lui presieduta il 27 settembre 2007 solo un mese e mezzo prima della sua improvvisa dipartita da noi. La liturgia della Parola (memoria di san Vincenzo de' Paoli) prevedeva una lettura dalla 1ª lettera ai Corinzi (1,26-31) e una dal vangelo secondo Matteo (25,26-40).

La notizia mi colse quel sabato 27 settembre di ventuno anni fa mentre affidavo ad un padre salesiano la cura pastorale della parrocchia di San Girolamo. Don Germano era passato alla Casa del Padre tenendo stretta in mano simbolicamente la pietruzza bianca di cui parla l'Apocalisse, nella quale era scritto un nome nuovo che nessuno poteva conoscere all'infuori di chi la riceve. Aveva vissuto i suoi 61 anni di vita in maniera molto intensa tra studio, preghiera, conferenze, pubblicazione di libri, ministero sacerdotale.

Fu il teologo che, come a quel tempo il card. Martini, stabilì un rapporto con i non credenti trattando il tema dell'ateismo; fu il teologo del matrimonio e della famiglia collaborando con l'Azione Cattolica in campo nazionale, mantenendo un contatto diretto con gruppi di sposi. Impossibile contare le conferenze, gli interventi scritti su varie riviste, oltre alle lezioni di Ecumenismo nel Seminario patriarcale. L'ecumenismo, la passione per l'unità dei cristiani fu certamente l'elemento qualificante della persona e dell'attività di don Germano, il teologo dell'ecumenismo, specialmente per la sua consulenza prestata al SAE.

Non era uomo che cercasse la pubblicità o il consenso, anzi godeva di parlare alla gente semplice dalla cattedra della celebrazione eucaristica domenicale per il piccolo gregge della chiesa della Scuola Dalmata di San Giorgio a Castello.

Ma non è questa la sede per presentare la vita e la personalità di don Germano: altri l'hanno fatto nei luoghi appropriati e con maggior competenza.

Risento il pensiero espresso dal Patriarca Cè al funerale immaginando che don Germano gli dicesse: non fermarti a parlare di me, tu annuncia il Vangelo.

Cogliamo allora il messaggio che ci viene dalle letture della liturgia odierna in memoria di san Vincenzo de' Paoli.

La prima lettura è tratta dalla Iª lettera ai Corinzi, a questa comunità tanto amata da Paolo, che però gli ha creato tanti problemi, il primo riguardante le divisioni che si manifestavano in essa. Riguardo a queste Paolo pone già a quel tempo i principi dell'ecumenismo: guardate a Cristo, unico principio di unità.

Cristo crocifisso: è questo l'oggetto della predicazione di Paolo. Da qui prende l'avvio il contrasto con la sapienza dei sapienti secondo la carne. Paolo si rivolge ai cristiani che vivono a contatto con il mondo di intellettuali che caratterizzava la cultura greca del tempo.

In questo contesto la comunità cristiana di Corinto è chiamata a testimoniare la propria fede in Cristo crocifisso: una comunità fatta di persone umili, modeste, deboli, in netto contrasto con i sapienti del tempo, a confronto dei quali essi erano stolti, addirittura ignobili, disprezzati.

Stiamo ricordando una persona intellettualmente al di sopra della norma, aperto a tutto il sapere profano, dalla filosofia alla matematica, alla medicina: un sapere che, usando le parole di Paolo, dovremmo chiamare secondo la carne, ma vissuto in modo sapienziale, calibrato sulla sensibilità dei piccoli.

Don Germano si trovava a suo agio negli incontri internazionali, in cui teneva delle conferenze, e con la

stessa naturalezza, semplicità di espressioni, si rivolgeva al piccolo gregge di San Giorgio che partecipava alla liturgia domenicale.

Ma c'è un elemento nella personalità di don Germano, il sapere della croce sul quale viene calibrata ogni altra sapienza, al punto da poter dire: non conosco altro che Cristo e questi crocifisso.

La sua conoscenza di Cristo crocifisso era fatta dell'esperienza della croce che ha segnato tutta la sua vita fino agli ultimi giorni, quando contemplava il crocifisso dal suo letto di dolore.

Tutta la sua attività di teologo è stata segnata dalla teologia della croce e questo lo rendeva anche sempre più semplice nelle sue lezioni e nei suoi scritti, specialmente negli ultimi tempi.

Il testo evangelico, proclamato oggi, ci porta a considerare il giudizio universale alla fine dei tempi.

Sarà il momento della verità, in cui saremo interpellati sulle cose essenziali della vita, il nostro rapporto con i fratelli. Il giudizio riguarderà tutti gli uomini, cristiani e non cristiani, credenti e non credenti; anzi sarà più interessante per questi ultimi, che avranno la dolce sorpresa di ricevere un premio non previsto, dato da una persona sconosciuta. Ma non ha importanza sapere o non sapere chi è il Signore, né che il povero, il malato, il forestiero vengono identificati con Lui. L'importante è aver concretamente aiutato queste persone.

È strano che in quel momento non saremo esaminati in prima istanza sul nostro rapporto con Dio, ma con gli

uomini. Dio non si vede, gli uomini si vedono: se non amiamo i fratelli che si vedono, come possiamo amare Dio che non si vede? Da Dio possiamo solo essere amati: amare è accogliere il suo amore e riversarlo su chi ci sta attorno.

Per questo il Signore alle pecorelle fedeli che avranno assistito i fratelli nel bisogno, dirà con espressione inequivocabile: tutto quello che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me; ricevete in eredità il regno preparato per voi.

C'è un aspetto non evidenziato nella figura di don Germano: la sua attenzione per i poveri che aiutava con amore, per i malati con cui condivideva l'esperienza. Sono i poveri che aiutano i poveri, i malati che aiutano i malati.

L'esperienza personale di don Germano l'ha portato a questa sensibilità: ha vissuto negli anni giovanili in una famiglia e in un ambiente sociale povero, specialmente negli anni della guerra.

Fu particolarmente nelle sue lunghe degenze in sanatorio che egli fu a contatto con i malati che incoraggiava: poveri e malati erano fratelli, portavano in sé l'immagine di Cristo sofferente.

“Vieni benedetto del Padre mio, ricevi in eredità il Regno”.

Così amiamo pensare don Germano, innamorato di Cristo crocifisso, di cui ha parlato così bene e di cui fu fedele discepolo.

DON GERMANO PATTARO UN PROFETA DELLA PASTORALE FAMILIARE

Sergio Nicolli

Il 25 settembre scorso, presso il Centro Pattaro, il volume di don Germano Pattaro La Parola di Dio sul matrimonio (In dialogo Coop. culturale, Milano 2007) è stato presentato da mons. Sergio Nicolli, Direttore dell'Ufficio per la Pastorale della Famiglia della CEI. Pubblichiamo il testo dell'intervento, rivisto dall'Autore.

Ho letto con molta attenzione il libro *La Parola di Dio sul matrimonio*, che la Cooperativa “In dialogo” di Milano ha pensato opportunamente di pubblicare a poco più di vent'anni dalla sua “partenza”. L'ho letto con grande interesse trovandovi la radice - a distanza di oltre trent'anni - di molte intuizioni che i vescovi italiani hanno profuso in tanti documenti a partire da *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* (1975) e poi, in modo più organico, nel *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia* (1993). Vi ho trovato la radice di quella visione del matrimonio cristiano, radicalmente nuova rispetto a un passato anche recente, che è entrata a piene mani nel nuovo Rito del Matrimonio, pubblicato dalla Conferenza Episcopale Italiana tre anni fa.

Appunto alla luce della attuale visione teologica e pastorale del Matrimonio - espressa nel Direttorio e nel nuovo Rito - cercherò di cogliere nei testi di don Germano la “profezia”, cioè le intuizioni che, come sottolineano Dino e Marisa Biancardi nella Presenta-

zione del testo, hanno segnato il “clima ecclesiale che don Germano ha contribuito sensibilmente a maturare e a far evolvere” (p. 8).

Una relazione umana e spirituale profonda con gli sposi

La radice umana della “profezia” di don Pattaro sta anzitutto nella frequentazione degli sposi in un tempo in cui, ad eccezione dell'esperienza isolata di qualche movimento, la condizione degli sposi sembrava così distante da quella del prete da non esservi alcuna possibilità di scambio “alla pari”.

Erano gli anni in cui nascevano i primi “gruppi sposi” come “luoghi dove gli sposi mettono a disposizione gli uni degli altri l'esperienza coniugale vissuta nella fede, così come essa è qualificata dal Sacramento del Matrimonio” (p. 132). Don Germano tiene a precisare, di fronte alla prassi diffusa di quel tempo, che questi gruppi non devono essere “luoghi di psicologia da dilettanti” e che “il motivo dell'incontro non è né l'amicizia né la confidenza”, ma la fede nell'unico Signore; che il gruppo

non deve essere il luogo dove si incontra l'élite degli sposi che si ritengono perfetti e pensano di avere qualche cosa da insegnare agli altri, ma il luogo nel quale le diverse storie coniugali e familiari, anche segnate dalla fragilità e dalla povertà, possono incontrare il Signore che le fa divenire "storie di salvezza".

Ancora. Don Germano è convinto che il gruppo corre continuamente il rischio di chiudersi nell'illusione di una chiesa di élite, e perciò ribadisce che "il gruppo non può né deve separare nessuno da nessuno... Ogni coppia va al gruppo per emigrare continuamente nell'ambiente e nella comunità dove essa vive" (p. 134). Anche sul *ruolo del sacerdote* Pattaro esprime una convinzione che andrebbe ribadita anche oggi: il sacerdote non può essere il responsabile o l'animatore del gruppo, ma "deve stare nell'atteggiamento di chi riconosce il dono che viene dagli sposi" (p. 135). C'è la convinzione profonda che il gruppo sposi ha una funzione di testimonianza verso la comunità e che al suo interno il carisma del presbitero e quello degli sposi sono complementari. Dalla frequentazione e da una comunione umana e spirituale con gli sposi, oltre che dall'ascolto della parola di Dio, derivano le intuizioni profetiche di don Germano.

Annunciare la "buona notizia" del Matrimonio cristiano

Mi ha colpito una prospettiva che caratterizza fin dall'inizio le lezioni di don Germano e che deve essere stata molto nuova oltre trent'anni fa, quando i corsi di preparazione al matrimonio (che per decenni sono stati la prima e forse l'unica forma di pastorale familiare) consistevano in una "scuola di psicologia, di medicina, di sociologia, per una didattica dei comportamenti morali e legali dei fidanzati... ultimata, magari, con un discorso religioso, messo come un aggettivo accanto ad altri, praticamente più importanti" (p. 69). Don Germano è convinto che la Chiesa non deve soltanto dire ai fidanzati come vivere il loro matrimonio, ma deve anzitutto annunciare, "svelare" il significato teologico e sacramentale che è contenuto nella loro storia di amore in forza del Battesimo e del Matrimonio: "Chi si sposa è, in genere e pressoché nella totalità, ignaro del Mistero cristiano che gli sarà dato di vivere nel Matrimonio. La realtà di fede nella quale entra gli è sconosciuta... perché mai gli è stata offerta" (p. 126). Don Germano parla di una vera e propria "anemia della fede" che caratterizza la proposta di preparazione al matrimonio cristiano e la formazione permanente degli sposi. Se i cristiani che chiedono di sposarsi in chiesa vengono privati del primo annuncio che è indispensabile per poter celebrare un matrimonio cristiano, quello della fede, "si tengono all'oscuro di un dono a cui hanno diritto, privando i diseredati del Pane di vita, dono del Cielo, fonte unica della loro speranza" (p. 69). Viene spontaneo pensare quanti fidanzati, ancora oggi, nei percorsi di preparazione al matrimonio, vengono privati di questo annuncio!

Don Germano anticipa notevolmente i tempi quando afferma che "bisogna considerare la preparazione al Matrimonio come un itinerario catecumenale" (p. 127),

e che "il fidanzamento è un tempo di grazia, guidata dallo Spirito Santo" (p. 128). Quasi vent'anni dopo le affermazioni di Pattaro, il *Direttorio di pastorale familiare* ribadiva chiaramente: "Il tempo del fidanzamento non è soltanto un momento di passaggio e di preparazione a un futuro: è un tempo in se stesso importante. È tempo di crescita, di responsabilità e di grazia... è tempo di testimonianza e azione ecclesiale".

Per capire il Matrimonio cristiano, contemplare il mistero di Dio

Per comprendere il senso del matrimonio cristiano è indispensabile mettersi in contemplazione del mistero di Dio che si è fatto conoscere nella persona di Gesù Cristo. Per questo, all'inizio del corso per il gruppo di sposi che si stanno preparando a fare pastorale familiare, don Germano pone il capitolo che ha come scopo quello di affascinare gli sposi al mistero dell'amore incondizionato di Dio, sorgente e modello di ogni amore.

Già nell'Antico Testamento Dio si rivela come colui che è "con" e "per" gli uomini. Nell'Incarnazione del Figlio, Dio "pone la sua casa in mezzo alle nostre case, non per una vacanza nell'intervallo dell'eternità..., ma perché la terra è la destinazione segreta desiderata da tutta l'eternità" (p. 24). Il peccato aveva portato nel mondo la tenebra perché la terra era divenuta senza fratelli e senza amici. La missione di Gesù è di "riunire i figli di Dio che erano dispersi" (Gv 11,52), di spezzare la catena di odio e di divisioni che teneva prigioniera l'umanità e introdurre nel mondo la logica dell'amore: non tanto con esortazioni e insegnamenti quanto piuttosto portando in mezzo agli uomini l'esperienza di Dio stesso, resa visibile nel Figlio.

Dall'esperienza stessa del Dio fatto carne nasce il comandamento nuovo: "Amatevi come io vi ho amati" (Gv 13,34). E quale è il modo di amare di Dio? Lo dice chiaramente don Germano nel nostro testo: "Dio ci accoglie come siamo, debitori, inadempienti, pubblicani... Cristo ha fatto il miracolo di consegnarci l'uomo nemico e di renderlo degno di amore" (p. 37). L'annuncio del Vangelo, prima che essere proposta di norme e comportamenti morali, è rivelazione di questa "buona notizia": che Dio ci ha amati per primo. Se una spiritualità del passato ha marcato troppo il fatto che noi dobbiamo "meritare" l'amore di Dio, oggi siamo invece affascinati dalla gratuità dell'amore di Dio: egli ci ama anche quando noi gli voltiamo le spalle e non ne siamo degni. Questa è una grande notizia che può cambiare e convertire la nostra vita.

La Chiesa è chiamata a tenere viva e attuale questa "buona notizia" rendendo presente il Signore Gesù nella storia degli uomini: lo fa attraverso la sua testimonianza e nella celebrazione dei Sacramenti. Cristo è il Sacramento del Padre. "il punto di inserimento di Dio nella storia del mondo" (p. 81). Tutti i Sacramenti sono dei segni-gesti concreti che ci fanno entrare nell'esperienza viva di Gesù e ci consentono di trasformare la nostra vita, in tutte le sue dimensioni, in una storia di salvezza, una storia salvata dal mistero della Pasqua

del Signore. Attraverso i Sacramenti, la vita del credente diventa annuncio e attuazione del dono di Dio offerto agli uomini. "Nel Sacramento - scrive don Germano - il cristiano accetta di essere nella Chiesa con Cristo per essere, di Lui e con Lui, memoria, presenza e profezia di Cristo nella storia" (p. 92).

Solo in questa prospettiva acquista un significato nuovo anche la scelta di "sposarsi in Cristo e nella Chiesa". Già nell'Antico Testamento (pensiamo ai Profeti e al Cantico dei Cantici) l'amore dell'uomo e della donna viene letto come "parabola vivente dell'amore di Dio" (pp. 56-57); "nel Nuovo Testamento l'amore visibile di Dio, resosi manifesto nel volto e nella vita di Gesù nostro Signore, diventa la realtà di confronto che dà fisionomia e finalità all'amore sponsale del Matrimonio" (p. 61). In sintesi don Germano riassume così il senso cristiano del Matrimonio: "l'amarsi diventa una grandissima realtà religiosa, nella quale all'uomo è dato di lodare Dio e di servire il Suo Popolo. Meglio: agli sposi è dato di lodare Dio servendo gli uomini, come, ed altrettanto, di servire gli uomini lodando Dio" (p. 60).

Il Matrimonio, un dono dato agli sposi per la comunità

Al tempo in cui don Germano scriveva questi testi, predominava una visione privatistica e giuridica del matrimonio cristiano: gli sposi venivano benedetti perché il loro amore ricevesse un "sigillo", quasi una conferma, si direbbe quasi una legittimazione. C'era la convinzione che il matrimonio rendesse onesto ciò che in se stesso era disonesto, quasi che l'amore umano fosse in qualche modo stato irrimediabilmente e totalmente compromesso dal peccato. L'intervento di Dio era per benedire e rafforzare l'amore perché resistesse all'usura del tempo e alle difficoltà della vita e perché fosse in grado di "assumere responsabilmente i doveri del matrimonio"².

Nel nuovo Rito è entrata a piene mani la concezione del sacramento come un dono dato agli sposi per la comunità: il matrimonio come un sacramento ecclesiale. L'amore non appartiene più soltanto alla sfera privata degli sposi, ma diventa un "bene comune", un bene della Chiesa. Gli sposi cristiani sono chiamati e consacrati per un vero e proprio "ministero ecclesiale" per il quale ricevono il dono dello Spirito con l'imposizione delle mani: "Scenda la tua benedizione su questi sposi, perché, segnati col fuoco dello Spirito, diventino Vangelo vivo tra gli uomini"³.

È stata qui recepita in pieno l'espressione solenne del Direttorio che afferma che "la Chiesa... illuminata, guidata e sostenuta dallo Spirito Santo, in gioiosa fedeltà al mandato ricevuto, avverte con freschezza sempre rinnovata l'urgente responsabilità di annunciare, celebrare e servire l'autentico Vangelo del matrimonio e della famiglia"⁴; con l'espressione "Vangelo del matrimonio e della famiglia" si intende che "la vita matrimoniale e familiare, quando è condotta secondo il disegno di Dio, costituisce essa stessa un 'vangelo', una 'buona notizia' per tutto il mondo e per ogni uomo"⁵.

La Chiesa che annuncia, celebra e serve l'annuncio del Vangelo del matrimonio e della famiglia non è solo la

Chiesa dei vescovi e dei sacerdoti, ma anche e soprattutto quella degli sposi, chiamati con una vocazione propria e originale a questo ministero. Questo "vangelo" fa parte del patrimonio indispensabile della Chiesa. Il ministero degli sposi è pertanto necessario alla missione della Chiesa quanto lo è il sacerdozio ministeriale. Del resto lo stesso *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁶ parla dell'Ordine e del Matrimonio come dei due Sacramenti "ordinati alla salvezza altrui", che "conferiscono una missione particolare nella Chiesa, servono all'edificazione del popolo di Dio".

Negli anni '70 eravamo ancora lontani da questa prospettiva, eppure don Germano Pattaro esprime con forza questa convinzione: "L'amore sponsale è un 'lieto annuncio', un 'evangelo', una 'buona notizia' che dichiara agli uomini: Dio ama il mondo" (p. 96). Ed è convinto che per compiere questo annuncio gli sposi non devono trasformarsi in predicatori o vivere all'ombra del prete o diventare dei tutt'fare in parrocchia: essi sono "chiamati ad essere 'evangelo' dentro la loro condizione sponsale. Quando ne escono e cercano integrazioni... impoveriscono la Chiesa, defraudando il suo compito missionario" (p. 97).

Il Matrimonio: compimento del Battesimo e "nuova via di santità"

La radice di questa "vocazione" degli sposi cristiani ad esprimere nella loro vita il mistero di Cristo è il Battesimo: "Il matrimonio... affonda le sue radici più profonde nel mistero di Dio, della sua alleanza... Esso ci appare, perché realmente lo è, come 'grazia' e 'vocazione', che specificano e sviluppano il dono e il compito ricevuti nel Battesimo"⁷.

Nei primi anni '70 questo legame tra il Matrimonio e il Battesimo non era affatto scontato. Probabilmente sollecitata anche dagli scritti di don Germano, come pure dalla riflessione teologica e pastorale di un altro grande profeta della pastorale familiare, don Gianfranco Fregni, la Chiesa in Italia ha compiuto un cammino che - possiamo ben dirlo - ad altre Chiese è rimasto oscuro. Questo cammino ha portato a maturare nel nuovo Rito del Matrimonio (che è una "interpretazione italiana dell'edizione tipica"⁸ vaticana del 1990) una scelta molto importante: l'inserimento, all'inizio della celebrazione del Matrimonio, della "memoria del Battesimo", che colloca il matrimonio all'interno di una storia di salvezza che si specifica nell'assunzione dell'amore non più semplicemente come fatto privato ma come condizione che rende presente nella Chiesa e nel mondo il Cristo che salva.

Oltre a costituire gli sposi come "servi del Signore" nell'annuncio del Vangelo con la loro vita, il Matrimonio cristiano diventa per loro stessi una via di santità. "Concedi a questi sposi - prega il ministro che presiede la liturgia del Matrimonio - un cuore libero e una fede ardente perché, purificati nell'intimo, accolgano il dono del Matrimonio, nuova via della loro santificazione"⁹. Si esprime così in modo chiaro - in coerenza con quanto aveva detto il Concilio (LG 40-41) - la convinzione che tutta la vita degli sposi, in tutte le

sue dimensioni (la vita relazionale in famiglia e nella comunità, la vita affettiva e sessuale, il lavoro, ecc.) è una strada di santità, che ha come caratteristica la concretezza della vita coniugale e familiare, impastata di grandezza e di povertà, di fragilità e di conversione.

Don Germano aveva molto chiara la consapevolezza che gli sposi sono chiamati a farsi “servi del Signore, perché destinati, fin dal Battesimo, a mettere al servizio del Regno il loro amore, per essere la parabola vivente, l’annuncio, la profezia dell’amore di Dio per il suo popolo” (p. 10). “Battesimo e Matrimonio non stanno, perciò, in un rapporto di contiguità e di somma, ma in rapporto di continuità dinamica” (p. 95).

Nella Chiesa e nella società civile

Se il Matrimonio cristiano è un dono che Dio affida agli sposi perché vivano la loro storia di amore come storia impregnata della presenza del Signore a servizio della comunità, allora risulta chiaro che la comunità non può restare estranea né nella celebrazione del sacramento né nella vita ordinaria della famiglia. Le Premesse generali al Rito¹⁰ ricordano che la celebrazione del Matrimonio “ha un carattere comunitario che consiglia la partecipazione anche della comunità parrocchiale”. Certamente quando don Germano scriveva le considerazioni contenute in questo libro la comunità cristiana era ancora del tutto estranea al Matrimonio e al dono degli sposi cristiani: lo è in gran parte anche oggi! La comunità veniva tenuta lontana perché rappresentava “la folla dei curiosi” rispetto a un evento del tutto privato e riservato alla famiglia, alla parentela e agli amici intimi. Ancora oggi risulta molto difficile aiutare gli sposi e le comunità cristiane a capire che questo evento riguarda tutta la comunità.

Il Matrimonio conferisce un vero e proprio “ministero” per la comunità, sostiene don Germano, e perciò “gli sposi, mentre vivono personalmente la loro condizione sponsale, non possono appropriarsene come se essa fosse solo nelle loro mani. Non possono cioè privatizzarla” (p. 59). D’altra parte anche la comunità non può disinteressarsi a un sacramento che è indispensabile per la sua esistenza e per la sua missione: “la comunità dei credenti deve essere evangelizzata sul Mistero che è dato al Matrimonio di testimoniare. Esso costituisce un momento essenziale della sua vita” (p. 124). Di conseguenza si delinea con chiarezza il compito preciso della comunità nei confronti dei cristiani che si sposano: “Essa deve sapere che il Matrimonio è anche affar suo e non solo degli sposi. Essa deve preparare gli sposi e accompagnarli, prima, durante e dopo il Matrimonio” (p. 125). Esiste dunque una reciprocità tra la comunità coniugale e la comunità cristiana, un legame e, potremmo dire, un debito vicendevole: “La comunità ecclesiale e la comunità sponsale devono mettersi in stato di servizio reciproco... le due comunità devono esercitare reciprocamente un ruolo di profezia e di ammonizione” (p. 109).

Concludo questo paragrafo accennando alla convinzione, presente negli scritti di don Germano, che la famiglia cristiana è il luogo forse più significativo della

mediazione tra la Chiesa e il Mondo rispetto all’annuncio del Vangelo: “La Chiesa sarà ‘lievito’ e il mondo ‘pasta’, onde la storia-Regno diventi ‘pane’ di Dio... La Famiglia si gioca interamente nella fabbricazione di questo ‘pane’. La famiglia, dunque, come spazio privilegiato per la fede dei figli posta sulla frontiera Chiesa-mondo in vista del Regno di Dio” (p. 148). È evidente l’incidenza culturale, oltre che ecclesiale, che questa concezione della famiglia cristiana potrà avere lì dove questa funzione di “mediazione” della famiglia entra nei percorsi formativi delle giovani famiglie.

Don Germano, uomo con gli uomini, testimone dell’Invisibile

Sorprende in don Germano la serietà con cui sa cogliere insieme la dimensione teologica e la dimensione umana del Matrimonio cristiano. Egli ci porta a contemplare nella vicenda umana di due sposi il mistero stesso di Dio nella sua “storia di amore” con ogni creatura umana e con tutta l’umanità, e nello stesso tempo sa guardare con realismo, con stupore e tenerezza agli sposi e alla famiglia senza idealizzare la loro condizione, con grande comprensione per le loro fragilità, con rispetto per le fatiche e per i drammi che ogni coppia e ogni famiglia scrive nella propria storia.

Egli - vissuto in fraterna amicizia con molte famiglie - conosce la famiglia con la sua grandezza e le sue povertà, e nello stesso tempo mantiene lo sguardo fisso in Dio, che gli consente di leggere nella storia di ogni famiglia le tracce della presenza del Risorto che fa di ogni vicenda familiare una storia di salvezza, una “storia sacra”: non perché perfetta, ma perché abitata da Dio. Da queste pagine emerge in don Pattaro la figura di un contemplativo, “testimone dell’Invisibile”. Egli stesso, del resto, ribadisce chiaramente “il principio il quale esige che non si parli mai di Dio se non parlando con Dio” (p. 111).

L’intuizione teologica e la profonda umanità con cui Pattaro guarda alla realtà familiare, e al “mistero grande” che la abita, ha segnato la pastorale familiare di questi ultimi tre decenni. Ha certamente contribuito ad avvicinare, nella riflessione e nell’esperienza della vita, il ministero dei presbiteri e quello degli sposi; e ci ha incoraggiati a camminare con fiducia accanto alle tante famiglie di oggi, forse fragili e incerte, ma che ancora nascondono quella ricchezza che potrà forse ridare alla Chiesa il volto di una famiglia e farla diventare il luogo nel quale la comunione della Trinità invade il mondo.

¹ Direttorio cit., n. 41 e 43.

² Dal Rito del Matrimonio in vigore fino al 2004.

³ Conferenza Episcopale Italiana, *Rito del Matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, n. Benedizione degli sposi (IV formula), n. 88.

⁴ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, n. 8.

⁵ Ivi.

⁶ N. 1534.

⁷ Direttorio cit., n. 12.

⁸ Decreto di promulgazione della Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, prot. N. 874/02/L.

⁹ Ivi, n. 56.

¹⁰ N. 28.



UN POPOLO DI PROFETI*

Giampietro Ziviani

1. *Il senso della fede nel popolo di Dio*

Prima di esaminare alcuni passaggi conciliari dedicati al *munus* profetico è importante accennare almeno alla questione del *sensus fidelium*, che si trova al capitolo II di *Lumen Gentium*, dedicato a quel tema del "popolo di Dio" che costituì la grande novità dell'ecclesiologia conciliare e rimane purtroppo ancora il principale nodo non sciolto della sua recezione¹. Si tratta tra l'altro di un capitolo nato proprio dallo scorporo di quello sui laici e dal suo "rinforzo". In pratica, quello che si diceva dei laici viene applicato a tutti, comprendendo così all'interno del popolo di Dio tutte le componenti, prima di considerarle in modo distinto nei capitoli successivi. Anche lo schema dei *tria munera* ritorna più volte in LG: a proposito del popolo di Dio (cap. II), dei vescovi (LG 25-27) e infine dei laici (LG 34-36).

Dopo aver specificato la natura di questo popolo messianico (LG 9), costituita dallo Spirito, ne viene affermato il carattere sacerdotale (LG 10-11) che riprende così la funzione di Israele e per la quale esso riceve tre doni importantissimi (LG 12): il senso soprannaturale della fede, cioè un principio di penetrazione conoscitiva tanto dell'ortodossia quanto dell'ortoprassi; il consenso nella fede, per il quale: "la totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo (cfr. 1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere" ed il dono dei carismi, che sono legati ai sacramenti e ministeri e servono al rinnovamento e alla crescita della Chiesa. Ecco il testo:

Il popolo santo di Dio partecipa pure alla funzione profetica di Cristo, quando gli rende una viva testimonianza, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità e quando offre a Dio un sacrificio di lode, il frutto di labbra acclamanti al suo nome (cfr. Ebr 13,15). La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo (cfr. 1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1Tess 2,13), aderisce indefettibilmente "alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi" (Giuda 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita (LG 12).

Si tratta di un passaggio importantissimo, che giunge sostanzialmente immutato dalla prima stesura della Costituzione, guadagnando solo il significativo riferimento allo Spirito². L'affermazione iniziale sulla partecipazione del popolo alla funzione profetica viene spiegata con la dottrina sulla recezione nella Chiesa, che è sviluppata in modo articolato solo in questo testo, se si eccettua un passaggio

di LG 25, dove però appare più come obbedienza³. Passaggi storici importanti, come la formazione del canone, i concili della Chiesa antica e la pratica sinodale, l'elezione dei vescovi e anche oggi l'ambito dei dialoghi ecumenici, mostrano come sia sempre esistita nella Chiesa la coscienza che la Rivelazione progredisce anzitutto con la riflessione e lo studio da parte dei fedeli, e in seguito con la proclamazione delle verità da parte dei pastori (*Dei Verbum* 9)⁴. Anche al Vaticano I l'infallibilità del papa era legata all'indefettibilità della Chiesa, che la manualistica successiva riduceva a *indefectibilitas passiva*, cioè l'accoglienza della voce dei pastori. Nella sua *Grammatica dell'assenso* J.H. Newman aveva parlato a tale proposito di *illative sense*, quasi di un accumulo di probabilità che fa decidere i fedeli per l'una o l'altra posizione⁵.

Non si tratta dunque di una dottrina nuova, ma l'averla collocata in un capitolo iniziale sul popolo di Dio non ha modificato solo le condizioni di appartenenza ad esso, ma anche le funzioni: ciò che prima era solo di alcuni (la gerarchia), adesso va ricondotto a tutti e la divisione tra chiesa docente e chiesa discente scompare a favore appunto di una partecipazione attiva di tutti alla funzione profetica di Cristo. Si tratterà di comprendere il nesso tra sacerdozio comune e missione profetica di Cristo, da esprimere in termini culturali ed esistenziali, cioè portando nella vita la propria fede e collocando al primo posto lo Spirito, grande protagonista di questa azione che non necessita di altre istruzioni (Gv 6,45; 16,13; 1Gv 2,20.27; 3,9). A livello di contenuti, mentre l'*infallibilità passiva* non lasciava molto spazio allo Spirito, l'idea che quando tutto il popolo, dai vescovi fino all'ultimo fedele, dimostra l'unanimità in materia di fede o di morale esso esprime il suo *sensus fidei* in maniera infallibile, mostra una concezione molto più spirituale: la Chiesa compie il suo cammino per progredire nella comprensione dei misteri, ma intanto lo Spirito la sorregge e la premunisce contro le deviazioni. Per questo, prima di parlare dei diversi "doni carismatici", il Concilio parla di questo "carisma collettivo".

Nel successivo sviluppo di questo primo riferimento conciliare ai *tria munera* è la categoria del sacerdozio ad essere sviluppata in verità, non quella profetica o regale, probabilmente perché si tratta di ciò su cui vi era stata una discontinuità così forte nell'assunzione da parte di Cristo da creare problema alla Chiesa primitiva che, negli scritti più tardivi del NT, è costretta a reinterpretarne il ruolo recuperando la terminologia levitica (1Pt, Ebr, Ap). La linea profetica e quella regale non avevano la stessa discontinuità di senso e potevano con maggior facilità ospitare il loro compimento cristologico, pur nella sua specifica novità.

2. *Il munus laicale*

La Commissione che presentò in aula il testo del capitolo per l'approvazione precisò che non si era voluto partire

da una definizione deduttiva di "laico", da cui derivare successivamente identità e funzioni, ma si preferiva invece una "descrizione tipologica" che ne mostrasse le peculiarità. Si trattava di un testo tutto nuovo, appartenente alla cosiddetta "redazione Philips"⁶:

Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano (LG 31).

Effettivamente i laici sono messi in relazione con gli altri due corpi ecclesiali (ministri ordinati e religiosi) ancora in negativo nella prima parte, in quanto non membri né dell'ordine sacro né dello stato religioso, e solo successivamente vengono definiti in positivo, mediante l'ancoramento alla consacrazione battesimale. Dobbiamo però dare enfasi a questo, non solo per il rilevante risvolto ecumenico, ma perché si tratta della vera novità conciliare: finalmente i laici non sono qualcuno privo di qualcosa (una consacrazione specifica), ma sono qualcuno con qualcosa: "incorporati a Cristo e costituiti popolo di Dio". La consacrazione battesimale costituisce elemento in sé sufficiente a dar luogo ad un vero e proprio *stato*, una trasformazione perenne. Si dice infatti che essi hanno un loro modo di partecipare ai tre *munera* messianici e *pro parte sua* attuano la missione della Chiesa, cioè prendono parte alla missione della Chiesa; non sono solo esecutori o mandatari di ordini ricevuti altrove. Il fondamento battesimale radica una grande vocazione; semmai si tratta di circoscriverla. Sono battezzati infatti anche i religiosi e i ministri ordinati, ma qui non si intende parlare di loro. Allora qual è la peculiarità di questi battezzati laici? Il capoverso successivo tenta di precisarla con un termine che diventerà famoso: il *carattere secolare*. Usato talvolta in maniera troppo spiccia, esso rimanda invece in radice al linguaggio liturgico, dove i misteri di Dio vengono celebrati nel *saeculum*, cioè nel tempo degli uomini, che va dalla creazione alla parusia. È la storia cioè, il luogo nella quale i laici devono evidenziare l'aspetto "incarnato" della Chiesa, celebrando così in altro modo la salvezza e rendendola viva. Il n. 31 della LG prosegue cercando di indicare il profilo di questo loro *munus*, indulgendo però anche questa volta sul negativo: i chierici si dedicano *ex professo* al ministero, i religiosi all'offerta e trasfigurazione del mondo (dimensione escatologica) e i laici quindi? Notiamo prima il positivo: i laici hanno una vocazione e questa non è affermazione di poco conto; essa consiste nel cercare il Regno di Dio "trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio" e nel "contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria". L'immagine del fermento rende subito evidente che è cambiato qualcosa di importante, come l'intera visione del mondo che è divenuto appunto il *saeculum*, il luogo dove Dio compie la sua storia di salvezza. È sì una realtà passeggera, viziata dal peccato, ma che ha in sé l'impronta della creazione e della redenzio-

ne. Le cose create hanno il loro valore, non vanno certo divinizzate, ma nemmeno secolarizzate, cioè private di ogni consistenza spirituale perché in questo *saeculum* Dio è all'opera. Ai laici viene chiesto non semplicemente di starvi, ma di ordinarlo verso il Regno di Dio, che è la vera impresa: provare che la vita secolare non è necessariamente un ostacolo sulla via della santità, ma anzi può diventare un sostegno, testimoniandolo anche agli altri componenti (religiosi e ministri ordinati) che sono come loro immersi nel mondo e impegnati a cercare il Regno e che magari, proprio per potervi giungere, hanno rinunciato ad alcuni aspetti di esso. Il matrimonio, i beni temporali, il lavoro e le altre realtà "mondane" possono essere attraversate dall'annuncio del Vangelo e costituire nuove vie di santità laicale.

3. Profezia e testimonianza

Cristo, il grande profeta, che con la testimonianza della sua vita e con la virtù della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie la sua funzione profetica fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, la quale insegna in nome e con il potere di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce i suoi testimoni e li provvede del senso della fede e della grazia della parola (cfr. Atti 2,17-18; Ap 19,10) perché la forza del vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale (LG 35).

Come si vede il compito profetico laicale viene fondato direttamente su quello di Cristo e ne riceve in dono anche le modalità espressive: "con la vita e con la parola". Accanto al "senso della fede" di cui abbiamo parlato, si recupera il dato biblico della *gratia verbi*, ossia il dono di saper raccontare la propria esperienza di fede, di poterla comunicare. Potremmo individuare in esso l'aspetto "estroverso" della profezia. I laici non sono solo invitati ad ascoltare e a parlare, ma sono abilitati a farlo in prima persona in forza del mandato di Cristo, il "grande profeta". Le citazioni bibliche rimandano all'universalizzazione del carisma profetico come uno dei segni messianici. La gerarchia appare qui primaria, ma non autosufficiente; essa sembra quasi garantire giuridicamente questo slancio profetico, convalidare la testimonianza dei credenti che giocano la loro sfida nel *saeculum*, dove devono mostrare che la Parola del Signore è veramente efficace e salvifica. Altrove il Concilio spiegherà meglio i compiti del magistero; qui si tratta di aprire ai laici la loro strada:

Essi si mostrano come i figli della promessa, se forti nella fede e nella speranza mettono a profitto il tempo presente (cfr. Ef 5,16; Col 4,5) e nella pazienza aspettano la gloria futura (cfr. Rom 8,25). E questa speranza non la nascondano nell'interno del loro animo, ma con una continua conversione e con la lotta "contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli spiriti maligni" (Ef 6,12) la esprimano anche attraverso le strutture della vita secolare (LG 35).

Speranza e pazienza potrebbero sembrare semplici virtù prudenziali, ma una riflessione solo poco più profonda le rivela due atteggiamenti fondamentali con cui dare forma all'impegno profetico e mitigare così la necessaria lotta contro chi sempre si opporrà alla testimonianza cristiana,

soprattutto se giocata in quegli ambiti secolari dove sono in gioco altri poteri. La speranza che mette a frutto e la pazienza che aspetta il Regno non sono solo un rimando all'aldilà escatologico, ma anche una semina di anticipi nell'oggi della storia, dove viene chiesto di incarnarle anche in "strutture di speranza", cioè in opere in cui si rende concreta e si mostra la propria fede, prendendosi cura dei piccoli, degli ultimi, della carità, dell'educazione. L'espressione paolina *figli della promessa* (Rom 9,8; Gal 4,28) rimanda al nuovo popolo di Dio, ossia a coloro che vivono già un anticipo del tempo futuro e per questo sono saldi e perseverano, approfittano del tempo presente e non possono nascondere la loro speranza, ma devono esprimerla nel mondo. Non si tratta di adattamento al mondo, ma nemmeno di distoglimento da esso, altrimenti la testimonianza non avrebbe alcuna presa. Tali opere di speranza si legano intimamente con la profezia di cui è gravida per sua natura la liturgia ed *in primis* l'eucaristia, nella quale è prefigurato e comunicato il mondo nuovo. Il parallelo stabilito dal Concilio è veramente forte:

Come i sacramenti della nuova legge, alimento della vita e dell'apostolato dei fedeli, prefigurano il cielo nuovo e la nuova terra (cfr. Ap 21,1), così i laici sono gli araldi efficaci della fede nelle realtà che speriamo (cfr. Ebr 11,1), se senza incertezze uniscono alla professione della fede una vita ispirata dalla fede. Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo, fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo (LG 35).

I laici costruiscono quella "speranza storica", fatta anche di opere e strutture, che completa e concretizza quella realizzata dai sacramenti, i quali resterebbero segni efficaci, ma bisognosi di sviluppo, mentre il futuro da loro anticipato rischierebbe di cadere nel sogno o nell'utopia. Essi raggiungono così un certo compimento storico nei frutti che ne traggono e si mostrano nei cristiani laici attraverso una vita "ispirata dalla fede", dunque non solo ortodossa nella professione di essa⁷, ma totalmente permeata dallo Spirito di Cristo. Questa testimonianza profetica, che è il normale scaturire di una vitalità spirituale e sacramentale, costituisce essa stessa un'azione evangelizzatrice, la cui efficacia deriva proprio dal suo non essere fatta in un luogo "dedicato", ma nelle comuni condizioni del secolo.

Il primo tra i "luoghi" segnalati per l'azione profetica ed evangelizzatrice dei laici è il matrimonio e la famiglia:

Là i coniugi hanno la propria vocazione, per essere uno all'altro e ai figli i testimoni della fede e dell'amore di Cristo. La famiglia cristiana proclama ad alta voce le virtù presenti del regno di Dio e la speranza della vita beata. Così col suo esempio e con la sua testimonianza essa accusa il mondo di peccato e illumina quelli che cercano la verità (LG 35).

La profezia familiare è presentata in entrambi gli aspetti: quello di annuncio e quello di proposta critica. Gli sposi cristiani preannunciano il paradiso annunciandosi reciprocamente il Regno e riducendo la parzialità del singolo attraverso la maggiore pienezza della loro unione

nell'amore. Questo diventa una provocazione ed una istanza critica, che proclama ad alta voce e accusa il mondo, per il solo fatto di esistere. Si comprende così che c'è un legame stretto tra *munus* profetico e azione evangelizzatrice: "i laici quindi, anche quando sono occupati in cure temporali, possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo" (LG 35). L'ultimo passaggio precisa che esiste anche la possibilità di *supplenza* da parte di laici in alcuni compiti esercitati di norma da chierici, dovuta a circostanze eccezionali e che può arrivare anche a spendere "tutte le loro forze nel lavoro apostolico". Questo non libera dall'impegno della testimonianza profetica: "bisogna che tutti cooperino alla dilatazione e all'incremento del regno di Cristo nel mondo" (LG 35).

4. Il Decreto sull'apostolato dei laici

Il Decreto sull'apostolato dei laici, anche se non contiene molti riferimenti espliciti al *munus* profetico, sviluppa ugualmente alcuni contenuti fondamentali. Quello del radicamento spirituale anzitutto: la fecondità dell'apostolato viene dall'unione vitale con Cristo e dallo *spirito soprannaturale* (*Apostolicam Actuositatem* 6) senza il quale la testimonianza è inefficace. Il laico ha quasi un eccesso di possibilità e occasioni per testimoniare il Vangelo e mettere in opera tutte le sue capacità. In secondo luogo il Decreto ricorda che la testimonianza non esime dall'annuncio: "il vero apostolo cerca le occasioni per annunciare Cristo con la parola sia ai non credenti per condurli alla fede, sia ai fedeli per istruirli, confermarli ed indurli ad una vita più fervente" (AA 6). Successivamente, al n. 10, troviamo annunciata la partecipazione dei laici ai *tria munera*:

in quanto partecipi dell'ufficio di Cristo sacerdote, profeta e re, i laici hanno la loro parte attiva nella vita e nell'azione della chiesa. All'interno delle comunità della chiesa la loro azione è talmente necessaria che senza di essa lo stesso apostolato dei pastori non può per lo più raggiungere la sua piena efficacia (AA 10).

Il compito profetico è mantenuto unito agli altri due senza uno sviluppo proprio; tuttavia l'affermazione che l'apostolato dei pastori risulta inefficace senza quello dei laici, per quanto possa sembrare oggi scontata, non era tale prima del Concilio, anche se gli sviluppi non ne sono all'altezza. L'esito di quel numero del Decreto infatti, dopo questa partenza molto alta, fa riferimento agli *uomini e donne che aiutavano Paolo nella diffusione del vangelo* e al radicamento nell'*attiva partecipazione alla vita liturgica*, per terminare sulla parrocchia, luogo dove la comunità si raduna e punto di maggior vicinanza tra la Chiesa e il mondo.

Nutriti dall'attiva partecipazione alla vita liturgica della propria comunità, partecipano con sollecitudine alle opere apostoliche della medesima; conducono alla chiesa gli uomini che forse ne vivono lontani; cooperano con dedizione nel comunicare la parola di Dio, specialmente mediante l'insegnamento del catechismo; mettendo a disposizione la loro competenza rendono più efficace la cura delle anime ed anche l'amministrazione dei beni della chiesa (AA 10).

Ci si poteva aspettare di più, soprattutto in direzione dell'impegno laicale nel mondo, tuttavia nel fondare sul battesimo il dono/compito di tutti e nel dare una ispirazione anche ai servizi e alle cose semplici che si fanno in parrocchia, vengono affermati i veri elementi della cura d'anime, che i laici possono rendere efficaci e che non sono più solo appannaggio del parroco. La loro partecipazione alla vita liturgica sviluppa il loro ufficio sacerdotale, l'impegno nell'annuncio e nella catechesi quello profetico e la cura per la carità e le strutture amministrative quello regale. Non si tratta di grandi elementi, ma servono ad affermare che anche in parrocchia, luogo semplice della prossimità immediata tra i credenti, si possono vivere tutte e tre queste dimensioni. È evidente infatti - c'è tutto il resto del Decreto a dirlo - che il luogo proprio dell'apostolato dei laici è il mondo. Ma la parrocchia non è fuori dal mondo e non giova contrapporla.

5. La profezia biblica

Per modulare qualche riflessione sul compito profetico dei laici può essere utile precisare anzitutto che lo specifico biblico della profezia non consiste nella divinazione, come presso gli altri popoli, anzi essa è proibita (Dt 18,10-12), ma nel radicamento popolare e nel richiamo all'alleanza⁸. Il profeta biblico nasce in un ambiente, lo critica, lo modifica, lo rinnova perché ritorni a Dio. È immerso mani e piedi nella condizione del suo popolo, per questo chiede di essere ascoltato e da lì richiama alla fede originaria, che è orientata al futuro. Interviene anche con oracoli di minaccia pur di aprire strade, offrire speranza. Anche quando annuncia il castigo, infatti, il profeta lo fa per indurre alla conversione e sbloccare la situazione. In secondo luogo la profezia biblica è una intensa esperienza religiosa, grazie alla quale si vedono le cose con lo sguardo di Dio e la libertà che proviene dall'essere stato chiamato per un compito. Spesso l'annuncio contiene anche il racconto della propria vocazione, che mostra l'efficace iniziativa divina e apre al senso della missione. Da questa profonda esperienza interiore il profeta ricava la sua conoscenza della volontà di Dio che deve esprimere tuttavia in termini logici e secondo la Legge, cioè traendo dalla propria sapienza ed esperienza gli elementi di annuncio ai suoi fratelli. La profezia infatti non si oppone alla Legge, poiché entrambe vengono da Dio.

Il profeta si manifesta come colui che ha la capacità di andare dritto al cuore della questione e rendere attuali le esigenze di Dio nell'oggi. Molte volte i suoi oracoli iniziano con l'espressione: "così dice il Signore" che rende ufficiale il messaggio, ma segna anche la distanza. È la parola di un ambasciatore, non deve essere confusa con il mandante. A differenza di altre figure oracolari, i profeti non sono dei posseduti, per quanto Dio si serva della loro parola e chieda la loro obbedienza. Essi difendono lo spazio di Dio nel mondo e quindi della tradizione, alla luce della quale vengono giudicati e criticati tutti gli avvenimenti storici; non conoscono il futuro, ma sono convinti annunciatori che, nonostante tutto, vi sarà un futuro perché la Parola di Dio rimane e spiegherà il suo senso. Paradossalmente per compiere questa missione religiosa i profeti veterotestamentari devono talora attac-

care proprio le strutture ufficiali della religione, il culto ad esempio, quando esso diventa pretesto per trascurare la giustizia (Am 5,5; Is 1,10-20).

Nonostante le sue origini, anche Gesù viene riconosciuto come profeta (Mc 8,28; Mt 21,10-11; Lc 7,16) ed è una interpretazione che lui stesso sembra accettare quando afferma che nessun profeta è bene accetto nella sua patria (Mc 6,4) o quando piange su Gerusalemme che uccide i profeti (Lc 7,34). Con i profeti egli condivide la tensione verso il futuro che ormai chiama *il Regno*, che annuncia come iniziato e in nome del quale ogni umana felicità è rovesciata (Mt 5). Tuttavia egli parla in modo diretto, in prima persona e come uno che ha autorità: non è solo latore di un messaggio. Annuncia continuamente il Regno e in riferimento ad esso compie miracoli e gesti anticipatori. La sua unità con Dio Padre è superiore a quella dei profeti, perché attiene alla vita intima, ma la vera novità cristologica è che egli assume anche i credenti in questa loro unione, attraverso la sua vita, morte e risurrezione. Dalla Pasqua nasce il popolo profetico, che deriva questa sua dimensione dalla comunione con il Figlio.

6. Conclusione

Nella letteratura teologica sul Concilio e nella riflessione sul laicato questo tema del *munus* profetico non è stato molto sviluppato. Più in generale è una vera e propria teologia della profezia ad apparire ancora bisognosa di essere costruita. Essa dovrebbe anzitutto sviluppare il proprio collegamento con la Rivelazione, cioè raccogliere quello profetico come uno degli "stili" con cui Dio si dice agli uomini attraverso linguaggi e gesti umani comprensibili. Da questo dovrebbe scaturire anche una spiritualità profetica, la capacità di leggere i segni dei tempi in modo evangelico grazie alla propria unione con Dio e al rapporto con il Regno. Concretamente si tratta di mantenere viva la tensione escatologica, segnalando la provvisorietà del presente, ma anche indicando qualcosa dell'orizzonte futuro. Per questo quella del profeta è una posizione niente affatto comoda: l'annuncio costa anche a lui, che spesso è costretto a pagare di persona per la sua testimonianza e che continuamente vive la difficile tensione di stare nel mondo senza essere catturato da esso. Più in specifico, riguardo al carisma profetico "collettivo" del popolo di Dio, si avverte come decisiva l'acquisizione più consapevole di una coscienza di uguaglianza tra tutti i membri anzitutto e successivamente della necessaria complementarità delle funzioni, dei ruoli o dei carismi al loro interno. La difficoltà consiste certo nell'accogliere le configurazioni sempre "destabilizzanti" della profezia, ma non meno nell'armonizzare compiti e ministeri con più lungo profilo istituzionale e sedimentazione storica. Come il sacerdozio ministeriale non deve spegnere, ma servire quello comune del popolo di Dio, così il carisma profetico dei credenti non dovrà pretendere di assumere in sé tutte le istanze dello Spirito, che ancora affida a singoli uomini e donne il proprio messaggio inventando forme sempre nuove e molteplici. L'esperienza biblica del "mangiare la Parola" (Ez 3,1) è illuminante del compito profetico che è anzitutto della Chiesa: lasciarsi nutrire dalla Parola e, alla luce di questa,

suscitare domande e inquietudini, invitare gli uomini a guardare oltre, stimolare pensieri alti, proporre una visione spirituale delle cose e della vita. Questo non è tutto lo sviluppo del compito profetico, ma ne costituisce il presupposto e l'inizio.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 23 novembre 2006.

¹ Cfr. G. MAZZILLO, *Chiesa come "popolo di Dio" o chiesa come "comunione"?*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 47-62.

² Cfr. G. ALBERIGO-F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen*

Gentium synopsis historica, EDB, Bologna, 1975, 53-55.

³ Cfr. D. VITALI, *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12). *Il sensus fidelium al concilio Vaticano II*, "Gregorianum" 86 (2005), 607-628.

⁴ Cfr. G. ROUTHIER, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCIA Y GARCIA, *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internaz. di Salamanca (8.14 aprile 1996)*, EDB, Bologna, 1998, 27-63.

⁵ J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005.

⁶ Cfr. G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI, *op. cit.*, 166-169.

⁷ In *Gaudium et Spes* 8 e 38 il riferimento all'eucaristia è più esplicito: l'opera dell'uomo trasforma le cose in nutrimento umano (pane e vino) e l'eucaristia a sua volta trasforma questo in "banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo".

⁸ Cfr. L. ALONSO SHOEKEL - J. L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1984.



BIBBIA APERTA

RITORNO DALL'ESILIO E FONDAZIONE DEL GIUDAISMO (1ª parte)*

Patrizio Rota Scalabrini

1. Il postesilio: revisione storiografica delle valutazioni su un'epoca

Il periodo del postesilio è quello di cui la Bibbia parla di meno, proprio perché è il momento in cui le fonti bibliche ricevono la loro redazione scritta definitiva. Si comprende allora che nella ricostruzione della storia d'Israele si privilegino i periodi antecedenti, proprio perché su di essi abbiamo più fonti, più racconti biblici. Non è però del tutto giustificato un certo disinteresse a questo periodo da parte della ricerca esegetica che, definendolo "oscuro", lo valuta come meno importante e significativo dell'epoca dei regni d'Israele e di Giuda. A ciò concorre anche una certa presentazione catechistica della storia d'Israele, che ovviamente ha poco da raccontare circa il postesilio. Eppure, dal punto di vista storiografico, è proprio questo il periodo più creativo, essendo quello in cui prende forma definitiva la *Tôrāh*, vengono scritte opere come Giobbe, 1 e 2 Cronache, Esdra, Neemia, e ricevono una loro redazione definitiva altri libri come, ad esempio, la storia deuteronomistica e la raccolta sapienziale di Proverbi.

Dal punto di vista religioso, poi, si consuma la separazione tra l'ebraismo confessante del sud ("ortodossia" gerosolimitana) e la società religiosa samaritana, e si pongono le premesse di quel giudaismo che durerà fino al 70 d.C. e che è l'ambiente in cui si sviluppa anche la primitiva esperienza cristiana.

Alla luce di queste considerazioni risulta chiaro che il periodo del postesilio è stato troppo spesso oggetto di pregiudizi e di una mancanza di simpatia che impedisce di comprenderlo. Non si può più considerarlo come un'epoca non creativa ma solo epigonale rispetto ai momenti della grandezza spirituale e istituzionale di Israele e di Giuda preesilici. Tra i pregiudizi, il più pesante è stato quello che vorrebbe vedervi un'involuzione della genuina fede ebraica in forme legalistiche e particolaristiche, che avrebbero rotto definitivamente con la grande tradizione profetica. A smentire tale tesi basterebbe ricordare che testi come il Terzo Isaia, Gioele, Aggeo, Proto-Zaccaria, la cui natura profetica è indubbia, sono proprio espressioni del periodo postesilico.

L'esegesi odierna non si attesta più su tali posizioni pregiudiziali, ma guarda al periodo del postesilio in modo assai diverso, riconoscendone la fecondità e la creatività, la stupefacente ricchezza spirituale. Essa considera quest'epoca come quella in cui l'eredità del profetismo diventa patrimonio condiviso, e nella quale lo yahwismo "ortodosso" del movimento deuteronomistico diventa realmente il metro della vita e della fede giudaica.

Ma c'è di più. Per molto tempo si è parlato di una restaurazione postesilica, quasi che il tempo del postesilio fosse semplicemente quello del recupero del passato. Oggi si preferisce parlare di "fondazione" del giudaismo, perché si affaccia un ideale religioso ben preciso in cui Israele (cioè gli uomini del ritorno) diventa "comunità del Libro", cioè una realtà definita religiosamente, in relazione al patrimonio scritturistico che si sta ormai canonizzando. L'ideale spirituale perseguito in questa rifondazione della comunità viene riflesso ottimamente nel Salmo 1, dove il giusto, il timorato di Dio, è colui che medita giorno e notte la *Tôrāh* e vede in essa la fonte ispiratrice delle sue scelte di vita.

Certamente, anche dopo l'editto di Ciro, le cose non possono più tornare come prima, perché una porzione significativa del popolo resta in diaspora e deve cimentarsi con l'impresa di conservare e incrementare la propria fede anche in un ambiente che le è assolutamente estraneo. Accanto all'esistenza nella terra, vi è l'esistenza in diaspora; tutto ciò esige che si elabori un ideale di credente, di uomo spirituale, la cui identità sia così profonda da non smarrirsi neppure laddove il modo di vivere e di pensare sia il più diverso e il più lontano dalla mentalità ebraica. È necessario allora che i giudei - sia quelli viventi nella terra (tornati dall'esilio o in essa già residenti) sia quelli viventi in diaspora - abbiano ben chiaro che cosa significhi essere "giudei" e quali pratiche precise li qualificano, ma soprattutto quale sia la visione del mondo che essi devono condividere in qualsiasi situazione o condizione di vita in cui vengono a trovarsi.

È questa l'impresa più grande che devono affrontare i giudei del postesilio e, in particolare, i cosiddetti "uomini del

ritorno". Costoro rappresentano i gruppi di rimpatriati in varie ondate, portatori di un programma chiaro ed esigente, capace di progettare un futuro senza smarrire i legami con il passato. Si capisce allora che il postesilio sia l'epoca delle riletture. Alcune di esse sono palesemente tali, come è il caso della rivisitazione *cronistica* della storiografia deuteronomistica. Sempre come un caso di rilettura delle tradizioni del passato può essere considerato il libro di Malachia, la cui forma letteraria del dibattito cerca di mostrare l'attualità provocante e interpellante della Legge. Peraltro, l'esegesi di questi ultimi anni considera riletture postesiliche testi che precedentemente erano ritenuti assai più antichi, come ad esempio alcune tradizioni patriarcali. Pur non negando un'antichità di certe tradizioni, è decisivo il quadro interpretativo di esse, e questo è offerto dalla religiosità del postesilio. Si pensi qui, ad esempio, alle vicende di Giacobbe e di Esaù, che vedono i due fratelli fare il percorso dall'ostilità alla riconciliazione. Ebbene, tali vicende sono assai più stimolanti e significative se si pensa al difficile rapporto tra ebrei ed edomiti, rapporto divenuto assolutamente problematico con le vicende della caduta di Gerusalemme e degli atteggiamenti opportunistici, quasi di sciaccallaggio, tenuti dagli edomiti. Allora il racconto di Genesi diventa davvero portatore di una promessa: l'ostilità può lasciare spazio alla fraternità, la guerra cede di fronte alla pace!

Datate alcuni testi biblici, almeno per quanto riguarda la loro redazione finale, come più recenti e cioè postesilici, non è togliere loro importanza, ma anzi favorirne un incremento di senso. E ciò vale non solo per i singoli testi o brani, ma anche per blocchi più ampi, come avviene ad esempio con le collezioni profetiche, dove gli scritti sono collocati uno accanto all'altro non in semplice successione, ma in tensione feconda.

D'altra parte bisogna però evitare di guardare all'epoca del postesilio come ad un periodo monolitico; esso, sebbene largamente improntato all'ortodossia degli uomini del ritorno, conserva filoni "extra-vaganti", che mostrano la coesistenza di una pluralità di visioni. Si pensi alla polemica contro i matrimoni misti, al particolarismo, corretti da testi universalisti come Giona, e poco propensi alla politica, come il libro di Rut.

Alla luce di queste considerazioni è necessaria allora una rivisitazione dei nostri paradigmi storiografici consueti, assunti in ambiente cristiano con troppa facilità, quasi che il cristianesimo fosse il restauratore dello splendore di un ebraismo preesilico. Piuttosto bisogna cercare di situare la nascita del cristianesimo in un contesto mediogiudaico le cui radici più profonde sono comunque quelle del primo giudaismo, cioè il giudaismo del postesilio.

2. Giuda nel tempo del ritorno e della ricostruzione: le fonti

Affrontare il tema del ritorno dall'esilio e della cosiddetta "restaurazione" - ma, come abbiamo già detto, sarebbe meglio dire "ri-fondazione" o addirittura "fondazione" del giudaismo - significa dare innanzitutto uno sguardo alla situazione geopolitica dell'epoca nell'area dell'Antico Vicino Oriente, comprendente le terre che vanno dall'Egitto alla Persia.

La ricostruzione di quanto avviene in Giuda in tale periodo

comporta in primo luogo l'individuazione delle fonti capaci di darci utili informazioni al riguardo. Esse sono di due tipi: quelle bibliche e quelle extra-bibliche (la storiografia greca attinente il tema, e soprattutto le fonti archeologiche). La prima fonte biblica per questo periodo, che ci informa sulle vicende di Giuda nell'arco di quegli anni particolarmente oscuri ma assolutamente decisivi, è costituita dai libri di Esdra e Neemia. Altri testimoni sono Aggeo, Abdia, Isaia 34-35;56-66, Zaccaria e Malachia.

La principale fonte extra-biblica per la conoscenza della storia persiana è in lingua greca ed è rappresentata dalla *Storia* di Erodoto, che però si ferma al 479 a.C. Per il resto dipendiamo dalle informazioni frammentarie di Ctesia (fine V sec. a.C.), autore di una perduta storia della Persia in 23 libri. Vi è poi il libro XI delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, che abbraccia il periodo storico che va dall'editto di Ciro alla morte di Alessandro Magno. Ma questa storia di Giuseppe Flavio è sostanzialmente basata su materiali biblici, che sono quindi già a nostra disposizione.

Per le altre fonti, rese accessibili dai ritrovamenti archeologici, bisogna riconoscere che ci offrono contributi utili, ma soltanto parziali; si possono distinguere, a secondo della provenienza, in *mesopotamiche, iraniche ed egiziane*.

Dalla Mesopotamia ci proviene la descrizione di avvenimenti relativi all'ultimo re di Babilonia nella famosa *Cronaca di Nabonedo*, dove affiora però il carattere filopersiano, e soprattutto contrario al re Nabonide (come avviene anche con l'operetta sapienziale: *Nabonedo e il clero di Babilonia*). Tra le fonti archeologiche un posto di assoluto rilievo è occupato dal famoso *Cilindro di Ciro*. Per l'epoca successiva le fonti si riducono a testi economici e amministrativi e a lettere tra le quali emergono due gruppi di testi, spesso collegati agli ebrei della diaspora: quelli relativi all'azienda commerciale degli Egidi (602-495 a.C.) e quelli della banca dei *Murashu* a Nippur (i testi datati vanno dal 500 al 416 a.C.).

Il materiale proveniente dall'Iran degli Achemenidi è invece piuttosto scarso; buona parte dei testi in lingua *farsi* antica è costituita dalle iscrizioni di Dario I. Vi è quella in tre lingue nel complesso monumentale di *Bisitun*, che fornì la chiave per la decifrazione del cuneiforme, e altre due sulla sua tomba rupestre a *Naqsh-e Rostam*. Per il resto abbiamo soltanto brevi iscrizioni su tavolette in elamitico, generalmente di carattere puramente economico, sulle quali si trovano anche note in aramaico, scritte ad inchiostro.

L'Egitto è famoso per la sua documentazione *in lingua aramaica*, soprattutto quella rinvenuta sull'isola di *Elefantina*, all'altezza della prima cateratta del Nilo; i testi datati vanno dal 495 al 398 a.C. La vita religiosa della colonia militare di Ebrei rivela tracce di forte sincretismo come la presenza di una dea *'nyhw* accanto a *yhw*.

3. La nuova situazione geo-politica dell'Antico Vicino Oriente

Con il 587 a.C. la fine di Gerusalemme sembra segnata, e il trionfo di Babilonia irreversibile, eppure il tempo del dominio babilonese volge al termine: ad oriente si affaccia

una nuova potenza, quella persiana, che nel 539 a. C. pone fine all'egemonia babilonese sull'Antico Vicino Oriente. Inizia l'epoca dell'impero persiano, il più grande impero mai apparso fino a quel tempo; esso, con a capo la dinastia achemenide, si estenderà, durante il periodo di massimo splendore, tra la prima cateratta del Nilo e l'Indo, abbracciando pressoché tutta l'Asia Minore. Sostanzialmente, l'impero resta saldo e compatto fino alla comparsa di Alessandro Magno, anche se non mancano alcune rivolte locali, come ad esempio quelle che scossero Babilonia tra la primavera del 522 a.C. e l'autunno del 521 a.C.

Molti degli eventi che riguardano l'impero persiano coinvolgono solo in misura limitata la regione di Giuda, ma tra essi alcuni hanno invece delle conseguenze di rilievo per quanto riguarda la vita della comunità giudaica.

Innanzitutto va segnalata la conquista dell'Egitto da parte di Cambise, figlio di Ciro; l'Egitto, costituito poi in satrapia (la sesta) resterà persiano fino al 400 a.C. Per evidenti ragioni geografiche, la terra dell'antico Israele e di Giuda viene a trovarsi in posizione strategica, in quanto ponte di passaggio obbligato da e verso l'Egitto.

In secondo luogo bisogna tenere presente, appunto, l'organizzazione dell'impero persiano in satrapie da parte di Dario I, per cui la Siria e la Palestina formano la quinta satrapia. Altri eventi, come lo scontro con la Grecia, non sembrano avere riflessi sulla vita in Giuda, e anche la riconquista persiana dell'Egitto nel 342 a.C. non incide più di tanto nella regione, in quanto poco dopo Alessandro il Macedone sconfiggerà i persiani nella battaglia di Issos (333), assoggettando al suo potere, nel 332 a.C., la regione di Siria-Palestina.

Siamo, a questo punto, in epoca ellenistica e il discorso deve essere diversificato rispetto alle nuove problematiche coinvolgenti non solo la vita politico-civile dei Giudei, ma la loro stessa religione, che si deve confrontare con un orizzonte di idee profondamente diverso e culturalmente agguerritissimo.

In sintesi, possiamo dire che la regione di Palestina (termine, questo, poco appropriato perché imposto da Adriano dopo la seconda rivolta giudaica per cancellare ogni traccia di ebraismo...) è coinvolta solo marginalmente nelle vicende dell'impero achemenide e soltanto a causa della propria posizione strategica sulla strada verso l'Egitto. È dunque probabile che l'interesse degli Achemenidi nei confronti della posizione strategica della Giudea debba essere visto all'interno della politica più generale di controllo sull'Egitto.

4. L'editto di Ciro e il ritorno

Con la caduta di Gerusalemme erano venuti a formarsi almeno tre gruppi di Giudei: quelli deportati in Babilonia, quelli rimasti nella terra, e quelli riparati in Egitto e ivi stabilitisi. Certamente la comunità giudaica più vivace culturalmente è costituita dai deportati in Babilonia. Costoro non formano numericamente un gruppo molto consistente, ma rappresentano l'élite giudaica, un insieme di persone capaci di elaborare un pensiero davvero significativo, che li differenzia dagli altri gruppi di esuli, ben più numerosi, i quali appaiono collegati ad alcuni momenti del regno di Giuda e d'Israele.

La possibilità di un ritorno dei deportati in Babilonia si profila con il cosiddetto "editto di Ciro". Storiograficamente, però, tale editto richiede una serie di chiarimenti e di approfondimenti del problema da esso rappresentato, e così formulabile: l'editto del re achemenide riguardava solo i lavori di riparazione del tempio o anche il ritorno dei deportati? Per rispondere a questa domanda bisogna rianalizzare i testi biblici e le fonti extrabibliche riguardanti la politica religiosa degli Achemenidi.

Dal punto di vista biblico sembra che questo editto riguardi appunto il ritorno degli esuli:

Dice Ciro re di Persia: Il Signore, Dio dei cieli, mi ha consegnato tutti i regni della terra. Egli mi ha comandato di costruirgli un tempio in Gerusalemme, che è in Giuda. Chiunque di voi appartiene al suo popolo, il suo Dio sia con lui e parta! (2Cr 36,23).

Le cose però sono più complesse, come si può vedere dal cilindro di Ciro.

È questo un cilindro di argilla trovato a Babilonia; il testo, il cui inizio è mancante, fa innanzitutto il processo a Nabonide per la sua mancanza di pietà verso gli dèi, in particolare verso il dio Marduk (Bel), e inoltre per la sua severità e crudeltà verso la popolazione. Il cilindro segnala poi che il dio di Babilonia fu mosso da pietà per la popolazione di Sumer e di Akkad, fino a mandare appunto Ciro di Anshan a liberare il paese. È chiaro che il panegirico di Ciro è opera dei sacerdoti di Marduk, avversari di Nabonide. La gerarchizzazione degli dèi sotto Marduk riflette bene l'origine del cilindro: il clero di Marduk. In tale documento si coglie innanzitutto l'atteggiamento aperto di Ciro verso gli dèi della Mesopotamia, che Nabonide (o *Nabonedo*) aveva invece disprezzato e trascurato, e in particolare gli dèi Marduk, Bel, Nabu; ma egli mostra lo stesso atteggiamento anche verso gli dèi di Sumer e di Akkad, introdotti in Babilonia da Nabonide. Il tutto riflette una tolleranza che accoglie un politeismo di fatto, tolleranza da spiegarsi come una mossa politica, ancor più che religiosa, visto che la religione persiana, quella di Aura-Mazda, è monoteistica (con dualismo del principio del bene e del male).

Il cilindro di Ciro mostra un'immagine canonica dell'Achemenide, frutto di un'oculata propaganda politica. Che ci fosse una politica di propaganda persiana a tal proposito è possibile riscontrarlo anche leggendo la *Ciropedia* di Senofonte (430-355), che presenta una tesi simile a certe tesi bibliche: i vinti di Ciro sono i complici del loro provvidenziale vincitore (*Ciropedia* I,1,4). Il pluralismo religioso dell'impero, attestato da questo cilindro (e dagli altri documenti), si spiega come una precisa e consapevole scelta politica dei Persiani, anche se bisogna riconoscere che non tutti i discendenti di Ciro daranno prova effettiva di questa tolleranza. Infatti, in Egitto, Cambise profanerà vari templi (Erodoto III, 27-29), ma d'altra parte favorirà il restauro di altri templi. In ogni caso, dopo Cambise Dario riprenderà la politica religiosa tollerante di Ciro; ma in seguito non mancheranno oscillazioni in tale scelta politica, per cui Serse ritornerà ad atteggiamenti di intolleranza.

Nel confronto con gli imperi precedenti, specie quello neo-assiro, resta comunque indubbio che, nonostante al-

cune incertezze, la politica achemenide è assai più tollerante sul piano religioso, e favorisce una reale autonomia delle popolazioni per quanto riguarda i loro culti.

Ma, fatta salva l'enfasi della propaganda, che cosa sta dietro la volontà di Ciro e dei suoi successori di rispettare - e, quando era necessario, di restaurare - i culti delle divinità locali? La risposta va ricercata in direzione di un'intenzione politica ben precisa: l'organizzare la vita sociale intorno al tempio appare il modo migliore, più efficiente, per avere un collegamento con le popolazioni, per controllarle e avere un supporto tecnico per riscuotere una pesante e lucrosa tassazione.

Il cilindro di Ciro e gli altri documenti ci fanno capire un aspetto importante del decreto per quanto riguarda i Giudei: Ciro vuole che il tempio di Gerusalemme riprenda a funzionare, non solo come motore propulsore della vita religiosa, ma anche di quella economica e sociale. In questo senso, poiché favorisce la restaurazione di Gerusalemme, la politica di Ciro incontra il favore dei teologi e dei profeti giudaici, così come si ha conferma dal libro del Deuteronomio, che vede in Ciro il fautore della restaurazione nazionale, secondo il piano divino (Is 41,2-4; 44,27-28; 45,1ss). In questi testi Ciro è l'eletto e il servitore di YHWH. Ma c'è di più: la figura del re di Persia è in qualche modo sottratta alla storia e collocata in un alone leggendario, per cui un giudizio di ragione politica diventa motivo teologico, espressione della provvidenza divina che salva Giuda.

Ma il cilindro di Ciro sembra menzionare anche un altro elemento importante, proprio quello che biblicamente viene ritenuto il succo del decreto di Ciro, e cioè il ritorno dei vari popoli e dei loro dèi nelle loro terre: "Io riportai al loro posto gli dèi che vi avevano abitato, e feci risiedere questi dèi in una dimora eterna; radunai tutte le loro popolazioni e le ricondussi nei loro luoghi...".

Bisogna però notare che i toponimi enumerati dal cilindro riguardano soltanto l'area mesopotamica e persiana, perciò non c'è menzione esplicita sul ritorno dei Giudei in Palestina!

Per questo dettaglio specifico del ritorno per decreto di Ciro, l'unica fonte disponibile restano i testi biblici, che si riferiscono all'editto. Oltre al già citato 2Cr 36,22-23 abbiamo Esd 1,1-4; 6,3-5.

In Esd 1,1-4 si legge:

Nell'anno primo del regno di Ciro, re di Persia, perché si adempisse la parola che il Signore aveva detto per bocca di Geremia, il Signore destò lo spirito di Ciro re di Persia, il quale fece passare quest'ordine in tutto il suo regno, anche con lettera: "Così dice Ciro re di Persia: Il Signore, Dio del cielo, mi ha concesso tutti i regni della terra; egli mi ha incaricato di costruirgli un tempio in Gerusalemme, che è in Giudea. Chi di voi proviene dal popolo di lui? Il suo Dio sia con lui; torni a Gerusalemme, che è in Giudea, e ricostruisca il tempio del Signore Dio d'Israele: egli è il Dio che dimora a Gerusalemme. Ogni superstita in qualsiasi luogo sia immigrato, riceverà dalla gente di quel luogo argento e oro, beni e bestiame con offerte generose per il tempio di Dio che è in Gerusalemme".

Il testo di 2Cr 36,22-23 si limita in sostanza a sintetizzare i dati offerti in Esdra. Peraltro, sia detto per inciso che vi è un problema testuale, in quanto la versione greca del Codice Vaticano presenta una forma più breve rispetto al testo masoretico, cioè ebraico, e in essa Ciro si limita a chiedere agli esuli contributi finanziari per le offerte al tempio, senza evocare il ritorno degli esuli. Le caratteristiche della forma corta si ritrovano nel memorandum di Esd 3-6. Bisogna segnalare inoltre che Giuseppe Flavio ha letto la forma corta (*Ant. Jud.* XI,3ss).

Già queste prime osservazioni mostrano l'aspetto molto composito della redazione dei nostri documenti biblici: il redattore combina documenti ufficiali, dove l'iniziativa è di Ciro, con altri elementi dove l'iniziativa appartiene ai rimpatriati.

Il testo ebraico del decreto di Ciro di Esd 1,2-4 è un testo rimaneggiato, l'adattamento di un decreto legale; ma è difficile affermare che questo testo sia l'eco di una decisione ufficiale autorizzante il rimpatrio. Letteralmente parlando, le misure di Ciro sono indipendenti dai dati sui rimpatriati. Con questo non si vuole escludere la possibilità accordata agli esuli di poter rimpatriare, ma in certo senso essa era già data con il venire meno dell'autorità e del potere dei Babilonesi, responsabili della deportazione. Questa tesi sembra confermata dall'altro testo di Esdra, che ricorda l'editto di Ciro:

Nell'anno primo del re Ciro, il re Ciro prese questa decisione riguardo al tempio in Gerusalemme: la casa sia ricostruita come luogo in cui si facciano sacrifici; le sue fondamenta siano salde, la sua altezza sia di sessanta cubiti, la sua larghezza di sessanta cubiti. Vi siano nei muri tre spessori di blocchi di pietra e uno di legno. La spesa sia pagata dalla reggia. Inoltre gli arredi del tempio fatti d'oro e d'argento, che Nabucodonosor ha portato via dal tempio di Gerusalemme e trasferito a Babilonia, siano restituiti e rimessi al loro posto nel tempio di Gerusalemme e ricollocati nella casa di Dio (Esd 6,3-5).

In questo brano si ritrova, con ogni probabilità, il testo di un memorandum degli archivi persiani, ricercato su ordine di Dario e ritrovato ad Ecbatana, al fine di troncare il contenzioso giudeo-samaritano sulla ricostruzione del tempio di Gerusalemme. Anche qui possiamo domandarci se il testo sia una rielaborazione di testi precedenti. Esso è situato in una sezione aramaica del libro (Esd 4,8; 6,18) non tradotta in ebraico, che indica come il testo sia stato ricevuto e non inventato. L'esame del testo fa apparire molti argomenti in favore della sua autenticità, cosa che è attualmente abbastanza accettata nell'esegesi.

In sintesi. L'editto di Ciro coincide con l'ordine di ricostruire (o forse semplicemente restaurare) il tempio, ordine che deve essere partito dalle alte sfere dell'impero persiano, per il quale era funzionale alla politica di consolidamento di una regione posta in posizione strategica, in quanto passaggio obbligato verso l'Egitto.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 1° ottobre 2007 a Venezia per la Scuola Biblica diocesana.



GESÙ LA NOSTRA RADICE COMUNE CORSO ECUMENICO 2008

Concordato insieme, secondo una fraterna consuetudine, per quattro giovedì, dal 21 febbraio al 13 marzo 2008, avrà luogo l'annuale corso ecumenico dal titolo: *Gesù la nostra radice comune*.

I coinvolti - il Centro Pattaro, la rivista *Esodo*, la Chiesa luterana di Venezia e il SAE veneziano - intendono proporre un'articolata riflessione su Gesù, rispondendo al rinnovato interesse sul tema alimentato da dibattiti e confronti - non ultimo il convegno organizzato dal Centro Pattaro e dall'Istituto superiore di Scienze religiose "S. Lorenzo Giustiniani" nello scorso ottobre - originati dalla pubblicazione del libro di papa Benedetto XVI *Gesù di Nazaret*.

L'apertura, giovedì 21 febbraio alle 17.30 presso la Scuola Grande di S. Teodoro, è affidata al pastore Paolo Ricca, professore presso la Facoltà Valdese di teologia di Roma, che, analizzando le diverse fasi attraverso le quali, nella chiesa delle origini, si è sedimentato il Credo, documenterà la transizione dal Gesù di Nazaret al Cristo creduto e testimoniato.

Giovedì 28 febbraio, alle 18, presso il Centro Pattaro, Almut Kramm, pastora della chiesa evangelica luterana di Venezia, condividerà la sua personale lettura del Gesù amato e studiato da Romano Guardini, teologo

cattolico di lingua tedesca ed una della maggiori figure della storia culturale europea del Novecento.

Il 6 marzo, ancora presso il Centro Pattaro e sempre alle 18, quasi in uno scambio di ambone, Rosino Gibellini, cattolico, sottile studioso e direttore letterario della *Queriniana*, dirà la sua lettura del Gesù appassionatamente indagato da Karl Barth, il teologo riformato autore della monumentale *Dogmatica ecclesiale*.

A conclusione del corso, giovedì 13 marzo alle 18 presso il Centro Pattaro, lo sguardo si sposterà dall'Europa all'Africa equatoriale e all'Asia, incontrando, tramite l'esperienza di alcuni testimoni provenienti dai due continenti il Gesù che oggi è là predicato e vissuto.

L'itinerario segnato dal corso parte dal Gesù vissuto dai cristiani all'origine della chiesa e a lui ritorna nell'oggi della missione e dell'inculturazione, arricchendo, tappa dopo tappa, la nostra personale esperienza di lui con la consapevolezza che, se egli è la nostra comune radice, tutti noi cristiani in lui siamo fondativamente radicati e perciò da lui resi capaci di ritrovare, nell'aiuto fraterno e nella mutua ammonizione, il dono dell'unità storicamente visibile.



IN MEMORIAM

MONS. GIUSEPPE VISENTIN

Gabriella Cecchetto

Nel pomeriggio del 7 novembre, monsignor Giuseppe Visentin, don Giuseppe come desiderava lo si chiamasse, è tornato alla casa del Padre, ricco della fedeltà avuta per il suo Signore ed esercitata per il bene dei fratelli.

A Mestre a lungo - dal 1963 al 1980 - fu parroco a San Marco; per oltre un ventennio promosse e sostenne, in qualità di responsabile diocesano, il diaconato permanente; come vicario generale del patriarca Marco e delegato per breve tempo del patriarca Angelo, adempì senza risparmiarsi tutti i compiti che gli furono affidati, spostandosi incessantemente all'interno della Diocesi ed in Italia, raggiungendo anche l'area di Ol Moran, nel Kenya, dove svolgono il loro servizio alcuni sacerdoti veneziani.

Tuttavia per don Giuseppe il sacerdozio ministeriale è stato principalmente la condizione in cui vivere la vocazione all'Unità dei cristiani.

Da presidente della Commissione per l'ecumenismo e il dialogo, don Giuseppe sostenne in molti modi il radicarsi dell'attitudine ecumenica nel tessuto quoti-

diano della vita della Chiesa cattolica veneziana, sollecitando innanzitutto le parrocchie a promuovere iniziative di preghiera in occasione della Settimana annuale di preghiera per l'Unità dei Cristiani ed attuando occasioni di incontro e conoscenza con i fratelli e le sorelle delle altre famiglie cristiane, convinto che preghiera e condivisione fraterna di esperienze pastorali autentiche avrebbero aperto la strada al raggiungimento dell'unità.

Don Giuseppe era assolutamente certo che l'unità dei cristiani è un dono di Dio e che come tale resta nelle sue mani il decidere il come e il quando essa si realizzerà sulla terra, ma da questa convinzione ricavava l'incrollabile fiducia ad operare per esserne strumento docile. Così si fece promotore della nascita del Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia, primo in Italia, nel dicembre del 1993, più volte ne fu poi presidente di turno, sempre vi operò con saggia moderazione per favorire il dialogo nell'ascolto rispettoso e reciproco che dispone all'accoglienza libera e generosa della volontà del Signore. Del Centro Pattaro, che

ripropone nella propria attività di incontri e dibattiti la memoria di don Germano, cui don Giuseppe fu vicino nell'impegno per l'ecumenismo, egli fu agli inizi membro del Direttivo, in seguito sempre discreto sostenitore: con riconoscenza ricordiamo l'omelia che proprio

don Giuseppe tenne in occasione dell'ultimo anniversario, il 27 settembre scorso.

Nella comunione dei Santi, la testimonianza di don Giuseppe sia di stimolo per rinnovare l'impegno comune verso il raggiungimento dell'unità visibile.

VITTORIA NARDINI

Marco Da Ponte

Vittoria Nardini ha raggiunto la casa del Padre il 15 ottobre scorso, dopo una recrudescenza della malattia che l'aveva colpita.

Vittoria conosceva la lingua e la cultura ebraica in modo straordinariamente ampio e profondo insieme. Ad esse aveva dedicato anche un intero anno trascorso a Gerusalemme; le gustava cogliendone i particolari più nascosti. Convinta com'era della necessità per un cristiano di appropriarsi delle radici ebraiche, ha alimentato a Venezia i primi passi del dialogo cristiano-ebraico, contando sull'amicizia e la stima di diversi membri della comunità ebraica.

Ho incontrato Vittoria molti anni fa: avevo appena concluso gli esami di maturità e venni a conoscenza di uno dei primi corsi intensivi di ebraico che aveva organizzato a Venezia per l'associazione francese delle "Sessions d'hébreu" allora diretta da p. Maigret, uno dei molti specialisti di cui divenne amica. L'entusiasmo per la scoperta di un mondo per me nuovo - la lingua e la cultura ebraica biblica - mi condusse poi a partecipare per molti anni a un gruppo, composto di ebrei e cristiani, che sotto la guida di Vittoria si ritrovava una volta alla settimana per leggere insieme il testo ebraico della Bibbia: un piccolo "cenacolo", in spirito di autentico dialogo tra cristiani e "fratelli maggiori ebrei".

La sua è stata - si potrebbe dire - una vera e propria "missione": oltre a quelli nell'ambito della Scuola biblica diocesana di Venezia, ha tenuto corsi di ebraico anche a Padova in collaborazione con l'associazione "Bibbia aperta", per le "Sessions d'hébreu" in Italia e Francia e presso il Monastero di Bose, dove si recava da anni non solo come docente di corsi di ebraico biblico, ma ormai come un'amica cara a tutta la comunità - tanto che, dopo l'ultimo ricovero all'ospedale di Venezia, era stata invitata a trasferirsi lì, dove è stata accolta e accudita con grande amore fino alla fine.

Vittoria aveva un autentico spirito ecumenico, nutrito di una spiritualità biblica profonda, poco teorizzato, forse (nonostante la sua professione di insegnante di filosofia nei licei, non era certo propensa a speculazioni astratte), ma capace di creare legami profondi e duraturi. E lo comunicava in mille modi, privilegiando sempre l'incontro diretto con le persone e perfino con i luoghi: non potrò dimenticare il viaggio in Israele fatto con un piccolo gruppo da lei organizzato, durante il quale emersero una volta di più le sue vastissime conoscenze personali (perfino con figure di rilievo delle istituzioni israeliane) e la finezza con la quale sceglie-

va luoghi e occasioni per raggiungere il suo intento di farci conoscere direttamente sul posto, in una condizione di immersione completa, il mondo di cui parla la Bibbia ma anche la società e la cultura degli ebrei di oggi. Con questo spirito ecumenico aveva sempre seguito con attenzione la vita del Centro Pattaro, fornendo suggerimenti competenti, non di rado anche critici, e mettendo a disposizione la sua rete di conoscenze.

Radicalmente veneziana, Vittoria coltivava amicizie sparse in tutto il mondo, per le quali non temeva di intraprendere con gran disinvoltura lunghi viaggi, da Parigi alla Russia e, naturalmente, all'amata terra di Israele. E aveva aperto le porte della sua casa per ospitare non solo amici, ma anche persone conosciute nelle circostanze più impensabili.

Ma la cosa forse più sorprendente di Vittoria è stata la sua semplicità, oserei dire la sua umiltà: sapeva dischiuderti lo scrigno di tali ricchezze senza che mai ti sentissi sproporzionato, e quasi tirandosi in disparte per lasciare a te tutto il tempo di ambientarti e goderne (anche in virtù di un metodo didattico molto efficace e per nulla pedante, basato su un approccio diretto al testo biblico). La stessa semplicità, che le veniva dalla sua profonda spiritualità, con cui aveva affrontato la malattia.

Così anche la sua generosità, che l'ha spinta a dedicare tempo ed energie a numerose opere di pura gratuità, senza sottrarsi ai compiti meno gratificanti, come la noiosa trascrizione di centinaia di indirizzi per le spedizioni. In particolare si era spesa per far conoscere e sostenere il progetto "Open house", un'esperienza di comunità educativa e di incontro per ragazzi e famiglie arabi cristiani, musulmani e ebrei israeliani, nata e cresciuta tra mille difficoltà nella città di Ramle (vicino a Tel Aviv).

E su tutto questo, la sua fede, illuminata dalla consuetudine con la Parola e con la liturgia, ma anche con la tradizione, di cui conosceva bene la preziosa ricchezza. Una fede veramente cattolica, nel senso più profondo e originario del termine, che sapeva cercare il Cristo - comune a tutti i cristiani - ben oltre le differenze, per le quali manifestava una grande attenzione insieme con una lucida consapevolezza critica. Una fede vissuta in un continuo e docile servizio al Vangelo.

Il dolore per la perdita di una persona che è stata insieme maestra e amica è perciò lenito dalla riconoscenza al Signore per averci donato la grazia di poterla conoscere e di poter ricevere i doni da lei così generosamente dispensati.

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5238673

Anno XX, n. 4 - Ottobre-Dicembre 2007 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1

OMELIA PER IL XXI ANNIVERSARIO
DELLA MORTE DI DON GERMANO
† *mons. Giuseppe Visentin*
DON GERMANO PATTARO
UN PROFETA DELLA PASTORALE FAMILIARE
Sergio Nicolli



_____ pag. 10

RITORNO DALL'ESILIO E FONDAZIONE
DEL GIUDAISMO (1ª parte)
Patrizio Rota Scalabrini



_____ pag. 14

GESÙ LA NOSTRA RADICE COMUNE
CORSO ECUMENICO 2008



_____ pag. 6

UN POPOLO DI PROFETI
Giampietro Ziviani



_____ pag. 14

MONS. GIUSEPPE VISENTIN - *Gabriella Cecchetto*
VITTORIA NARDINI - *Marco Da Ponte*

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.
I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:
Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia
oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

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

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

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

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

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