

Indice

Lettera di collegamento
Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso
n. 43 - Anno XXXIII - giugno 2008

CONVEGNO NAZIONALE
DEI DELEGATI DIOCESANI PER L'ECUMENISMO
E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

PAROLA DI DIO ED ECUMENISMO
Bilanci e prospettive in preparazione della
XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi

Roma 19-22 novembre 2007

Atti

Introduzione ai lavori

Insieme per cogliere i segni dei tempi

S.E. Mons. Vincenzo Paglia. pag. 6

PRIMATO DELLA PAROLA DI DIO ED ECUMENISMO

La Bibbia documento fondamentale della Chiesa

S.E. Jonas Jonson. pag. 13

Alle fonti della nostra fede

Prof. Gianni Colzani pag. 17

LA BIBBIA E IL SINODO

**Bilanci e prospettive in preparazione della
XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo
dei Vescovi**

Prof. Cesare Bissoli pag. 23

LA BIBBIA E LE CULTURE

**La nuova traduzione italiana della Bibbia
a cura della CEI**

S.E. Mons. Giuseppe Betori. pag. 44

Le traduzioni nel mondo cristiano Prof. Valdo Bertalot	pag. 57
<i>IL MIDRASH: UNA LETTURA SPIRITUALE DELLA BIBBIA</i>	
Il midrash, la chiave che apre la Scrittura Rav Riccardo Di Segni.	pag. 65
Il midrash nel Nuovo Testamento Prof. Ambrogio Spreafico.	pag. 69
<i>I CRISTIANI E L'EUROPA DOPO SIBIU</i>	
I cristiani impegnati per il mondo S.E. Mons. Armando Dini	pag. 78
Gemme che fioriscono d'inverno Prof. Domenico Maselli	pag. 83
<i>IL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO DOPO RAVENNA</i>	
Una tappa storica S. Em. Athanasios Chatzopoulos.	pag. 87
Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità S.E. Mons. Bruno Forte	pag. 91
<i>DIALOGO INTERRELIGIOSO E CARTA DEI VALORI</i>	
Un itinerario di integrazione e di rispetto On. Giuliano Amato.	pag. 106
APPENDICE	
Lettera Aperta e Appello delle Guide Religiose Musulmane	pag. 114
Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione Ministero dell'Interno della Repubblica Italiana.	pag. 140
Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità. Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa.	pag. 146

Lettera di collegamento n. 43

Conferenza Episcopale Italiana

Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso



CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI
PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

PAROLA DI DIO ED ECUMENISMO

Bilanci e prospettive in preparazione
della XII Assemblea Generale Ordinaria
del Sinodo dei Vescovi

Roma
19-22 novembre 2007



insieme per cogliere i segni dei tempi*

S.E. Mons. VINCENZO PAGLIA - Vescovo di Terni-Narni-Amelia
Presidente della Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo
della CEI

Credo che sia particolarmente importante per noi ritrovarci in questi giorni, certamente per un problema di coordinamento, ma non è questo il vero senso del nostro incontro: noi qui vorremmo cogliere quelli che Papa Giovanni chiamava i segni dei tempi. Vorremmo comprendere meglio il momento nel quale viviamo e avere maggiore consapevolezza di dove stiamo andando. Il nostro incontro è – in questo senso – un momento religioso; è un momento che ci vede fratelli e sorelle, riuniti nel nome del Signore, per i quali c'è una grazia speciale: vivere la responsabilità di aiutare le nostre Chiese locali a individuare il cammino che debbono percorrere, il che non è solo ritrovarci con le nostre esperienze, con le nostre preoccupazioni, per organizzare meglio i nostri uffici. È un atto anzitutto religioso, quindi di ascolto. Ascolto del Signore, della sua parola, ma anche ascolto vicendevole. Ecco perché penso che questi giorni ci debbano trovare nell'attitudine dei discepoli di Gesù i quali, appunto, si ritrovavano per ascoltare, per ascoltarsi.

Noi siamo i responsabili degli Uffici ecumenici, e anche di altre istituzioni che si occupano del cammino dell'ecumenismo o del dialogo interreligioso: non siamo responsabili delle nostre Chiese, salvo alcuni confratelli vescovi presenti in mezzo a noi, non siamo membri di commissioni teologiche, ma abbiamo una responsabilità che è anzitutto pastorale. Non spetta a noi risolvere le questioni teologiche o canoniche, o di altra natura. Ciò che spetta a noi è aiutare i nostri fedeli, le nostre Chiese diocesane a riscoprire – questo sì che è importante –, a ricomprendere che l'ecumenismo non è un affare di uffici, ma è un modo di vivere la fede. È un modo di vivere il nostro rapporto con Gesù Cristo, di essere insieme a Lui nella preghiera perché tutti siano una cosa sola. Per cui, anche là dove non ci fosse nessun altro, o nient'altro, possiamo sempre pregare per l'unità dei cristiani. E non possiamo non sentirsi responsabili per la comunione tra tutti.

* Trascrizione dalla registrazione dell'intervento.

Questo è il *proprium* dei nostri uffici e non possiamo delegarlo a nessuno: il nostro impegno è quello di far crescere la dimensione ecumenica nella vita ordinaria delle nostre Chiese diocesane.

Questo è poi ciò che abbiamo vissuto anche alla III Assemblea Ecumenica Europea di Sibiu. Abbiamo avuto, proprio questa mattina, un incontro della delegazione ecumenica italiana (particolarmente numerosa) presente a Sibiu: la delegazione italiana ha avuto un qualche “impatto” sull’Assemblea. Ne parleremo anche nel corso del nostro Convegno. Però terrei a sottolineare che lo spirito vissuto a Sibiu, pur con i limiti che ci sono stati, chiede a noi tutti la responsabilità di ri-centrare la nostra fede in Gesù Cristo, di vivere la nostra responsabilità, in un’Europa che fa fatica a dirsi politica, che ha facilità a dirsi economica, ma che – ed è ciò che più ci interessa – non riesce a trovare un’unità culturale e non riesce più a vivere e comunicare un umanesimo per questo nostro mondo. Per questo credo che – senza il dinamismo delle nostre Chiese cristiane – sia davvero difficile sperare in un’Europa che ritrovi vitalità e abbandoni il ripiegamento su se stessa. Ciò la rende, oltre che inefficace nella sua azione internazionale, anche sempre più triste. L’Assemblea di Sibiu è stata anche un richiamo alla responsabilità di tutti noi cristiani.

E dobbiamo anche gioire dell’evento di Ravenna, la firma del documento sull’autorità. Certo, l’assenza della Chiesa Ortodossa russa non ci rallegra e ci mostra quanto sia complesso il cammino ecumenico, non solo tra cattolici e ortodossi, ma anche per quel che riguarda i rapporti tra le Chiese ortodosse stesse. Questo ci porta a dire ancora una volta che il problema non è solamente teorico, ma è quello delle relazioni di fraternità e di amicizia tra tutti.

Vorrei spendere una parola anche sull’incontro di preghiera per la pace che si è svolto a Napoli, a ventun’anni dalla preghiera di Assisi del 1986: la presenza del Santo Padre Benedetto XVI ha dato un particolare significato a questo incontro. E anche questo ci chiama a una maggiore responsabilità nel continuare questo cammino nello spirito di Assisi. L’incontro è stato caratterizzato anche da una presenza straordinaria di leader religiosi e di pastori delle Chiese cristiane, così come è stato straordinario il contributo della Chiesa di Napoli. C’è stata una partecipazione popolare incredibile: migliaia e migliaia di napoletani hanno preso parte a questo evento che non era certamente di vertice. E ci tengo a sottolineare questa partecipazione, così calda, perché ha mostrato che in una città come Napoli, segnata da problemi non leggeri, questo evento ha dato una grande speranza. L’ecumenismo e il dialogo hanno dato un orizzonte nuovo alla nostra città di Napoli. Le numerose tavole rotonde che si sono succedute in quei giorni sono state una Pentecoste, che ha attratto tanti napoletani. La presenza di uomini e donne del mondo culturale, del mondo politico, accanto ai leader religiosi, ci dice che

il dialogo ecumenico e interreligioso deve continuare in una maniera robusta. Il Papa stesso ce lo diceva a chiare lettere.

Un evento che vorrei salutare come particolarmente felice è stata l'elezione del nuovo Patriarca di Romania nella persona di Daniel Ciobotea: si tratta di un'elezione significativa perché Teoctist, il Patriarca defunto, è stato il primo Patriarca che ha accolto il Papa di Roma in un paese ortodosso (e ha poi ricambiato la visita, venendo a Roma nel 2002), facendo della Chiesa ortodossa rumena quella che ha i rapporti più solidi con Roma. L'elezione di Daniel conferma questo cammino, perché egli è stato uno dei membri della Chiesa ortodossa rumena che si è più impegnato nel dialogo ecumenico. In questi giorni si svolge il Sinodo della Chiesa ortodossa rumena ed è all'ordine del giorno la creazione di una diocesi in Italia, per la cura pastorale dei numerosissimi ortodossi presenti nel nostro paese.

Questa scelta chiede a tutti noi un'attenzione fraterna davvero evangelica, che sia da freno anzitutto a quel pregiudizio che rischia di prendere i cuori di tanti contro la Romania e i rumeni (dopo l'episodio terribile dell'uccisione a Roma di Giovanna Reggiani, di cui si è reso responsabile un rumeno), e che insieme ci faccia sentire responsabili di tanti fratelli e sorelle, che venendo in Italia hanno diritto al nostro aiuto per vivere la loro fede.

Tante riflessioni sarebbe opportuno fare anche sulle Chiese ortodosse, ma prima di tutto sento il dovere di rivolgere una preghiera al Signore per il difficile momento che sta attraversando l'Arcivescovo Christodoulos di Atene, gravemente malato: lo ricordiamo nella storica visita di Giovanni Paolo II ad Atene e nella sua visita a Roma. Ricordo quanto Giovanni Paolo II desiderasse questo incontro: ha avuto questa gioia non da vivo, il giorno del suo funerale, ma non per questo è stata una visita meno significativa e ci sentiamo uniti anche nella preghiera con tutta la Chiesa ortodossa di Grecia per il suo Arcivescovo.

Tante altre cose bisognerebbe dire sulle Chiese cristiane. Ci confidava l'Arcivescovo di Canterbury, intervenuto all'incontro di Napoli che ho appena citato, le sue pene per la Comunione anglicana... Anche queste sollecitudini devono far parte della nostra preghiera, così come le speranze di tutte le altre Chiese, quelle del Consiglio Ecumenico delle Chiese che vive un momento di passaggio non semplice. Giovanni Paolo II amava dire che la preghiera deve essere "geografica", perché lui portava nel cuore tutti i luoghi dove andava. Anche noi dovremmo tener viva, in tutte le nostre Chiese locali, la memoria di tutte le Chiese e le Comunità ecclesiali: fa parte del nostro servizio fraterno.

Un altro capitolo importante sarebbe quello dell'ecumenismo in Italia: ognuno di noi conosce il cammino delle proprie diocesi. Credo di dover dire che c'è una vivacità dell'ecumenismo italiano

davvero senza pari. Se si segue il meritorio bollettino redatto dal CeDoMEI di Livorno, si notano iniziative a non finire in tutti i campi. È – lo dico tra l'altro – un bollettino che vorrei si arricchisse sempre più e che potesse arrivare a tutti. Siamo in procinto di terminare finalmente l'annuario degli uffici ecumenici delle nostre diocesi e delle presenze ecumeniche in Italia. Nella consapevolezza di questa ricchezza del cammino ecumenico in Italia, credo che tutti dobbiamo adoperarci e pregare perché c'è bisogno di un clima di fiducia più sereno, anche con le difficoltà che talora ci sono. Il bollettino, pur raccogliendo – per forza di cose – solo una parte delle informazioni sulle iniziative diocesane (convegni, seminari, incontri, tavole rotonde, presentazioni di libri e momenti di preghiera), testimonia l'impegno dei cristiani italiani a dialogare tra di loro, ad approfondire la conoscenza del mondo ebraico e ad aprire sempre nuove prospettive di confronto con altre religioni a partire da quella islamica.

Vorrei sottolineare che questo nostro convegno ha luogo in un momento particolarmente difficile per quel che riguarda la questione della violenza e della insicurezza. Questo chiama in causa il tema dell'immigrazione, che ci riguarda in maniera anche diretta. Io credo che anche i nostri uffici debbano fare la loro parte, aiutando tanti nostri fratelli, di diversa confessione o diversa religione, a riscoprire la dimensione religiosa della loro vita, e soprattutto diffondendo una sensibilità diversa attorno a noi, perché questi fratelli siano accolti.

Ricordo in qualche mia ricerca storica la tristezza di tanti emigrati italiani, negli Stati Uniti, ad esempio, per essere guardati con disprezzo da altre Chiese. C'è voluto il genio spirituale di Scalabrini o di altri per accompagnare questi nostri emigrati. "Ero forestiero e mi avete accolto", dice il Vangelo. Ma non è solo l'opera della Caritas: è un'opera dell'amore cristiano, è un'opera della Chiesa. E se qualcuno ci accusa di buonismo (a parte che questa accusa è un onore, perché il contrario – non so: il "cattivismo" – mi sembra inaccettabile), risponderei che semmai siamo troppo poco buoni, troppo poco accoglienti e ce ne accorgiamo nelle emergenze.

Io credo che anche i nostri uffici, pur nel loro specifico, nei confronti degli immigrati, che per un'alta percentuale oggi sono cristiani, non possano essere assenti.

Per ripercorrere i mesi trascorsi e individuare altri momenti significativi, vorrei tornare sulla vivacità e la complessità dell'attività in campo ecumenico e interreligioso nelle diocesi italiane. In molte diocesi, accanto alla celebrazione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, che rimane il momento centrale per la conoscenza diretta della dimensione ecumenica e della pluralità delle espressioni cristiane presenti nelle singole diocesi, si sono venuti rafforzando altri momenti come la veglia di Pentecoste, celebrata spesso in chiave ecumenica, così come sempre più diffusa appare la

celebrazione della Giornata per la salvaguardia del creato a partire dal 1° settembre. Quest'anno la II Giornata, dedicata al tema dell'acqua, preparata da un sussidio della Conferenza Episcopale Italiana e da una pubblicazione sui testi biblici sull'acqua a cura della Società Biblica in Italia, ha assunto un rilievo significativo nel calendario ecumenico delle diocesi italiane.

Accanto a una ormai consolidata tradizione di incontri internazionali di teologia ecumenica, come nel caso delle Settimane di spiritualità promosse dalla comunità monastica di Bose, dei Seminari dell'Istituto di studi ecumenici San Bernardino di Venezia e del convegno sul primato petrino dell'Istituto San Nicola di Bari, si è venuta affermando una pluralità di iniziative di formazione storico-teologico-pastorale di vario livello, che aprono nuovi orizzonti rispetto a quanto il SAE ha fatto e continua a fare. Queste iniziative si possono ricondurre da una parte alla celebrazione della memoria storica del dialogo ecumenico ed ebraico-cristiano: per dare solo degli esempi, a Napoli sono stati ricordati e vent'anni della locale Amicizia ebraico-cristiana e a Roma i venticinque anni di incontri di dialogo ebraico-cristiani. Altrove si è ripensata l'opera pionieristica in campo ecumenico di alcune figure, come Divo Barsotti o Mons. Mori di Siena o Mons. Pietro Giachetti; la diocesi di Nocera-Sarno ha promosso un ciclo di incontri per ripensare alle ricchezze del Concilio Vaticano II, mentre il CeDoMEI di Livorno ha proseguito, con una serie di iniziative pubbliche e di progetti di ricerca, il recupero della memoria storica di figure, luoghi ed eventi che consentono di comprendere la dinamicità del dialogo ecumenico in Italia. Accanto a questa istanza sempre forte in favore della memoria storica del dialogo ecumenico in Italia, è rimasto il desiderio di condividere la ricchezza delle Sacre Scritture alla luce di tradizioni ecclesiali diverse, tanto che si sono tenuti, in molte città, cicli di incontri, promossi talvolta in collaborazione con i gruppi SAE locali, proprio per una lettura ecumenica della Parola di Dio. Tra queste, va menzionata la lettura pubblica della Bibbia che la Società Biblica in Italia ha promosso a Roma, con incontri settimanali che hanno raggiunto una partecipazione tale da indurre la Società a riproporli anche quest'anno.

Naturalmente, in questi mesi del 2007, nella definizione delle iniziative è stata determinante l'attesa per la III Assemblea Ecumenica Europea di Sibiu; si sono svolti, così come era stato auspicato a Terni nel giugno 2006, incontri locali, a Susa, a Brescia, a Venezia, a Cefalù, a Napoli e a Livorno, solo per fare qualche esempio, mentre nell'avvicinarsi dell'Assemblea di Sibiu non si può non notare con favore il fatto che si siano svolte delle riunioni, a Milano, a Fano, a Perugia e ancora a Livorno, delle delegazioni regionali, che si interrogavano sulla partecipazione della Chiesa italiana a Sibiu.

Infine, una parola merita l'incontro "Osare la pace per fede II", il secondo incontro ecumenico nazionale di giovani per la giustizia, la pace, la salvaguardia del creato, che nei giorni 14 e 15 aprile ha animato la città di Milano, offrendo un utile contributo nel cammino di preparazione verso Sibiu.

Parallelamente a un'intensa attività in campo ecumenico e alla sempre viva attenzione nei confronti del dialogo ebraico-cristiano, non solo in occasione della XVIII Giornata di riflessione (17 gennaio), quest'anno dedicata al passo biblico "Non avrai altra divinità al mio cospetto", si sono svolte iniziative di dialogo islamo-cristiano, che è venuto rafforzandosi anche intorno alla Giornata per il dialogo islamo-cristiano. Accanto a corsi per la conoscenza del mondo islamico, tra i quali si possono ricordare quelli promossi dall'Arcidiocesi di Milano e dal Gruppo di studio e di ricerca sull'islam di Padova, si deve rilevare anche il consolidarsi di iniziative di dialogo tra cristiani, ebrei e musulmani, talvolta, come nel caso di Mazara del Vallo e di Catanzaro, letti nella prospettiva mediterranea per la promozione di un dialogo interreligioso e interculturale. Di particolare rilievo, sotto questo profilo, appare l'esperienza di Firenze, che prosegue da qualche anno e che ha consentito la celebrazione di una Giornata, il 21 ottobre, nella quale migliaia di ragazze e ragazzi cristiani, ebrei e musulmani della Toscana hanno condiviso il loro desiderio di vivere in pace nella gioia di conoscersi.

L'orizzonte generale che sta davanti a noi in questo convegno è il tema della prossima Assemblea del Sinodo dei Vescovi: "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa". Non mi dilungo a presentarlo (parte di questo nostro convegno sarà dedicata proprio a questo), ma credo che sia ben chiara a tutti noi la sua dimensione ecumenica. Sappiamo bene quanta parte ha avuto nella divisione tra i cristiani il diverso approccio alle Sacre Scritture. Ma dal Vaticano II a oggi proprio le Scritture sono divenute viceversa un'opportunità per l'incontro tra i cristiani, un momento dell'incontro tra loro, sia nella preghiera che nella riflessione. Ho potuto verificare la novità e la comunione sulla Bibbia anche partecipando alla Alleanza Biblica Universale (*United Bible Societies*): è stato cambiato perfino lo statuto della società per consentire di accogliere la tradizione cattolica. E non dimentichiamo che la Bibbia è anche il terreno privilegiato dell'incontro anche con i nostri fratelli maggiori, gli ebrei.

Vorrei – per concludere – osservare che questo nostro impegno si svolge sul duplice binario che caratterizza il lavoro ecumenico. Il primo è quello della verità. Dopo quarant'anni di ecumenismo non possiamo dimenticare i progressi che sono stati compiuti. Davvero impensabili. Oggi il passo sembra rallentato. Forse lo è. D'altra parte la storia, anche quella dei rapporti ecumenici, non è nella linearità aritmetica. Non siamo in un inverno ecumenico,

come talora si sente dire. E le chiarificazioni sulla dottrina, se per un verso mostrano che l'incontro ecumenico non avviene sulla diplomazia della verità, dall'altra parte sono il necessario terreno anche veritativo per una nuova primavera. In questo campo sono, ciascuno a suo modo, i teologi e il Magistero a dover compiere la loro missione.

I nostri uffici attengono maggiormente all'altro binario dell'ecumenismo. Quello dell'amore. È in questa prospettiva che vedo dispiegarsi in maniera ampia le nostre energie.



La Bibbia documento fondamentale della Chiesa

S.E. JONAS JONSON - Vescovo emerito della Chiesa Luterana di Svezia

Sono stato invitato a condividere con voi alcune riflessioni sul primato della Parola di Dio nell'ecumenismo. Lo faccio come vescovo della Chiesa Luterana di Svezia: è una Chiesa che ha mantenuto la struttura del ministero precedente alla Riforma e celebra la liturgia eucaristica in modo pressoché identico alla liturgia cattolica del post-Concilio Vaticano II. La Chiesa di Svezia si è spesso definita come "chiesa-ponte", tra il cattolicesimo e il protestantesimo, e come custode della "cattolicità evangelica". Siamo in piena comunione con le Chiese Anglicane della Gran Bretagna e dell'Irlanda e abbiamo coltivato relazioni molto cordiali con la Chiesa cattolica romana, specialmente in seguito alla visita di Giovanni Paolo II in Svezia nel 1989, prima che il clima ecumenico si raffreddasse da entrambe le parti.

Se c'è una Chiesa nel mondo in cui si può parlare del *primato* della Parola di Dio, questa è la Chiesa Luterana. Si potrebbe dire che l'essenza della Riforma sia consistita nel considerare le Scritture come la *norma normans*. La Riforma è nata da una protesta contro la tradizione e la prassi pastorale cattolica medievale, che non corrispondeva all'esplicita parola del Vangelo. I riformatori si battevano per una riforma della Chiesa, facendo riferimento diretto alle Scritture come norma superiore e cruciale di qualunque dottrina. Nessun popolo, nessun concilio, nessun papa aveva il diritto di contraddire il messaggio scritturale della salvezza per mezzo della Grazia attraverso la fede in Gesù Cristo. Dal punto di vista teologico, retorico e pedagogico, la Riforma si riassumeva nelle parole: *sola scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus*.

Perciò, come luterani, riteniamo che la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, firmata dalle Chiese cattolica e luterana nel 1999, che afferma l'immeritato dono della salvezza attraverso la fede in Cristo, resta un successo ecumenico estremamente significativo.

Il primato della Parola di Dio nella tradizione luterana, quindi anche nella nostra comprensione dell'ecumenismo, non deve essere frainteso. La Parola di Dio contenuta nella Bibbia rappresenta il messaggio kerigmatico della salvezza attraverso Cristo rivolto ai nostri contemporanei. L'autorivelazione di Dio viene comunicata at-

traverso la Bibbia, che perciò ha acquisito un ruolo molto importante nelle Chiese protestanti. Essa è stata accuratamente tradotta nelle diverse lingue e resa accessibile a tutti coloro che sapevano leggere. I testi della Bibbia erano non solo letti e spiegati in tutti le celebrazioni, ma venivano usati nella liturgia e nelle preghiere e anche parafrasati negli inni popolari, che divennero una caratteristica della Riforma. La Parola di Dio era una parola vivente, rivolta a tutti, da ascoltare e accogliere nella fede. Era un messaggio di grazia, perdono, riconciliazione e speranza offerto alla comunità per mezzo della predicazione e dei santi sacramenti.

L'accento posto sulla parola come *kerigma* escludeva qualsiasi lettura fondamentalista. Martin Lutero definì due chiavi di lettura ermeneutiche permanenti della Bibbia: (a) Gesù Cristo crocifisso e risorto e (b) la salvezza per mezzo della grazia, attraverso la fede. Qualsiasi cosa che contraddicesse o oscurasse il messaggio di redenzione e di salvezza per mezzo di Cristo era da considerarsi di valore inferiore e poteva anche essere lasciato da parte. È importante tenere presente questo: la centralità della Parola di Dio vivente nelle Chiese della Riforma è pari alla centralità del Vangelo nella nostra vita cristiana. Ciò è molto diverso dal modo in cui la Bibbia è spesso usata tra i moderni evangelici conservatori, i pentecostali o le Chiese africane indipendenti. Anche in questo caso, l'interpretazione luterana della Scrittura esclude qualsiasi lettura letteraria. Nel rispetto meticoloso del testo, è la comprensione del Vangelo di Cristo che dovrebbe guidare l'ermeneutica e l'interpretazione.

Questo approccio nei confronti della Bibbia rese relativamente semplice per le Chiese della Riforma accettare e fare propria la ricerca esegetica critico-storica. Infatti, alcuni dei primi contatti ecumenici stabiliti con la Chiesa cattolica romana sono avvenuti nell'ambito dell'esegesi moderna. Se è vero che la comprensione e la centralità della Parola di Dio avevano diviso le Chiese nel XVI secolo, nel XX secolo le hanno aiutate a incontrarsi.

Dopo il Concilio Vaticano II, l'impegno ecumenico comune ha portato quasi immediatamente a un lavoro di cooperazione nella traduzione della Bibbia. Le *Linee guida per una collaborazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia* furono approvate nel 1969 congiuntamente dalle *United Bible Societies* (Alleanza Biblica Universale) e da quello che all'epoca si chiamava Segretariato per la Promozione dell'Unità tra i Cristiani. Presto videro la luce numerose traduzioni ecumeniche e la centralità dello studio della Bibbia fu fortemente affermato sia dal Consiglio Mondiale delle Chiese che dalla Chiesa cattolica Romana.

Sul versante protestante, tuttavia, abbiamo constatato un crescente analfabetismo biblico. I movimenti di sensibilizzazione del XIX secolo erano stati movimenti di "lettori" e il movimento missionario aveva introdotto la Bibbia in quasi tutte le culture del mon-

do. La secolarizzazione, tuttavia, ha reso la Bibbia sempre meno conosciuta nel mondo occidentale, dove è diventata il “best-seller meno letto”. Purtroppo, la lettura della Bibbia in altre parti del mondo, sotto l’influsso dell’evangelismo militante e conservatore, spesso è diventata fondamentalista, anti-ecumenica e anti-cattolica.

La raccomandazione della Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione (*Dei Verbum* VI, 22) del Vaticano II, “che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura” è stata ampiamente seguita. In modo quasi paradossale, la Bibbia oggi sembra letta più dai cattolici in generale, nelle comunità di base e nei movimenti ecclesiali, che nelle Chiese ecumeniche tradizionali della Riforma. Allo stesso tempo, la traduzione e l’uso della Bibbia è di nuovo divenuto controverso da quando i movimenti femministi e di liberazione applicano le proprie ermeneutiche, politicizzano l’interpretazione del Vangelo o usano un linguaggio inclusivo che appare provocatorio agli occhi della maggior parte delle gerarchie ecclesiali. In Germania, per esempio, le Chiese, dopo pesanti dispute sui principi, ora tornano alle proprie traduzioni confessionali, il che rappresenta un rilevante passo indietro per il movimento ecumenico.

Non ci può comunque essere alcun dubbio sul fatto che l’autorivelazione di Dio – così come si è comunicato a noi attraverso la Bibbia – resterà la più importante fonte comune per la fede e la spiritualità cristiane. In un modo o nell’altro, le Scritture resteranno la *norma normans* per la dottrina, la vita e la liturgia cristiana. Le ricerche contemporanee nelle teorie della comunicazione, le analisi della critica letteraria, gli studi di genere e le diverse teorie “post-moderne” sembrano complicare la possibilità di una comprensione comune dell’autorità delle Sacre Scritture. La moltitudine delle interpretazioni contestuali in tutti i continenti accanto ad una lettura individualista rendono sempre più difficile l’esercizio del magistero della Chiesa nonché la promozione di una comprensione comune all’interno delle singole comunità cristiane. Ciononostante, la Bibbia resta il documento fondamentale della Chiesa, e la Parola vivente di Dio continua a rinnovare e a unire la Chiesa tramite il potere dello Spirito Santo.

Nella sua enciclica *Ut Unum Sint*, Giovanni Paolo II non soltanto ha riaffermato “l’impegno irrevocabile” della Chiesa cattolica nei confronti dell’ecumenismo, ma ha collocato in cima alla lista degli argomenti da approfondire per raggiungere un vero consenso di fede le “relazioni tra sacra Scrittura, suprema autorità in materia di fede, e la sacra Tradizione, indispensabile interpretazione della parola di Dio” (n. 79). Si tratta della formulazione più promettente sulla questione di una comprensione comune del primato della Parola di Dio dal XVI secolo a oggi.

Quando facciamo ricorso alle chiavi ermeneutiche offerte dai riformatori e troviamo il coraggio di leggere la Bibbia alla luce di

Cristo, la visione ecumenica della Chiesa si dispiega davanti ai nostri occhi. Non è certamente soltanto la preghiera di Gesù per l'unità dei suoi discepoli, come la riporta San Giovanni, che ispira il movimento ecumenico moderno. È la visione della creazione di Dio e di tutta l'umanità che converge verso Cristo, e della Chiesa come segno e sacramento che anticipa la giustizia, la pace e l'unità dell'umanità intera, che rende l'ecumenismo una dimensione fondamentale dell'ecclesiologia. L'Eucaristia è la manifestazione primaria dell'unità e deve restare aperta a tutti coloro che sono stati battezzati e vivono nella fede in Gesù Cristo. In caso contrario, ci facciamo beffe della volontà di Dio. Il movimento ecumenico afferma quindi che Cristo è il capo della Chiesa e che egli attira tutti nel suo regno. Come la salvezza è un dono che si ottiene per la grazia, così è per l'unità della Chiesa. Il movimento ecumenico vive del realismo escatologico delle Scritture. Il futuro della Chiesa è nelle mani di Dio. Siamo chiamati non a creare ostacoli all'unità visibile della Chiesa, ma a pregare costantemente e a vivere insieme con coraggio, abbandonandoci alla misericordia di Dio. Che lo Spirito Santo, tramite la Parola, ci guidi in questa direzione.

A

Alle fonti della nostra fede

Prof. GIANNI COLZANI - Pontificia Università Urbaniana, Roma

Il movimento ecumenico è ormai un fatto assodato e rilevante nella vita delle chiese; per questo, dopo un periodo appoggiato soprattutto su figure e personalità profetiche, le chiese ne hanno ormai accettato la responsabilità e ne hanno fatto uno dei cardini della loro vita. Grosso modo, si può dire che il movimento ecumenico ha prodotto un ritorno alle fonti ed una ricerca di rinnovamento ed ha risvegliato la coscienza dei compiti storici e apostolici della chiesa.

Innanzitutto ha prodotto un ritorno alle fonti, ha prodotto il bisogno di tornare alle comuni radici della nostra fede. L'insegnamento della *Dei Verbum* che indica nella rivelazione di Gesù Cristo l'unica fonte della nostra fede e l'impegno per una comune traduzione delle scritture rappresentano frutti di enorme rilievo. Il comune ritorno alle fonti ha avuto una influenza decisiva nel dialogo ecumenico: temi complessi come l'Eucaristia ed i ministeri, la giustificazione e la chiesa, la stessa figura di Maria hanno potuto essere affrontati con uno stile diverso fino a mostrare come le differenti posizioni confessionali non siano senza rapporti con la fede delle prime generazioni cristiane.

Il movimento ecumenico ha inoltre prodotto un bisogno di rinnovamento. Da una parte le chiese hanno potuto imparare l'una dall'altra in un cammino di vicendevole emulazione e stimolazione, dall'altra l'accoglienza dell'insegnamento biblico sull'unico, universale disegno di Dio ha portato a ripensare l'atteggiamento delle chiese nei confronti della società: abbandonata ogni pretesa di egemonia, il ruolo della chiesa è stato indicato nella testimonianza e nel servizio. Germi di una nuova umanità che si raccoglie attorno a quell'amore che sa perdonare e prendere sul serio il rapporto con ogni persona, le chiese hanno riscoperto il loro ruolo nella società: sono apportatrici di speranza perché indicano nell'amore evangelico la base di un ripensamento delle relazioni personali e sociali e perché offrono un cammino su cui tutti gli uomini di buona volontà possono convergere. Lasciar cadere duri giudizi storici ed imparare dalla stima e dalla fiducia nell'altro a camminare insieme ha fatto del movimento ecumenico un soggetto importante della vita della chiesa e della società. Non a caso questo ha diffuso una nuova consapevolezza tra i laici e risvegliato il loro impegno.

Infine il movimento ecumenico ha richiamato la coscienza delle chiese ai suoi compiti storici e apostolici. Il primato della comunione, fondato nella certezza che Cristo accompagna e sostiene il cammino delle sue comunità, ha fatto della chiesa “un segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”¹. Da qui una attenzione ai compiti storici delle chiese: non si può essere indifferenti di fronte a divisioni che vedono il riaffiorare di forme di razzismo e di fronte a prepotenze che colpiscono soprattutto gli ultimi, i poveri e gli indifesi. Cristo ha fissato così il compito dell’unità: “io in loro e tu in me perché siano perfetti nell’unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me”². La missione non risponde a forme di colonialismo spirituale ma ad una discepolanza evangelica, ecumenica e dialogica.

Se possiamo indicare in questi punti il cammino che ci sta alle spalle, molto vi è ancora da fare: da una parte registriamo una stanchezza ed una fatica che scambiano l’amore per l’unità con la fretta dei risultati: in realtà, molti nodi dogmatici ed istituzionali restano ancora da affrontare e diventano ancora più complessi per una certa rinascita di intransigenza e confessionarismo; dall’altra l’impatto con i paesi del sud del mondo, inevitabile in un mondo globalizzato, da una parte ha chiesto una rinnovata testimonianza del vangelo e dall’altra ha fatto emergere forme di immigrazione che hanno dato al cammino ed alla testimonianza ecumenica una apertura ma anche una complessità non semplice. Questa semplice inquadratura del lavoro ecumenico potrebbe facilmente venir ampliata. Qui vorrei fermarmi un momento sulla tematica che mi è stata affidata: “Primato della Parola di Dio ed ecumenismo”.

1. Primato della Parola ed ecumenismo

La prima cosa che mi sembra di dover affrontare è il primato della Parola. La priorità assoluta della Parola è stata rivendicata, fin dai suoi inizi, dalla Riforma che vi aveva letto l’espressione della assoluta sovranità di Dio, del suo libero e gratuito agire, della sua indipendenza da qualsiasi interferenza umana. Articolata attorno ai temi del *sola Scriptura* e del conseguente *sola fide*, aveva dato vita ad una chiesa raccolta attorno al ministero della predicazione. Il mondo cattolico ha avuto la sua più alta presentazione della Parola nella *Dei Verbum* che inquadrerà le scritture nella rivelazione e presenterà quest’ultima come un evento, quello per cui Dio “nel suo

¹ *Lumen Gentium* 1.

² Gv 17,23.

grande amore, parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé³. Questa rivelazione “con eventi e parole intimamente connessi tra loro” è Gesù Cristo, parola di creazione e di salvezza, di perdono e di riconciliazione con l’umanità. A questa Parola vivente va connessa la verità, una dimensione biblica che indica la fedeltà di Dio prima che il suo contenuto noetico.

Si tratta di un dono vivo. Come ricorda *Dei Verbum* 8, quel Dio “he ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito santo [...] introduce i credenti a tutta intera la verità e fa risiedere in essi abbondantemente la parola di Cristo”. Il tema della Parola appare qui nella sua pienezza: esprime una rivelazione che, attraverso lo Spirito anima ogni discepolo e l’intera comunità. L’intera chiesa é al servizio di questa rivelazione: le appartiene il *tradere*, il trasmettere “tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede”⁴; per questo, fin dall’inizio, vi sono ministeri che, come gli apostoli, i profeti e i dottori, la proclamano, la attualizzano e la insegnano. Come popolo profetico, l’intera realtà ecclesiale è al servizio della Parola.

Al riguardo, non mi resta che richiamare un piccolo libretto di W. Kasper, steso durante il concilio⁵; dopo aver presentato la scrittura come testimonianza originaria del vangelo, indica la fede della chiesa, il dogma, come un aiuto per interpretare la scrittura. Risalendo fino alla gnosi, Kasper coglie nella pretesa di quest’ultima di proporre un vangelo di verità la radice di una separazione tra lo spirito del vangelo ed il corpo vivo della chiesa, tra la pneumatologia da una parte e quella cristologia dell’incarnazione che sta alla base della chiesa. Senza negare che la storia abbia conosciuto anche irrigidimenti istituzionali, al centro viene la forza profetica dello Spirito che “insegnerà ogni cosa e ricorderà tutto ciò che io vi ho detto”⁶.

Tra queste cose vi è, certo, l’unità dei credenti con Cristo e le persone divine e tra di loro. Per questo il primato della Parola ha un indubbio risvolto ecumenico. Per comodità, possiamo articolare il valore ecumenico del primato della Parola in una questione teologica ed in una problematica pastorale. Va da sé che la Parola che qui ci interessa non sono tanto i documenti letterari ma il vangelo vivo nel quale siamo messi di fronte al disegno salvifico di Dio che, diventato realtà in Gesù, apre a ciascuno di noi ed alle nostre chiese il futuro di una umanità riconciliata.

³ *Dei Verbum* 2.

⁴ *Dei Verbum* 8.

⁵ W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola* [1965], Queriniana, Brescia 1968. Gli stessi concetti si ritrovano in W. Kasper, *La chiesa sotto la Parola di Dio*, «Concilium» 1(1965), 2, 64-71.

⁶ Gv 14,26.

È abituale sostenere che, al di là delle diverse posizioni teologiche, le scritture rappresentano il fondamento di una fede comune e che, per questo, accompagnano fin dagli inizi il cammino ecumenico. Per precisarla, l'affermazione va misurata con il lavoro ecumenico di questi ultimi decenni; se rimango aderente ai testi che conosco meglio, cioè quelli sulla giustificazione⁷ e su Maria⁸, posso dire che l'affermazione sulla fondazione biblica del lavoro ecumenico va precisata con l'aggiunta dei temi della gerarchia delle verità⁹, con il rimando a tutto il complesso della Scrittura¹⁰ ed, a volte, anche al giudaismo intertestamentario ed alla tradizione cristiana dei primi secoli, con la precisazione dei rapporti tra Scrittura e Tradizione in ordine all'unica rivelazione¹¹ e con qualche precisazione sul valore della ricezione e del consenso¹².

Intesa su questo sfondo, l'affermazione è meno pacifica di quanto potrebbe sembrare. Senza pretendere di sviluppare questi punti nel poco tempo a disposizione, ritengo importante cogliere qui una dinamica fondata nell'opera dello Spirito: il Vaticano II descrive questa azione come il fondamento in base al quale la comunità "piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone" la

⁷ I testi sulla giustificazione sono molti; quelli fondamentali sono tre: la Dichiarazione congiunta della Commissione cattolico-luterana degli USA *Giustificazione per fede* (1983): testo in *Enchiridion Oecumenicum*. II, Dehoniane, Bologna 1998, 1454-1558; lo studio *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) del Gruppo di lavoro ecumenico composto da teologi cattolici e protestanti: testo in K. Lehmann – W. Pannenberg (edd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1986; la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione* (1999): testo in A. Maffei (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, Queriniana, Brescia 2000, 21-56.

⁸ I documenti ecumenici su Maria sono fondamentalmente due: la Dichiarazione comune tra cattolici e luterani degli Stati Uniti su *L'unico Mediatore, i santi e Maria* (1990): testo in *Enchiridion Oecumenicum*. IV, Dehoniane, Bologna 1996, 1111-1263; la Dichiarazione di Seattle dell'ARCIC: *Maria: grazia e speranza in Cristo* (2004): testo in *Maria grazia e speranza in Cristo*, Marianum-Istituto superiore di Scienze religiose di Monte Berico, Roma-Vicenza 2007. A questi lavori si può aggiungere l'ampio studio del Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* [1997-1998], Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1998.

⁹ *Unitatis Redintegratio* 11.

¹⁰ «Dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta, per scoprire con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede» (*Dei Verbum* 12).

¹¹ *Dei Verbum* 9, Il punto decisivo è che Scrittura e Tradizione «sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro».

¹² Penso in particolare al tema del «consenso differenziato», che riscuote oggi abbastanza stima; si veda per questo P. Holc, «"Consenso differenziato" come categoria fondamentale nei dialoghi ecumenici», in C. Aparicio (ed.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore di J. Wicks*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 434-450. Gli esempi che questo studio porta a conferma della sua tesi sono due: la *Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa assira dell'Oriente* (1994) e la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa cattolica romana e la Federazione luterana mondiale* (1999).

Parola di modo che “da questo unico deposito della fede [la comunità] attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio”¹³. La stessa determinazione ecclesiale del canone, propria di una concezione cattolica che lega le scritture alla autorità apostolica, non è il frutto di un dominio della chiesa sulle scritture ma, al contrario, di un riconoscimento radicato nella vita di fede che quei libri, e non altri, sono opera di Dio. Si tratta di un consenso all’agire di Dio, di un servizio e non di un atto di potere: anche ricezione e consenso andranno interpretate così.

Di questo servizio è espressione anche la ricezione ed il consenso. L’apporto del Vaticano II circa il ruolo magisteriale di tutto il collegio episcopale e circa la partecipazione di tutto il popolo di Dio alla testimonianza resa alla verità non può non implicare una reinterpretazione anche di alcuni passaggi del Vaticano I: penso in particolare alla affermazione che “le definizioni del vescovo di Roma sono irreformabili per se stesse e non in virtù del consenso della Chiesa”¹⁴. In pratica la metodologia ecumenica non annulla la verità delle singole affermazioni ma le pensa come origine e sorgente di un cammino comunitario più che come oggetto di definizione. Questo recupera qualcosa della *lex credendi*, ne mostra la fecondità, ma non cancella il suo fondamento veritativo. (Bisognerà comunque prestare attenzione a che lo sforzo di una ermeneutica che vada oltre la formulazione dogmatica non ne svuoti il senso).

3. La problematica pastorale

Il capito 6° della *Dei Verbum* è dedicato a questo tema; sviluppando il posto delle Scritture nella vita della Chiesa insiste sulla venerazione delle Scritture ed indica nelle traduzioni e nella lettura/meditazione della Parola due aspetti da tener presenti. A questo capitolo vanno aggiunti altri due testi: *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), documento della Pontificia Commissione Biblica e *La Parola di Dio si diffonda e sia glorificata (2Ts 3,1)*. *La Bibbia nella vita della Chiesa* (1995), nota pastorale della Commissione Episcopale CEI per la dottrina della fede e la catechesi.

L’interesse per questi due testi, di carattere più pratico e pastorale, sta nel fatto che entrambi hanno delle indicazioni sull’uso

¹³ *Dei Verbum* 10.

¹⁴ DS 3074. Questa reinterpretazione del Vaticano I alla luce del Vaticano II è quanto Pottmeyer indica come ri-recezione: H. POTTMEYER, *Continuità e innovazione nell’ecclesiologia del Vaticano II. L’influsso del Vaticano I sull’ecclesiologia del Vaticano II e la ri-recezione del Vaticano I alla luce del Vaticano II*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 71-95) e che, invece, Congar presenta come ri-accoglimento: Y. Congar, *Diversità e comunione* [1982], Cittadella Assisi 1983, in particolare capitolo 14°: «Gli “accordi teologici”» (198-210) e le conclusioni: «Spunti in vista di una conclusione» (231-255).

ecumenico della Bibbia. Il documento della Pontificia Commissione Biblica da una parte riconosce che “la maggior parte dei problemi che affronta il dialogo ecumenico ha un rapporto con l’interpretazione dei testi biblici” e dall’altra indica la Bibbia come “la base comune della regola di fede”¹⁵. Il testo ricorda che “su alcuni punti particolari, le divergenze nell’interpretazione delle Scritture sono spesso stimolanti e possono rivelarsi complementari e fruttuose”¹⁶. Il documento italiano contiene di suo un pressante invito alla lettura personale e comunitaria della Parola ed un invito a farlo “nella docilità allo Spirito santo, nella carità, nella sincerità e nell’umiltà”¹⁷.

Molto esiste già e non può che essere incoraggiato: penso alla pratica della *lectio*, ai gruppi del vangelo, all’utilizzo della Bibbia nella catechesi e nella scuola, alla preghiera in famiglia, ai corsi di introduzione biblica, alla diffusione dei testi biblici e via dicendo. Credo però che di una cosa si senta il bisogno pastorale ed è la necessità di un utilizzo diffuso e continuo della Bibbia per iniziative ecumeniche di base; è scarso il dialogo ecumenico animato dalle parrocchie e dai gruppi di base. Certo non mancano gruppi che hanno fatto della sensibilità e del cammino ecumenico il loro carisma e non manca nemmeno l’attenzione ufficiale per alcuni momenti particolarmente significativi ma, a mio parere, non è ancora entrata nella mentalità comune dei credenti la consapevolezza della necessità e della fruttuosità del dialogo ecumenico e dell’utilizzo della Bibbia per questo. La crescente presenza di immigrati provenienti da territori della chiesa ortodossa o di altre religioni sta rendendo questo bisogno sempre più acuto. Come chiesa cattolica, dovremmo prenderne l’iniziativa nella certezza che il guadagno spirituale sarà più fruttuoso dell’impegno; il dialogo ecumenico, se richiede disponibilità a mettersi in questione, favorisce sempre una migliore e più consapevole coscienza della propria identità.

¹⁵ Pontificia Commissione Biblica, «L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa», in *Enchiridion Vaticanum*. XIII, Dehoniane, Bologna 1995, 1727.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ Nota pastorale della Commissione Episcopale CEI per la dottrina della fede e la catechesi, *La Parola di Dio si diffonda e sia glorificata (2Ts 3,1). La Bibbia nella vita della Chiesa* (1995), n. 34.

B

ilanci e prospettive in preparazione della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi

Prof. CESARE BISSOLI - Università Pontificia Salesiana - Roma

Sono delle riflessioni globali in relazione al prossimo Sinodo sulla Parola di Dio. A voi una più diretta connessione con la prospettiva ecumenica. Faccio riferimento a due poli:

a) *Il primo polo* è costituito dai *Lineamenta* (Ln). Si possono definire ipotesi autorevoli sul modo di pensare oggi Parola di Dio, Bibbia, Chiesa ecc: *ipotesi*, in quanto i Ln non rappresentano nessuna decisione dottrinale, ma sono in funzione di far reagire le Conferenze Episcopali, proponendo loro la classica maniera euristica delle domande (sono 21), sulle cui reazioni sarà costruito lo *Instrumentum Laboris* che servirà da referente nella discussione del Sinodo; ma si tratta di ipotesi *autorevole*, in quanto abbina la competenza della segreteria del Sinodo, formata da vescovi e cardinali delle varie parti del mondo (per l'Italia il Card. Scola) con una universalità di destinazione, tutte le conferenze episcopali del mondo. Noi ci serviamo dei Ln come punti sintomatici, spie di sensibilità, utili. Dico subito che la composizione dei Ln ha cercato di essere accurata, piuttosto è certamente male stampata, contiene con maggior o minor esplicitazione contenuti promettenti, ma vi pende anche il limite dello spazio e il peso delle ripetizioni. Da parte mia cercherò di evidenziare quello che ritengo più significativo.

b) *Il secondo polo* di riferimento è dato dalla condizione 'biblica' del nostro paese, avvalendomi del punto di pista del Settore Nazionale dell' AB, di cui sono coordinatore. In questo modo vorrei richiamare, per un confronto due angoli di lettura, il teorico, o il dover essere dei Ln, e il pratico, quello che di fatto c'è, il campo dell'esperienza

1. *Nel primo capitolo* appaiono più significativi lo scopo del Sinodo, la centralità della Parola di Dio, il ruolo della Bibbia, l'intreccio tra Parola (Bibbia) e condizione (storia) umana.

1.1 Il Sinodo dichiara uno "scopo eminentemente pastorale: approfondendo le ragioni dottrinali e lasciandosi illuminare da esse, si intende estendere e rafforzare la pratica di incontro con la Parola come fonte di vita nei diversi ambiti dell'esperienza, proponendo per questo ai cristiani e ad ogni persona di buona volontà, vie giuste e agevoli per poter ascoltare Dio e parlare con Lui.

"Concretamente, il Sinodo si propone, tra i suoi obiettivi, di contribuire a chiarire quegli aspetti fondamentali della verità sulla Rivelazione, quali Parola di Dio, Tradizione, Bibbia, Magistero, che motivano e garantiscono un valido ed efficace cammino di fede; di accendere la stima e l'amore profondo per la Sacra Scrittura, facendo sì che "i fedeli abbiano largo accesso" ad essa; di rinnovare l'ascolto della Parola di Dio, nel momento liturgico e catechistico, segnatamente con l'esercizio della Lectio Divina, debitamente adattata alle varie circostanze; di offrire al mondo dei poveri una Parola di consolazione e di speranza.

"Questo Sinodo, quindi, vuole dare al popolo di Dio una Parola che sia pane; perciò mira a promuovere un corretto esercizio ermeneutico della Scrittura, bene orientando il necessario processo di evangelizzazione ed inculturazione; intende incoraggiare il dialogo ecumenico, strettamente vincolato all'ascolto della Parola di Dio; vuole favorire il confronto e il dialogo ebraico-cristiano, più ampiamente il dialogo interreligioso ed interculturale".

Si avverte chiaramente la ripresa e il rilancio di DV che fa da filo rosso al documento, come pure la Nota della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), anche se meno di quello che meriterebbe, in particolare sul versante ecumenico (v. IV C 4).

Annotazioni:

- L'attenzione spazia a 360 gradi, tutti i punti di una teologia-pastorale della PD sono almeno accennati nello sforzo di ristabilire un'alleanza decaduta tra PD (Bibbia) e popolo di Dio, con un'attenzione peculiare nuova: la Parola nel dialogo interreligioso (cfr Ln 7)

¹ I Ln sono composti da una Introduzione (Perché un Sinodo sulla Parola di Dio) e tre capitoli: il I c. (Rivelazione, Parola di Dio, Chiesa) mette in rilievo le verità teologiche motivanti; il II c. (La Parola di Dio nella vita della Chiesa); il III c. (La Parola di Dio nella missione della Chiesa). Ogni parte è seguita da domande, rispettivamente 3, e poi 6 per ogni capitolo, mirate a stimolare il punto di vista dei Vescovi, sia nell'ordine delle motivazioni (sono chiare e comprese o meno dal popolo di Dio) sia della pratica (come si realizzano le indicazioni date nella pastorale)

- Di qui si comprende un'altra caratteristica dei *Ln*: lo sforzo di mostrare volta per volta l'incidenza pastorale della dottrina. Le domande esplicite di ogni capitolo lo evidenziano. È intenzione del Sinodo non sviluppare nuove dottrine, ma in certo modo verificarne la efficacia nella pratica.

1.2 Da “*La Bibbia nella vita della Chiesa*” (DV c.VI) a “*La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*”. Lungo il cammino di formazione dei *Ln* il Papa ha fatto capire la necessità di chiarire il senso di parola di Dio. Il *paragrafo 10* invita a vedere nel titolo “*la Parola di Dio come una sinfonia*” una sorta di icona semantica di tutto il progetto: dove lo *spartito sinfonico* è dato dall'incontro tra Dio e l'uomo, dal Verbo eterno nel seno del Padre alla predicazione della Chiesa, passando attraverso la Parola incarnata storica di Gesù di Nazaret, nel contesto della creazione, della vicenda di Israele e della comunità ecclesiale, recependo infine risonanze misteriose oltre il perimetro cristiano (semi del Verbo); la sinfonia è suonata da *molti elementi canori (strumenti)*, raggruppabili nella figura della Tradizione di fondazione, sia scritta o Bibbia, sia vissuta nelle grandi azioni di Chiesa (liturgia e catechesi), secondo un'armonica *distribuzione di suonatori*, in cui il soffio che fa uscire suoni adeguati è lo Spirito Santo, mentre Magistero e popolo di Dio, cioè pastori, esegeti e popolo danno il loro contributo; un ultimo tratto, che possiamo paragonare ad un *duetto*, richiamato espressamente da Benedetto è il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia: “Questo Sinodo, in continuità con il precedente, vuole mettere in luce l'intrinseco nesso tra l'Eucaristia e la Parola di Dio giacché la Chiesa deve nutrirsi dell'unico ‘Pane della vita dalla mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo’ (DV, 21). È questa la motivazione profonda e insieme il fine primario del Sinodo: incontrare compiutamente la Parola di Dio in Gesù Signore, presente nella Scrittura e nell'Eucaristia” (*Ln*, 4).

In questo modo vengono alla luce *certi nodi* che segneranno certamente la riflessione sinodale. Ne indico quattro:

- la chiara volontà di riaffermare il primato assoluto della Parola di Dio come evento di comunicazione tra Dio e l'uomo, rispetto alla pluralità di altri nuclei generatori della fede con una evidente gerarchia della verità. Questa asserzione teologica a priori si connette con “l'aspirazione del popolo di Dio di gustare una fede pura e rinnovata... un bisogno profondo e diffuso che apre esistenzialmente alla verità della Rivelazione” (*Ln*, 8);
- il cristocentrismo della parola di Dio: “Gesù Cristo è la parola di Dio fatta carne, la pienezza della Rivelazione” (*Ln*, 9);
- la collocazione e comprensione della Parola dentro la comunità, rispetto alla solitudine dell'approccio individuale o a gruppo a se

stante (*Ln*, 13). La qualità ecclesiale della Scrittura è esplicitamente più volte menzionata, come una specie di monito che potremmo tradurre così: la parola di Dio ha fatto la Chiesa, la Chiesa ha fatto la Bibbia. Le citazioni continue dei Padri della Chiesa e di testi liturgici rafforzano questo asse Bibbia e Chiesa, in certo modo costitutivo di entrambe. Nel c.II ben tre paragrafi martellano questa unità tra Parola di Dio e Chiesa (18,19,20). Dovremo riprendere questo rapporto tra Chiesa e Scrittura;

- l'affermazione della totalità dei segni della Parola rispetto ad una scelta parziale, fosse pure la Bibbia. La Bibbia si giustifica soltanto al servizio pieno al mistero della Parola di Dio.

1.3 Per quanto riguarda *direttamente la Bibbia*, essa riceve tutto lo spazio nel c. II e III (nella vita e nella missione della Chiesa). Nel momento riflessivo del c.I compaiono certi elementi più significativi:

- Tradizionale, ma assai rimarcata è la comprensione teologica della Bibbia dentro la parola di Dio e prima ancora nell'evento della Rivelazione, nel flusso della Tradizione vivente con cui costituisce "un solo sacro deposito" (*Ln*, 14). Si avverte l'intenzione di riportare la Bibbia nell'ambito del mistero di grazia che la costituisce e fa la sua ragione d'essere. Di qui la dimensione pneumatologica ben sottolineata (*Ln*, 15. 20).
- Il riconoscimento, secondo DV, che la Scrittura non solo contiene e attesta la parola di Dio, ma in forza del carisma è veramente parola di Dio, "con una forza di appello diretto e concreto che non hanno altri testi o interventi ecclesiastici" (*Ln*, 10). L'effetto di questa eccellenza si manifesterà laddove si parla del suo ruolo insostituibile nella vita della Chiesa e nella sua missione.
- In terzo luogo si riconosce, chiamandolo "compito necessario e delicato: interpretare la parola di Dio nella Chiesa" (*Ln*, 16). A questo proposito, un doppio richiamo: "si apre un confronto nuovo tra parola di Dio e le scienze dell'uomo, in particolare nell'ambito della ricerca filosofica, scientifica e storica", contro il rischio del fondamentalismo; ed ancora si afferma con forza la necessaria fusione del metodo storico critico con quello teologico per raggiungere il senso spirituale o nello Spirito, che garantisce la pienezza di senso. Un citazione di Benedetto XVI permette di vedere in radice l'istanza che anima il suo Gesù di Nazaret. In questo contesto di ermeneutica completa si fa logico il richiamo al Catechismo della Chiesa Cattolica e al Lezionario (*Ln*, 16).
- In quarto luogo si riscontra un riconoscimento incoraggiante: "Oggi fra i cristiani riavverte un appassionato cammino verso la parola di Dio come sorgente di vita" (*Ln*, 2), dato sviluppato nei cc. 2 e 3. Ma si alza anche un lamento a riguardo "della conoscenza e della pratica insoddisfacenti che tanti hanno delle Scritture...".

Segnatamente, “una certa resistenza di fronte a pagine dell’Antico Testamento” (*Ln*, 17). È un dato di fatto che cresce purtroppo!

1.4 Come terza emergenza richiamiamo quell’asse parola di Dio-uomo cui abbiamo già accennato. Evidenziamo un duplice aspetto:

- La parola di Dio si spinge oltre il perimetro teologico di Parola-di-Dio per definirsi tale in relazione vitale all’uomo. Se non si può dire compiutamente l’uomo senza la Parola di Dio, neanche Dio si lascia dire in verità se non tramite l’uomo. La Bibbia è sempre una Parola reagita. Diversi sono le angolature per dire questo nesso vitale di uomini che hanno bisogno di Dio con un Dio che ha bisogno degli uomini: a livello esistenziale, ossia nel “bisogno” dell’uomo di Rivelazione”, espresso dal suo “desiderio di luce, di salvezza e di pace”, “come una invocazione”; a livello storico giacché “la Parola di Dio si intreccia con la storia dell’uomo e ne guida il cammino” (*Ln*, 8. 19).
- Dio fa parte della Parola come colui che ha l’iniziativa di grazia, l’uomo fa parte della parola di Dio come l’ascoltatore che risponde. È l’atteggiamento di fede, notoriamente richiamato (*Ln*, 11).

Qui merita ricordare una novità: la collocazione di Maria non come una sorta di codicillo al termine di una trattazione, come sovente avviene, ma nel cuore del discorso come “il modello vivente di ogni incontro personale con la Parola” (*Ln*, 12).

2. Nel secondo capitolo *La Parola di Dio nella vita della Chiesa*, vi è la novità di fare una sorta di rendiconto alla luce del c. VI di DV. Qui venivano affermate le linee-guida di una prassi, i *Ln* ne constataano i risultati. Anche qui annotiamo soltanto alcuni *aspetti più rilevanti*.

2.1 Prima uno sguardo di sintesi su “quali frutti ha portato il documento conciliare *Dei Verbum*” a oltre 40 anni di distanza, si registrano queste affermazioni:

- “Indubbiamente, intorno alla Parola di Dio, sono stati raggiunti molti risultati positivi nel popolo di Dio, quali il rinnovamento biblico in ambito liturgico, teologico e catechistico, la diffusione e pratica del Libro Sacro tramite l’apostolato biblico e lo slancio di comunità e movimenti ecclesiali, la disponibilità crescente di strumenti e sussidi dell’odierna comunicazione. Ma altri aspetti rimangono ancora aperti e problematici. Gravi appaiono i fenomeni di ignoranza e incertezza sulla stessa dottrina della Rivelazione e della Parola di Dio; resta notevole il distacco di molti cristiani dalla Bibbia e permanente il rischio di un uso non corretto; senza la verità della Parola si fa insidioso il relativismo di pensiero e di vita. Si è fatta urgente la necessità di conoscere integralmente la

fede della Chiesa sulla Parola di Dio, di allargare con metodi adatti, l'incontro con il Libro Sacro da parte di tutti i cristiani, e insieme di cogliere nuove vie che lo Spirito oggi suggerisce, perché la Parola di Dio, nelle sue varie manifestazioni, sia conosciuta, ascoltata, amata, approfondita e vissuta nella Chiesa, e così diventi Parola di verità e di amore per tutti gli uomini" (*Ln*, 4).

Di qui si capisce anche il senso e l'impostazione del cap. 1 di cui abbiamo fin qui rilevato i punti nodali

2.2 Un secondo tratto qualificante è il già accennato *legame vitale della Parola con la Chiesa*. Il tu di Dio che parla non sono io ma noi, il popolo di Dio. È una Parola che dà vita, senza di cui la Chiesa è morta come Chiesa, diventa una pur benemerita azienda del sacro. Di qui la titolazione quasi enfatica: "La chiesa nasce e vive della parola di Dio" (*Ln*, 18), "La parola di Dio sorregge la Chiesa lungo tutta la storia" (n. 19) (Interessante squarcio sulla continuità storica e la pluralità geografica della Scrittura), "La parola di Dio permea ed anima, nella potenza dello Spirito Santo, tutta la vita della Chiesa" (*Ln*, 27), "La Chiesa si alimenta della Parola in vari modi" (*Ln*, 21).

Vi è quasi un soprassalto di gelosia della sposa nei confronti dello Sposo, che è anche un monito a non dare a parole penultime, sia pur dotte, ma di uomini, il compito di guida. Proprio questa enfasi ecclesiale sul legame con la parola di Dio mette in risalto il valore alto indispensabile della Bibbia ed insieme, la destinazione, ancora una volta, di fare con la Bibbia un'appartenenza ecclesiale con il bisogno di immersione del testo nel flusso vitale di ciò che vive la Chiesa e d'altra parte l'incessante, amoroso contatto di questa con la Scrittura, quasi sacramento della Chiesa sacramento. Qui si capisce quell'assioma di "leggere la Scrittura secondo la *fides ecclesiae*" (cf. DV 11,21). Chiaramente questa coniugazione dialettica che ne scaturisce tra Bibbia e Chiesa, va mantenuta in termini equilibrati e secondo una gerarchia in cui la Chiesa che pur ha fatto la Bibbia la riconosce sempre come segno sacramentale della Parola che la costituisce Chiesa, e quindi la Bibbia ha diritto di ascolto fondante, anche metodologico, rispetto – ad esempio – al Catechismo.

2.3 Ecco allora la sequenza-verifica dei rapporti della Parola (Scrittura) con la vita della Chiesa:

- a) "Nella liturgia e nella preghiera" (*Ln*, 22). Sottolineature: parola di Dio e sacramenti, parola di Dio ed eucaristia ("Per tantissimi cristiani la Messa domenicale rimane fino ad oggi l'unico punto di contatto con la Parola"). Di qui quel "si curerà massimamente la liturgia della Parola".
- b) "Nell'evangelizzazione e nella catechesi" (*Ln*, 23). Si riscontra quanto di positivo vi è nell'esistente catechistico di oggi, si affer-

ma che “obiettivo primario” rimane “l’incontro diretto con la Bibbia”, dove il Catechismo della Chiesa cattolica viene visto come ciò che non intende “sostituire la catechesi biblica, ma integrarla”.

- c) “Nell’esegesi e nella teologia”: vi è un cenno prezioso di grande apertura: “Una specifica attenzione riguarda il rapporto tra la Rivelazione di Dio con il pensiero e la vita dell’uomo di oggi. In tale ottica si pone il compito di riflettere alla luce della Parola di Dio sulle attuali tendenze antropologiche, sul rapporto tra ragione e fede ‘come le due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità’², mediazioni dell’unica verità che viene da Dio; sul dialogo con le grandi religioni in vista di realizzare, in nome di Dio, un mondo più giusto e pacificato”.
- d) “Nella vita del credente” (*Ln*, 25). È il livello spirituale della Parola, o la Bibbia come fonte di spiritualità, che è l’obiettivo massimo nell’incontro con Dio. Una novità di straordinario futuro: la lectio divina nel popolo di Dio!

2.4 Questo connubio tra parola di Dio e vita della Chiesa riporta a livello operativo quello che si diceva a livello di principi sotto il titolo classico di Bibbia e Tradizione. Ora si parla di “pastorale biblica, o meglio di una pastorale continuamente animata dalla Bibbia, è una richiesta che oggi si propone ad ogni comunità nella Chiesa” (*Ln*, 21).

“In questa prospettiva di unità ed interazione, va riconosciuto e assecondato pienamente il dinamismo secondo cui la Parola di Dio ci incontra, dinamismo che sta alla base di tutta l’azione pastorale della Chiesa: la Parola annunciata ed ascoltata, chiede di farsi Parola celebrata tramite la Liturgia e i sacramenti, per entrare così a motivare una vita secondo la Parola, tramite l’esperienza della comunione, della carità e della missione”.

Addito questo dinamismo come quello che è lo scopo della Bibbia nella Chiesa. È la via inclusiva di presenza della Bibbia. Però per raggiungere questo scopo occorre percorrere la via diretta o immediata di contatto con la Bibbia. Quindi il solo contatto con la Bibbia non dice la fede della Chiesa, e in fondo nasconde la stessa ricchezza della Bibbia. Ma la fede della Chiesa non si avrà mai senza una penetrazione in diretta della Bibbia, perché la Bibbia è il luogo dove la Chiesa ha messo fin dalle origini il suo cuore per sempre.

3. Nel terzo capitolo, *La parola di Dio nella missione della Chiesa*, compare per intero la novità rispetto al c. VI di DV di cui esplicita ampiamente quei punti lì appena accennati che riguarda-

² JOANNES PAULUS II, *Fides et ratio*, proemium.

no la diffusione della parola di Dio, e che qui sono intesi come missione della Chiesa. Semmai il rapporto è più diretto con la Nota della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, nella parte IV.

I contenuti di questo capitolo dei *Lineamenta* certamente costituiranno oggetto di un'attenzione inedita sulla Bibbia. Su due versanti: la diffusione della Scrittura; il suo ruolo nel dialogo a diversi livelli.

3.1 A livello di diffusione della Scrittura

a) Al n. 26 si afferma che “la missione della Chiesa è proclamare Cristo, parola di Dio fatta carne”. È un dato scontato, ma si noteranno due specificazioni:

- la personalizzazione della missione nella figura di Gesù Cristo (ancora una volta il Libro resta collocato dentro qualcosa di oltre);
- un bilancio che è insieme attenzione ai requisiti perché la Bibbia sia in mezzo alla gente: “In verità non sono mancate né mancano delle difficoltà che ostacolano il cammino del popolo di Dio all'ascolto del suo Signore. Per motivi anche economici, in tante regioni si soffre della mancanza anche materiale del Testo biblico, della sua traduzione e diffusione. Si incontrano poi, in particolare, gli ostacoli delle sette per una corretta interpretazione. Portare la Parola è una missione forte che implica un sentire profondo e convinto ‘cum Ecclesia’. Uno dei primi requisiti è la fiducia nella potenza trasformante della Parola nel cuore di chi l'ascolta. Infatti, ‘La parola di Dio è viva ed efficace..., scruta i sentimenti e pensieri del cuore’ (Eb 4, 12). Un secondo requisito, oggi particolarmente avvertito e credibile, è di annunciare e testimoniare la Parola di Dio come sorgente di conversione, di giustizia, di speranza, di fraternità, di pace. Un terzo requisito è la franchezza, il coraggio, lo spirito di povertà, l'umiltà, la coerenza, la cordialità di chi serve la Parola”.

b) Al n. 27 viene posto a tema il ben noto impegno, tra i più innovativi del Concilio, “È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura” (DV, 22). Qui compare in primo piano un agente fondamentale, l'“Apostolato Biblico” collegato alla Federazione Biblica Cattolica mondiale. Merita riportare il testo originale per capire quale finestra si propone ai padri sinodali: “È un requisito per la missione ed insieme oggi è un fondamentale contenuto della missione. Nonostante tante insistenze, dobbiamo ammettere che la maggioranza di cristiani non ha contatto effettivo e personale con la Scrittura, e quelli che lo fanno vivono non piccole incertezze teologiche e metodologiche in vista della comunicazione. L'incontro con la Bibbia rischia di non es-

sere un fatto di Chiesa, di comunione, ma esposto al soggettivismo e all'arbitrarietà, o ridotto ad oggetto di devozione privata, come diverse altre nella Chiesa. Diventa indispensabile una promozione pastorale robusta e credibile della Parola.

“Ciò determina il ricorso ad iniziative specifiche, come ad esempio, la valorizzazione piena della Bibbia nei progetti pastorali, ma insieme un progetto di pastorale biblica in ogni diocesi, sotto la guida del vescovo, bene attuando la Bibbia presente nelle grandi azioni della Chiesa e offrendo forme opportune di incontro diretto, segnatamente con percorsi di lectio divina per giovani e per adulti. Ciò facendo si curerà che sulla Parola di Dio si basi e si manifesti la comunione tra presbiteri e laici, e quindi tra parrocchie, comunità di vita consacrata, movimenti ecclesiali.

“A questo scopo giova un servizio specifico di apostolato biblico a livello diocesano, metropolitano o nazionale, che diffonda la pratica biblica con opportuni sussidi, susciti il movimento biblico (cf. DV, 25) tra i laici, curi la formazione degli animatori dei gruppi di ascolto o del Vangelo, con particolare attenzione ai giovani, proponendo itinerari di fede con la Parola di Dio anche agli immigrati e a quanti sono in ricerca.

“È giusto ricordare che dal 1968, esiste ed opera la Federazione Biblica Cattolica mondiale, istituita da Paolo VI a servizio degli orientamenti conciliari sulla Parola di Dio. Di tale associazione sono membri la quasi totalità delle Conferenze Episcopali, e pertanto essa conosce una ramificazione di appartenenze in tutti i continenti. L'obiettivo è di diffondere il testo della Bibbia nelle diverse lingue ed insieme introdurre il popolo semplice a conoscere e vivere i suoi insegnamenti attraverso accurate traduzioni, le quali, secondo la cura pastorale dei vescovi, siano accettabili per l'uso liturgico. Sarà anche compito della comunità diffondere la Bibbia a prezzi accessibili.

“Inoltre va dato largo spazio, con sapiente equilibrio ai metodi e alle nuove forme di linguaggio e comunicazione nella trasmissione della Parola di Dio, come sono: radio, TV, teatro, cinema, musica e canzoni, fino ai nuovi media, come CD, DVD, internet... (cf. DGC 160-162)”.

Il testo è chiaro. Richiamiamo come punti salienti: la Bibbia va intesa nei progetti pastorali della Chiesa locale come fatto ecclesiale, non semplicemente un tassello devozionale, quindi come impegno guidato e determinato dal Vescovo; va promosso il servizio capillare dell'apostolato biblico; di qui il riconoscimento del servizio della Federazione Biblica Cattolica; la valorizzazione delle diverse forme di linguaggio e di comunicazione.

3.2 A livello del dialogo

È forse la parte più avanzata dei *Lineamenta*. Sono toccate quattro aree, quattro contesti vitali, dove soggetto è sempre la paro-

la di Dio, ma si pensa Bibbia: dialogo ecumenico, dialogo interreligioso, dialogo interculturale, dialogo di umanità.

- a) “La Parola di Dio, grazia di comunione tra i cristiani” (*Ln*, 28) è il modo di parlare della Bibbia in contesto di ecumenismo, dove il titolo è bello. Quanto al contenuto, tocca giudicare agli esperti. Ecco il testo.

“Questo aspetto (espresso nel titolo) va considerato come uno degli obiettivi maggiori della pastorale della Chiesa. I due aspetti essenziali che uniscono tutti i fedeli in Cristo sono, infatti, costituiti dalla Parola di Dio e dal Battesimo. È a partire da questi dati di fatto che il cammino ecumenico ha bisogno di continuare nelle sfide che gli stanno dinanzi in vista di quella unità piena, che solo in un ritorno alle sorgenti della Parola, interpretata alla luce della Tradizione ecclesiale, può garantire un incontro totale con Cristo e con i fratelli (UR, 21). Il discorso di addio di Gesù nel cenacolo mette in forte risalto che questa unità sta nel dare testimonianza insieme alla Parola del Padre donata dal Signore (cf. Gv 17,8)

“L’ascolto della Parola di Dio, quindi, possiede una dimensione ecumenica che va sempre curata. Si nota con soddisfazione come la Bibbia sia oggi il maggior punto di incontro per la preghiera e il dialogo tra le Chiese e le comunità cristiane. Recependo le indicazioni del Concilio si collabora per la diffusione del Testo Sacro con traduzioni ecumeniche (DV, 22). Dopo il Concilio, il Magistero della Chiesa ha dato notevoli contributi³. Dalla sua attenta lettura e dal confronto con le singole situazioni vi è da attendersi chiare indicazioni ed impulsi nel cammino verso l’unità. Afferma il Papa Benedetto XVI: ‘L’ascolto della Parola di Dio è prioritario per il nostro impegno ecumenico. Non siamo infatti noi a fare o ad organizzare l’unità della Chiesa. La Chiesa non fa se stessa e non vive di se stessa, ma dalla Parola creatrice che viene dalla bocca di Dio. Ascoltare insieme la Parola di Dio; praticare la lectio divina della Bibbia, cioè la lettura legata alla preghiera; lasciarsi sorprendere dalla novità, che mai invecchia e mai si esaurisce, della Parola di Dio; superare la nostra sordità per quelle parole che non si accordano con i nostri pregiudizi e le nostre opinioni; ascoltare e studiare nella comunione dei credenti di tutti i tempi; tutto ciò costituisce un cammino da percorrere per raggiungere l’unità della fede, come risposta all’ascolto della Parola (*Il mondo attende la testimonianza comune dei cristiani*, 25 gennaio 2007)’.

“Poniamo anche la domanda sul nostro tema cui le Conferenze episcopali sono chiamate a rispondere: L’annuncio della Parola al

³ JOANNES PAULUS II, *Ut unum sint*, 1995; PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Direttorio per l’applicazione dei principi e delle norme sull’ecumenismo*, 1993.

mondo di oggi richiede una testimonianza coerente di vita. Si può avvertire nei cristiani di oggi? Come promuoverla? Nel dialogo ecumenico come hanno assunto le Chiese particolari i principali contenuti di *Dei Verbum*? Vi è uno scambio ecumenico tra le Chiese sorelle sulla Scrittura? Che ruolo danno alla Parola di Dio? In quali forme essa è incontrata? Vi è possibilità di collaborazione con le *United Bible Societies* (UBS)? Vi sono conflitti nell'uso della Bibbia?"

b) Nei nn. 29-31 si parla della "Parola di Dio luce per il dialogo interreligioso", per il quale si avverte che "oggi si propone con nuove esigenze e compiti inediti". Due sono gli interlocutori:

- Dialogo con il popolo ebraico (si ricorda la Nota della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001), di cui si annotano due cose: "il contributo originale della comprensione ebraica della Bibbia; il superamento di ogni possibile forma di antisemitismo ed antigudaismo" (Ln, 30).
- Dialogo con altre religioni (Ln, 31), con un linguaggio positivo, si ricorda tanti non cristiani che con i loro libri sacri sono alla ricerca della Parola che salva; si ricorda pure il mantenimento della genuinità del testo biblico, in particolare di fronte alle contraffazioni delle sette; si riconosce nelle altre religioni semi del Verbo; l'ascolto di Dio deve far superare ogni forma di violenza.

Si noterà che il Corano e l'Islam non sono nominati. È giusto?

c) Dialogo in rapporto alle "moderne culture": la parola di Dio è presentata come "fermento" (Ln, 32).

Merita riportare il paragrafo per l'apertura che manifesta.

"L'incontro della Parola di Dio avviene con le varie culture (sistemi di pensiero, ordine etico, filosofia di vita...), sovente dominate da influenze economiche e tecnologiche di ispirazione secolaristica e potenziate dal largo servizio dei mass-media, tali da essere chiamate 'Bibbie laiche'. Il dialogo è diventato pressante più di prima, magari aspro, ma anche ricco di potenzialità per l'annuncio, in quanto è ricco di domande di senso, che trovano nel Signore una proposta liberatrice.

"Ciò significa che la Parola di Dio chiede di entrare come fermento in un mondo pluralista e secolarizzato, negli areopaghi moderni (cf. Atti 17, 22) dell'arte, della scienza, della politica, della comunicazione portando "la forza del Vangelo nel cuore della cultura e delle culture" (CT, 53) per purificarle, elevarle e renderle strumenti del Regno di Dio.

"Questo richiede una catechesi di Gesù Cristo 'la Via, la Verità e la Vita' (Gv 14, 6), realizzata non con superficialità, ma con una adeguata preparazione al confronto con posizioni altrui, in modo

che appaia la identità del mistero cristiano e la sua benefica efficacia verso ogni persona. In tale contesto va attentamente curata la ricerca della cosiddetta 'storia degli effetti' (*Wirkungsgeschichte*) della Bibbia nella cultura e nell'ethos comune, per cui giustamente è chiamata e valutata come 'grande Codice', specie nell'Occidente".

È da sottolineare vivamente questo dialogo tra Bibbia sacra e Bibbie laiche, vero nodo oggi nella discussione ad es. tra Bibbia e scienze.

d) L'ultimo paragrafo sarebbe per sé veramente grandioso: "La Parola di Dio e la storia degli uomini" (*Ln*, 33).

Non si ha avuto il coraggio di dire tanto e di novità. Ci si affida a *Gaudium et Spes*, 4, 11. Per questo paragrafo e il precedente si pone la domanda ultima del questionario.

"Vi sono esperienze di dialogo sulla base della Scrittura cristiana con coloro che posseggono propri libri sacri? Come incontrano la Parola di Dio coloro che non credono nell'ispirazione della Sacra Scrittura? C'è una Parola di Dio anche per chi non crede in Dio? La Bibbia viene letta anche nella sua qualità di 'grande Codice', portatore di tante ricchezze universali? Vi sono esperienze di dialogo interculturale con riferimento alla Bibbia? Quali procedimenti usare per sostenere la comunità cristiana nel confronto con le sette?"

B. La Bibbia tra noi

1.1 *Lo stato di salute*

Si può affermare, con una punta di retorica semplificatrice, che dal Concilio di Trento in qua, abbiamo oggi in Italia il momento più ampio di incontro tra popolo e Bibbia. Oltre 600 gruppi di ascolto a Venezia, più di un migliaio a Firenze, ancora di più a Milano... Su 227 diocesi, si può dire che pressoché tutte hanno esperienze bibliche popolari ed oltre la metà dispone di un settore organico di promozione, chiamato Apostolato Biblico.

– Diciamo subito, a scanso di equivoci, che ad avere questo contatto diretto con la Bibbia con una qualche continuità resta sempre una netta minoranza numerica, che non raggiunge nemmeno il 10% della popolazione ("Famiglia cristiana" (5 novembre 2007): il 69% degli italiani non hanno mai letto per intero i vangeli e mai il 15% dei frequentanti la messa domenicale).

– Tra la nostra gente, anche credente, sulla Bibbia domina una notevole ignoranza e confusione: esegetica (cosa dice), teologica (cosa è), ermeneutica (a cosa serve). Lo stanno impietosamente manifestando certi servizi giornalistici formato scoop, certi libri – dal Codice da Vinci al più serio *Inchiesta su Gesù* di Augias e Pesce o al pubblicizzato e venduto *Gesù di Nazaret* del teologo e

Papa attuale Ratzinger –, o, ancora, il dibattito *neocon* americano sull'origine del mondo e della specie.

- Resta vero, come detto all'inizio, che tra i credenti, sovente in ricerca, si nota un desiderio di aprirsi continuativo all'esperienza del Libro Sacro. Ed insieme si va sviluppando una importante teologia della Parola di Dio e del Libro sacro nella vita della comunità (v. Ch. Theobald, ne "il Regno", n. 14 [2007]). Senza contare l'approssimarsi dell'inevitabile confronto tra le grandi religioni con i loro Libri Sacri.
- Nonostante questo deficit biblico generalizzato, dobbiamo rilevare un fatto nuovo carico di possibili sviluppi: la Bibbia come documento culturale ("Grande Codice") conosce una fama migliore che nel passato.
- Va ricordato il contributo alla diffusione della Bibbia (intera o in parti) ad opera della Società Biblica Italiana e della Federazione Biblica Cattolica mondiale.

2.2 *Le ragioni di un desiderio*

- a) La stanchezza verso la comunicazione della Parola nella via inclusiva (omelia in particolare), stanchezza che si fa comprensione di routine ma ancora di più marginalizzazione e rifiuto in ragione della non significatività di quanto si dice (sarà vero, ma che senso ha per la mia vita?). E in ragione anche della ristrettezza di pensiero (il moralismo).
- b) "Andare alla Bibbia è per me andare alla sorgente" è una frequente espressione, cui si giunge anche per una certa vis polemica, contro l'istituzione-chiesa con la sua lettura cosiddetta borghese, statica, non profetica della Parola di Dio... In questo senso il Catechismo, ogni mediazione qualificata, attinge dal Libro e porta ad esso, non lo può sostituire se non per ragioni pratiche.
- c) In terzo luogo va ricordato un fattore di partecipazione: si può finalmente prendere la Parola sulla parola.

2.3 *I grandi nodi*

È prevedibile che vi siano dei *problemi*, peraltro segno di buona salute, in questa svolta biblica della pastorale, problemi che possono innestare una dialettica che già si intravede e che il prossimo Sinodo sulla "Parola di Dio nella vita e missione della Chiesa" metterà certamente in risalto.

a) *Il primo nodo di ordine dogmatico* si trova nel quadro connettivo di Rivelazione, Parola di Dio, Bibbia e Tradizione (o più semplicemente, ma in modo inadeguato, di Bibbia e Tradizione). Che sussista un clamoroso deficit conoscitivo di teologia fondamentale prima (è quanto viene espresso in DV, cc. 1-2) e poi di traduzione pastorale, tra tanti nostri presbiteri e quindi tra cristiani

anche partecipi dei gruppi di ascolto, è cosa dolorosamente accer-
tabile: dato doloroso non in sé per il l'ignoranza dei concetti, ma
perché non si coglie la carica motivante dell'essere cristiano, esser-
lo appunto sotto la Parola di Dio, in un progetto di salvezza, entro
un divenire storico che ha centro in Gesù di Nazaret morto e risor-
to, e in cammino verso il compimento finale, in una comunità di
fede, di carità e di speranza... Si aggiunga il nodo non risolto sul
piano cognitivo, ma anche affettivo e pratico, sul necessario legame
tra Parola di Dio e Bibbia, rapporto visto dentro – non prima né
fuori – la comunità della chiesa, la cui vita nelle persone stesse dei
fedeli fa da tradizione dello stesso Libro Sacro, quindi nella rifles-
sione di fede, nella celebrazione della preghiera, nell'esercizio della
carità, di cui l'impegno missionario è primario. A me viene l'idea di
fronte ad un certo innamoramento biblico, che si tenga una perla, la
più bella ed originale della collana che fa la Parola, la Bibbia ap-
punto, ma si trascuri l'intera collana che vi dà splendore: è una
Bibbia senza Chiesa o con nuove chiesuole (è il rischio dei gruppi
di ascolto!). Mettiamo dentro questo "splendido (?) isolamento" il
lavoro deleterio di certi esegeti che arrivano alla "fonte Q" ma non
riescono a dire Gesù, per dirla con il Card Ratzinger nelle celebri
conferenze parigine del 1983, con ripercussioni che si trovano nel
suo *Gesù di Nazaret*. Da questo libro poi viene un vibrante appello
ad una comprensione della Bibbia secondo il suo senso spirituale o
plenior, che ingloba una ermeneutica canonica o di lettura di un
testo nella totalità della Scrittura e dunque aperto alla centralità che
riveste Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, con la sua Chiesa.

E, d'altra parte, escludere la Bibbia dal suo ruolo di attesta-
zione sacramentale primaria della Parola per il popolo di Dio, il suo
pane, in quanto avente diritto perché fatto di battezzati, magari più
per disattenzione che per opposizione, inserendo al suo posto me-
diazioni dottrinali, catechistiche, devozionali... ebbene, tutto ciò to-
glie alla viva tradizione il suo nutrimento essenziale, l'acqua ap-
punto di sorgente. In ciò si è infedeli alla stessa Chiesa che si crede
di servire, la quale invece unisce sempre la Parola di Dio al servizio
orante, di annuncio e propone per ogni decina del rosario la con-
templazione dei misteri di vita di Gesù.

La risposta a questo nodo è una sana sintesi che mentre af-
ferma l'assoluta centralità della Parola di Dio, cercando di non fer-
marsi alla pura affermazione, ma dicendone il perché in termini esi-
stenziali, mantiene vive le due vie di incontro con il Libro sacro: la
forma inclusiva delle grandi azioni (liturgia domenicale anzitutto e
catechesi di iniziazione), che per tantissimi fedeli resterà sempre la
via unica diretta, e quindi con una cura adeguata dell'annuncio
della Parola e del suo inserimento nella vita entro il quadro cele-
brativo, catechistico e diaconale ben impostato; e d'altra parte, co-
me suggerisce lo Spirito, accogliendo l'invito formale di DV, 22: "È

necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura”, si curerà che questo avvenga in forma sempre più allargata, con saggezza, gradualità, determinazione e pazienza, valorizzando delle forme che appaiono oggi distinguersi la Lectio Divina adattata alla gente per la sintesi felice tra soggettività e comunione, il processo di Iniziazione cristiana come iniziazione alla Bibbia a partire da piccoli (il che sarebbe una vera innovazione pastorale nella nostra chiesa).

b) *Un secondo nodo*, di rilevanza pastorale, lo chiamo di *ordine storico/ecclesiale* per la Chiesa italiana. Nella comunicazione di fede, così tradizionalmente incentrata sulla catechesi dei catechismi, il Vaticano II ha fatto aprire le porte alla evangelizzazione di cui il progetto catechistico del Catechismo per la vita cristiana è segnale positivo in quanto pone al centro l'ispirazione biblica in una misura fin qui inaudita. Adesso rimane un terzo passaggio, non tanto di concentrare la comunicazione della fede solo nella Bibbia, ma che la Bibbia abbia il ruolo che le spetta nella comunicazione della fede, come “il libro” della fede: è quanto sta avvenendo. L'importante è non rendere devozionale, estrinseco tale incontro diretto, ma farne evento ecclesiale e dunque con il coraggio che si richiede ai capi della comunità. I Vescovi anzitutto. Il rodaggio catechistico è stato fatto, il quadro integrativo è a disposizione, psicologicamente ci si può pensare maturi per un passo avanti.

c) *Un terzo nodo è di ordine formativo, in ordine alle competenze*: far nascere e crescere nel nostro popolo la competenza esegetica, ermeneutica od attualizzante ed infine prassistica od attrattiva.

- La capacità di comprensione esiste: basta vedere gli incontri biblici diocesani e parrocchiali come attirano se fatti bene, e quindi come i corsi di Bibbia siano frequentati! Dipende piuttosto dalla saggezza degli esperti, esperti non solo in Bibbia, ma in umanità, nello stabilire e vivere una buona relazione con adulti.
- Più pressante è il compito di una *interpretazione attualizzante*, restata ancora a livello accademico (dalla DV, che dice poco, alla Nota della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* del 1993, che dice bene, ma dice alto). Nel punto finale farò una riflessione. Qui addito quello che è la vera condizione per l'attualizzazione della Parola, la lettura sapienziale: si realizza con il discernimento evangelico, che non si attua cercando con mentalità più o meno magica, a forma di oroscopo, ricette dal testo, ma riconoscendo l'ordine delle motivazioni di fede, che devo impastare nel quotidiano, con la mediazione culturale necessaria. Oggi oltre al rischio del fondamentalismo esegetico, vi è quello ermeneutico: di pretendere dal testo risposte precise a singoli problemi, mettendo fuori luce della Parola le questio-

ni nuove e complesse – come nell’ambito della bioetica – come se la Parola non avesse nulla da dire, mentre invece Dio esprime una sua Parola su tutto, se riconosciamo la sua Parola come direzione di marcia da sviluppare con ulteriori indicazioni della *fides Ecclesiae* e della razionalità. Sorprende a questo proposito in modo inquietante lo stato di immaturità nella fede, in cui restano i nostri adulti, rispetto ai traguardi proposti da Paolo ai cristiani della sua comunità, maturità di cui è criterio discriminante la capacità del personale discernimento cui spinge la Parola (cf. 1Cor 3, 1s; Ef 4, 11ss)⁴.

– Infine resta il compito di formare all’attuazione della Parola, all’*actio* della Lectio divina.

“Non chi mi dice Signore, Signore, entrerà nel Regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli” (Mt 7, 21); “Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica” (Lc 8, 21).

Oggi si nota questa mancata incidenza “politica”, nella polis, di chi pur frequenta la Bibbia e viceversa come lontani dalla Scrittura siano coloro che fanno la “politica”. Oggi ha un più esplicito riferimento a una ispirazione biblica l’attuale presidente degli Stati Uniti. Interessa soprattutto il rapporto tra Parola di Dio e gli ambiti di umanità espressi a Verona. E non soltanto a livello di riflessione, ma di prassi, diciamo pure, di volontariato, di impegno nel sociale (giustizia, pace, solidarietà, salvaguardia del creato).

In particolare, non si dimentichi mai e poi mai che è esigenza intrinseca alla Bibbia che *la Parola diventi pane*: dal miracolo della manna (Es 16) alla moltiplicazione dei pani di Gesù, un Gesù mosso non da esibizioni di potenza ma da un allargamento del cuore, dalla com-passione per la gente (Mc 6, 34).

Oggi disponiamo di un messaggio quanto mai illuminante e concreto che attualizza il Vangelo: è l’enciclica *Deus Caritas est* di Papa Benedetto. Nella prima parte, egli propone la motivazione più radicale, cioè l’agape appassionata di Dio per l’uomo, così esemplarmente testimoniata da Gesù; nella seconda parte con estrema serietà il Papa porta delle conseguenze molto forti. Ne cito una per

⁴ Nel giornale La Repubblica del 31 agosto, ha colpito, al di là delle sgangherate sottolineature di G. Odifreddi, la confessione di A. Einstein nella sua Autobiografia Scientifica. Dapprima religiosissimo (di fede evangelica), cessò improvvisamente di esserlo all’età di 12 anni, perché leggendo libri di divulgazione scientifica si era “ben presto convinto che le storie che raccontava la Bibbia non potevano essere vere”. Richiamo questo che è un vero nodo cruciale, per cui la fede in Dio tramite la Bibbia (e nel mondo protestante popolare era una verità rigorosa, alla lettera) una volta che la Bibbia sia compresa in malo modo, si tramuta in addio alla fede. È una comprensione della Bibbia non all’altezza della cultura scientifica, cultura per altro capace come in Einstein, di avvertire “il mistero dell’eternità della vita, della Ragione che si manifesta nella natura”, ma incapace di coglierne la Parola personale soggiacente. Nel ceto intellettuale è questo un nodo frequente da affrontare.

tutte, in quanto a questa nostra riflessione sulla Parola di Dio dona una continuità logica, rigorosa e coraggiosa. Dice il Papa: “All’interno della comunità dei credenti-secondo la testimonianza di Atti 2, 42s- non deve essere una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa” (n. 20). La diaconia è una struttura fondamentale della Chiesa” (n. 21). E ripete: “La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario” (n. 25). Se la Parola di Dio apre alla visione dell’amore sconfinato di Dio per le persone, essa va suscitando cristiani dal “cuore che vede” (n. 31), capaci di corrispondervi amando intensamente le persone.

È l’ultima sfida della Parola di Dio ed è la prima che decide del nostro destino. “Avevo fame e mi avete dato da mangiare”.

d) Un quarto nodo pur esso di ordine formativo lo mettiamo da parte perché esprime la finalità di ogni incontro con la Parola di Dio nel segno biblico. È la spiritualità biblica.

Il c. VI di *Dei Verbum*, definito la *magna charta* della spiritualità e della pastorale biblica della Chiesa, afferma che la Bibbia è “sostegno e vigore, saldezza della fede, cibo dell’anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale”.

– Globalmente la garanzia del buon uso della Bibbia dipende dalla capacità di trasformare le nozioni bibliche in convinzioni, motivazioni, decisioni, mentalità, scelte di vita, atteggiamenti, mondo simbolico di riferimento privilegiato, in una parola spiritualità cristiana.

Significa pensare e parlare di Dio secondo la Bibbia, giudicare la storia secondo la visione della Bibbia, vivere la relazione con le persone e le cose secondo lo spirito del Vangelo, trasfigurare il futuro con la certezza di un incontro liberatore con il Signore

Qui occorre fare un salto di qualità: passare dal sapere un testo come un dato di ieri, a provare il testo come un percorso da fare oggi, dall’osservare i personaggi della Bibbia a camminare con loro come compagni di strada. Insomma non solo sapere, ma rifare Emmaus.

– Qui subentrano i tipici verbi della spiritualità biblica: leggendo la Bibbia, ascoltare la Parola di Dio come quella del Padre diretta a me; significa sostare sul testo come colloquio adorante ed orante con il Padre (“Nei Libri Sacri il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli e discorre con essi” [DV, 21]); significa interiorizzare la Parola rendendola motivazione profonda della propria condotta di vita (“Va e fa lo stesso”); significa riempire il proprio “immaginario” con le grandi promesse, precetti, immagini della Bibbia; significa vivere nella fiducia, nella speranza, nell’impegno di dare alla Parola (al vangelo di Gesù) la

“carne” dell’esperienza storica, con, ad esempio, la scelta preferenziale dei poveri, con atti di liberazione e promozione dell’uomo, con una vita vissuta nell’amore, nel perdono, con la ricerca e il gusto della verità, della trasparenza, della fedeltà, della vigilanza...

e) *Un quinto nodo di natura pratica* riguarda la pedagogia pastorale che deve presiedere l’incontro con la Parola, e dunque con la Scrittura, sia nella via inclusiva che in quella diretta.

- Qui i problemi riguardano anzitutto i pastori, specificamente nella figura degli animatori biblici e nei catechisti, entrambi laici (si veda l’*Appendice*): vi è bisogno di numero e di qualità (è la richiesta pressante dei gruppi di ascolto). L’Apostolato Biblico nazionale vi sta provvedendo. Mettiamoci ancora l’impegno di una tripla competenza di chi opera sul campo: competenza biblica, come abbiamo detto, nell’ampio spettro esegetico, ermeneutico, operativo e in collegamento con le grandi azioni di Chiesa, dove la Parola assume compiutamente il profilo di *signum Ecclesiae*; competenza relazionale nei confronti del mondo degli adulti, dove il dialogo e il rispetto delle persone diventano norme basilari; infine competenza organizzativa (programmare, attuare, valutare), sostenuta da entusiasmo che nel nostro campo è giusto chiamare ardore di pionieri.
- Quanto ai gruppi e movimenti notoriamente più imbevuti di Bibbia, sarà nostro dovere fare prima un discernimento sulla validità del metodo teologico ed esegetico usato, è prezioso farne una esperienza diretta (es. Bose o Subiaco, e tanti altri) invitando propri fedeli più sensibili, ma è anche un dovere tradurne i valori nella misura della propria comunità.
- Infine, sempre in quest’ottica operativa, avvertiamo la sollecitazione che proviene dal basso: la Chiesa locale (a partire dal Vescovo con i presbiteri e dunque gli uffici pastorali) dia il riconoscimento ecclesiale all’incontro diretto con la Scrittura (non quindi un fatto sporadico o meramente devozionale), lo concretizzi con una programmazione annuale, mostri interesse partecipando e promuovendo ciò che fa crescere l’adesione, curando la formazione degli animatori e su tutto, come è proprio del Vescovo orientando perché la Parola che ha fatto la Chiesa, nella Chiesa trovi la propria patria, e quindi quanti hanno la grazia di ascoltarla così in ampiezza e continuità mostrino di dare alla propria fede un profilo ecclesiale con la testimonianza della fede e il servizio di carità.

In una prospettiva ecumenica, per quanto sia capace di parlarne, mi sembra di peculiare significato per un confronto dialettico. In questo senso, alcuni punti:

1) la celebrazione di un Sinodo sulla parola di Dio costitutiva della vita e della missione della Chiesa, avvertita come fondante e affrontata secondo un taglio pastorale per una buona pratica, con la riaffermazione di *Dei Verbum* e soprattutto delle Note della Pontificia Commissione Biblica del 1993 e del 2001;

2) la concezione sinfonica della Parola di Dio e la sua concentrazione cristocentrica, segnatamente eucaristica, ma anche antropologica, come Parola reagita (nel desiderio, nell'invocazione, nella ricerca, nella risposta di fede o di incredulità);

3) il nesso tra Bibbia e Chiesa, tradizionale nella concezione, da ben comprendere nella dialettica che le unisce (sopra accennata in 2.2: la Chiesa ha fatto la Bibbia, ma ha assoluto bisogno di essa per capirsi e costituirsi), cogliendo il valore pastorale dell'affermazione citata sopra, secondo cui la Bibbia interviene "con una forza di appello diretto e concreto che non hanno altri testi o interventi ecclesiastici".

4) il richiamo, in sede ermeneutica, di un confronto nuovo tra parola di Dio e le scienze dell'uomo, in particolare "nell'ambito della ricerca filosofica, scientifica e storica", richiamato come orizzonte della ricerca esegetica e teologica: "il rapporto tra la Rivelazione di Dio con il pensiero e la vita dell'uomo di oggi". In tale ottica si pone il compito di riflettere alla luce della Parola di Dio sulle attuali tendenze antropologiche, sul rapporto tra ragione e fede 'come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità'⁵, mediazioni dell'unica verità che viene da Dio; sul dialogo con le grandi religioni in vista di realizzare, in nome di Dio, un mondo più giusto e pacificato";

5) l'ampio spazio dato all'attuazione pastorale della Bibbia inteso come evento ecclesiale e non solo devozionale, per cui la Bibbia entra nei progetti pastorali della Chiesa locale come fattore ecclesiale, non semplicemente un tassello decorativo, quindi come un impegno guidato e determinato dal Vescovo; la proposta universale ed esplicita della Lectio divina; attuazione di DV 22. ("È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura"), con la diffusione del Libro Sacro tra il popolo di Dio; va promosso il servizio capillare dell'Apostolato Biblico; di qui il riconoscimento del servizio della Federazione Biblica Cattolica; la valorizzazione delle diverse forme di linguaggio e di comunicazione;

⁵ JOANNES PAULUS II, *Fides et ratio*, proemium.

- 6) una fin qui inedita apertura dialogica a diversi livelli:
- a partire da quello ecumenico qualificato come “La Parola di Dio, grazia di comunione tra i cristiani” e contrassegnato da una domanda esplicita: “Nel dialogo ecumenico come hanno assunto le Chiese particolari i principali contenuti di *Dei Verbum*? Vi è uno scambio ecumenico tra le Chiese sorelle sulla Scrittura? Che ruolo danno alla Parola di Dio? In quali forme essa è incontrata? Vi è possibilità di collaborazione con le *United Bible Societies* (UBS)? Vi sono conflitti nell’uso della Bibbia?”;
 - fanno seguito altri tre livelli di dialogo interreligioso, anzitutto con l’ebraismo di cui si riconosce il valore interpretativo della Bibbia. Dell’islam si tace e si invoca una comune non violenza;
 - dialogo con le culture moderne nella figura della Bibbia vista come fermento a confronto con “bibbie” laiche e intesa nella dimensione di “Grande Codice” ricco di storia degli effetti;
 - l’ultimo livello di dialogo richiama quello che è in fondo l’asse portante dei *Lineamenta*, l’aspirazione che sta tra le righe, l’asse Dio-uomo, qui espressa sia pur timidamente, come prossimità tra Bibbia e uomo nella storia, facendo ricordare uno spessore bimilenario di rapporti belli e burrascosi e proponendo, almeno a livello di domande, il nostro futuro, domande che servono a tirar fuori la Bibbia dalla sacrestia e metterla nel cuore del mondo dove è nata: “Vi sono esperienze di dialogo sulla base della Scrittura cristiana con coloro che posseggono propri libri sacri? Come incontrano la Parola di Dio coloro che non credono nell’ispirazione della Sacra Scrittura? C’è una Parola di Dio anche per chi non crede in Dio? La Bibbia viene letta anche nella sua qualità di “Grande Codice”, portatore di tante ricchezze universali? Vi sono esperienze di dialogo interculturale con riferimento alla Bibbia? Quali procedimenti usare per sostenere la comunità cristiana nel confronto con le sette?”.

7) un ultimo input: di fatto, come il popolo cristiano si rapporta alla Bibbia?

Si nota una grande ignoranza, segno di assenza di una domestichezza, di ignoranza del valore fondante della Parola di Dio, sommersa da cose penultime, apparizioni, devozioni, esperienze carismatiche, emozionali; ma si manifesta anche il desiderio di sorgente, come disponibilità; vi è un indubbiamente un “rinsanguamento” biblico di liturgia e catechesi, ma pare di poco effetto; si assiste ad un impetuoso vento biblico nei gruppi di ascolto. Viene proposto a tutti una esperienza diretta ardita: la *Lectio divina*.

Esiste un bisogno, questa volta non pratico, ma meta-pratico, motivante ogni pratica: il bisogno – accennato sopra – di un *riconoscimento della pratica della Bibbia come evento ecclesiale e non soltanto devozionale, ecclesiale nel senso che partecipa ai gangli vitali della fede della Chiesa.*

Specifico l'affermazione: l'incontro, anche diretto, con la Bibbia è un fattore ecclesiale costitutivo della fede e della comunione, non una devozione *ad libitum*; i fedeli cristiani in quanto fedeli sono in grado di accogliere la Parola di Dio anzitutto nell'esperienza della fede, nella fede dentro il quotidiano. Anzi in questo ambito laico sono protagonisti in prima persona; quindi merita che siano sentiti nella comunione e progettazione pastorale; ma per questo dono carismatico che costituisce il loro diritto-dovere, viene il dovere degli altrui spazi accademici di aprire le porte (quello scientifico ed anche istituzionale, esegeti e pastori) abilitandoli a compiere il loro compito di parlati da Dio e parlanti con Lui, ed insieme aiutandoli a capire il ruolo altrui.

Commenta esplicitamente *la Nota della Pontificia Commissione Biblica*: "Lo Spirito è anche dato, certamente, ai cristiani individualmente, cosicché i loro cuori passano diventare 'ardenti' (cf Lc 24,32), quando pregano e fanno uno studio orante delle Scritture nel contesto della loro vita personale. Questa è la ragione per cui il concilio Vaticano II ha chiesto con insistenza l'accesso alle Scritture sia facilitato in tutti i modi possibili (Dei Verbum 22,25). Questo genere di lettura, conviene notarlo, non mai completamene privato, perché il credente legge e interpreta sempre la Scrittura nella fede della Chiesa e porta alla comunità il frutto della sua lettura, allo scopo di arricchire la fede comune". E addentrandosi nella via aperta da Gesù "Beati voi poveri" e ricordando che "tra i segni dei tempi messianici si trova la proclamazione della buona novella ai poveri", commenta con parole stupefacenti e stupende: "Quelli che, nella loro impotenza e nella loro privazione di risorse mane, si trovano spinti a porre la loro unica speranza in Dio e nella sua giustizia, hanno una capacità di ascoltare e di interpretare la Parola di Dio, che deve essere presa in considerazione da tutta la Chiesa e richiede anche una risposta a livello sociale".



La nuova traduzione italiana della Bibbia a cura della CEI

S.E. Mons. GIUSEPPE BETORI - Segretario Generale della C.E.I.

I.
Bibbia e tradizione
culturale

Manca nella tradizione culturale italiana la presenza di un testo biblico autorevole, non solo strumento per l'azione liturgica e la formazione spirituale ma elemento significativo dell'immagine culturale di una nazione, come accade invece per i popoli germanici e anglosassoni, dove le versioni della Bibbia costituiscono un atto fondante o fondamentale per l'identità stessa della lingua, tale essendo stato il ruolo della traduzione in tedesco della Bibbia a opera di Martin Lutero (1534) e la traduzione in lingua inglese detta King James' Bible o anche Authorized Version (1611).

Questo non vuol dire che in Italia mancarono in epoca medievale e moderna traduzioni in vernacolo (persino in vari dialetti) della Bibbia (completa ma anche in singoli libri, specie i vangeli). Questo accadde prima e dopo il Concilio di Trento, contrariamente a quel che si va spesso stancamente ripetendo con evidente disinformazione. Ciò che fu scoraggiato, a seguito non tanto dei decreti del Concilio tridentino quanto delle disposizioni del successivo Indice dei libri proibiti, non furono le traduzioni ma la lettura delle traduzioni prodotte nel mondo protestante – un divieto che operò a lungo e che si tradusse in sospetti e condanne verso le Società bibliche, superati solo con il Concilio Vaticano II, dopo il quale si intensificarono invece le collaborazioni –. Soprattutto, delimitando i soggetti abili alla lettura del testo sacro, se ne voleva scoraggiare un uso individuale che comportasse di fatto una lettura senza riferimento ecclesiale e quindi legata alle forme del “libero esame”. Diverse traduzioni in lingua italiana si susseguirono nei secoli XIII-XVIII (sino al 1500 ci sono undici edizioni dell'intera Bibbia, tra cui emerge per importanza e diffusione quella di Nicolò Malermi camaldolese 1471, con ben 19 edizioni nel solo XVI sec.; da ricordare anche le traduzioni di Antonio Brucioli, del 1532, che però appare fortemente debitore della traduzione di Lutero; del domenicano Zaccaria da Firenze, nel 1536; del calvinista lucchese Giovanni Diodati 1607, la Bibbia in italiano di riferimento per il mondo evangelico, più volte riveduta; la più importante in ambito cattolico, per valore intrinseco e diffusione, fu la traduzione approntata dal sacerdote toscano Antonio Martini nella metà del '700

(1769-1781), una traduzione fatta però dalla Vulgata, che ebbe 8 edizioni nella sola seconda metà del '700 e addirittura 40 edizioni nel secolo successivo).

La pluralità delle traduzioni, la mancata ufficializzazione di una di esse, la prevalenza del testo latino della Vulgata grazie all'uso liturgico comportarono che il riferimento al linguaggio biblico nell'area linguistica italiana fosse veicolato dal latino e dai suoi calchi, fino a riconoscere a parole italiane di uso comune significati specifici nel linguaggio religioso. Solo per accennare a qualcuno di questi calchi, possiamo ricordare termini come "Verbo" o "Paraclito" (qui il calco è, attraverso il latino, dal greco), espressioni come "uomini di buona volontà". Tutto ciò rappresenta anche una ricchezza per il linguaggio della fede, in quanto così si evita l'impoverimento dei concetti che potrebbe derivare da una traduzione che utilizza termini di uso corrente (vedi, ad es., "Parola" per "Logos", una scelta che dovrebbe poi giustificarsi rispetto ad altre possibili e tutte plausibili traduzioni come "Discorso", "Racconto", "Pensiero", "Ragione", "Concetto", ecc.). In tal modo si giunge anche a costruire, nell'ambito propriamente religioso, uno specifico patrimonio lessicale. Questo obiettivo non viene abbandonato neanche dalla nuova traduzione che stiamo presentando, la quale si preoccupa di mantenere per quanto possibile questa terminologia religiosa specifica (vale per Verbo, Paraclito, Parascève, ecc.), correggendo solo laddove l'antica espressione a carattere di calco comporta un'interpretazione non più accettabile del testo (per cui invece di "uomini di buona volontà" si legge "uomini, che egli [Dio] ama", ma era già così nella precedente versione della Bibbia CEI); oppure quando non si tratta di termini con specifico valore teologico (come "mammona", giudicato troppo antiquato e sostituito ora con "ricchezza", lasciando al contesto il compito di chiarire che si tratta di una "ingiusta ricchezza").

2. La natura della traduzione a cura della CEI

La traduzione approntata a cura della CEI è un testo per l'uso liturgico, che ha quindi anzitutto di mira l'atto della proclamazione. Non si tratta di produrre un testo di facile lettura, ma un testo che si lasci ascoltare e che già dall'ascolto manifesti il messaggio che racchiude, senza un'ulteriore mediazione di riflessione come può accadere quando leggendo ci è possibile tornare sulla frase appena letta per decifrarne meglio il senso. Ciò comporta una costruzione semplice della frase e del periodo, il ricorso a un vocabolario essenziale, senza tuttavia perdere in distinzioni e ricchezza.

Ma questo non descrive compiutamente la natura di questa traduzione. È vero infatti che la Bibbia tradotta a cura della CEI ha come finalità la sua proclamazione nella liturgia, ma di fatto essa è diventata per tanti anche uno strumento essenziale di nutrimento

della vita spirituale, il riferimento obbligato per la “lectio divina” e della altre forme di meditazione e preghiera con la Parola. Né possiamo nasconderci il fatto che le persistenti difficoltà ad accostare i testi biblici nelle lingue originali conducono concretamente molte persone a utilizzare la traduzione italiana anche nel momento dello studio biblico, nei vari contesti formativi in cui esso si realizza. Ciò implica che il testo deve quanto più avvicinarsi nella struttura della frase e nelle corrispondenze di vocabolario ai testi originali. Questa complessità organica di finalizzazioni del testo se per un verso porta a dover far convivere esigenze diverse ha però come corrispettivo positivo il fatto che nella consapevolezza di fede dei credenti è possibile fare riferimento ad un’unica forma testuale, favorendo quindi l’unità tra i vari momenti vitali: spirituale, liturgico, pastorale e culturale. Possiamo così intravedere anche per un’umile traduzione come la nostra il compito di assumere quel ruolo che la Vulgata ebbe per tanti secoli nella cristianità italiana.

Va anche considerato che la traduzione CEI si è andata imponendo anche a rischio di semplificare il panorama della legittima, e per alcuni aspetti utile, pluralità delle versioni, diventando “il” testo biblico di riferimento per tutti. La ricchezza del testo rivelato comporta che nessuna traduzione-interpretazione può esaurirne il significativo; in questa prospettiva la molteplicità delle traduzioni costituisce un vantaggio, in quanto dal loro confronto diventa già visibile come nessuna comprensione del testo possa dirsi definitiva. In positivo, tuttavia, il convergere sulla traduzione della CEI anche da parte di edizioni di commenti alla Bibbia di varie editrici contribuisce a ribadire il primato e l’autorevolezza di questa traduzione, fattore non secondario di unità nella Chiesa nel nostro Paese.

A tale situazione deve rispondere la consapevolezza della responsabilità in ordine alla costruzione del linguaggio di fede e quindi della coscienza di fede della comunità ecclesiale in Italia e in ordine al confronto con l’ambiente culturale. Le reazioni dell’opinione pubblica agli annunciati cambiamenti di questa terza edizione della Bibbia CEI indicano l’interesse che anche l’ambito più ampio della cultura nutre al riguardo.

3.
**La prima e la
seconda edizione
della traduzione CEI**

Quella che ora viene presentata non è la prima traduzione che la CEI appronta. A seguito delle esigenze poste dalla riforma liturgica postconciliare, la CEI decise infatti subito di dotarsi di una propria traduzione della Bibbia e diede inizio ai lavori in tal senso nel 1965. Non si pensò di fare una traduzione “ex novo”, ma di utilizzare come base il testo della Bibbia non da molto pubblicata per la UTET a cura di Enrico Galbiati, Angelo Penna e Piero Rossano, invitando a farne una revisione ai fini dell’utilizzazione liturgica.

La revisione di quella traduzione fu affidata a un gruppo di biblisti e italianisti sotto la guida del Card. Ermenegildo Florit. I criteri di revisione affidati a tale gruppo furono: «esattezza nel rendere il testo originale; precisione teologica, nell'ambito della stessa Scrittura; modernità e bellezza della lingua italiana; eufonia della frase, in modo da favorirne la proclamazione; cura del ritmo, con conseguente possibilità di musicarne i testi (specie i *Salmi*), di cantarli, di recitarli coralmemente».

Il lavoro, approvato dall'8ª Assemblea Generale della CEI (14-19 giugno 1971), ebbe una prima edizione nel dicembre 1971¹ e una seconda, che includeva le correzioni richieste dalla Santa Sede per alcuni testi utilizzati nella Liturgia, nell'aprile 1974. Da questa seconda edizione sono tratti i testi delle pericopi bibliche dei Lezionari liturgici e della Liturgia delle ore che sono stati fino ad oggi in uso.

La revisione della traduzione della Bibbia CEI era una esigenza che emergeva dall'uso dei Lezionari nel tempo, come attestano numerose richieste di modifiche giunte alla Segreteria Generale della CEI; soprattutto però si impose come inderogabile dopo la pubblicazione della *Nova Vulgata*. Le novità maturate nell'ambito degli studi biblici, soprattutto in quello della critica testuale, hanno infatti indotto la Santa Sede ad avviare già nel 1965 una revisione della *Vulgata* geronimiana, un lavoro terminato nel 1979; ulteriori approfondimenti portarono a pubblicare una seconda edizione della *Nova Vulgata*, promulgata il 25 aprile 1986 e dichiarata "typica", specie per l'uso liturgico².

In ossequio a tale indicazione, la Presidenza della C.E.I. nel maggio 1988 costituì un Gruppo di lavoro per provvedere a una revisione della traduzione italiana, alla luce del testo della *Nova Vulgata* "editio altera" e, con l'occasione, per migliorarne la qualità. Il lavoro di revisione (anche questa volta non una nuova traduzione), affidato a questo Gruppo di lavoro guidato successivamente dai vescovi Giuseppe Costanzo (1988-1991), Wilhelm Egger (1991-1994), Franco Festorazzi (1994-2000) e composto da biblisti, liturgisti, italianisti e musicisti³, fu orientato da indicazioni e criteri sta-

¹ *La Sacra Bibbia*, Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1971.

² *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, Romae 1986 (cf. p. VIII).

³ Ne hanno fatto parte, con integrazioni e sostituzioni nel corso degli anni, i vescovi Carlo Ghidelli, Alberto Giglioli (†), Luciano Monari, Luciano Pacomio, coadiuvati da Carlo Buzzetti, Romeo Cavedo, Eugenio Costa, Renato De Zan, Giuseppe Ghiberti, Tiziano Lorenzin, Luca Mazzinghi, Antonino Minissale, Angelo Ranon (†), Luigi Sessa (†), Giulio Villani (†). Segretario è stato Giuseppe Danieli.

biliti dal Consiglio Episcopale Permanente e in seguito sulla scorta di quanto previsto dall'Istruzione della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti *Liturgiam authenticam* (2001) relativa alla traduzione dei testi liturgici, che invita a rivedere i testi biblici utilizzati nell'azione liturgica in base ai testi originali presupposti dalla *Nova Vulgata*. I criteri che hanno guidato il lavoro di revisione possono essere così riassunti:

- i libri e le pericopi da tradurre, in quanto facenti parte del Canone biblico della Chiesa cattolica, sono stati individuati in conformità alla *Nova Vulgata* e, in genere, alla tradizione liturgica occidentale;
- la traduzione esistente è stata rivista in base ai testi originali (ebraici, aramaici e greci), secondo le migliori edizioni critiche oggi disponibili, dalle quali è stata tradotta anche la *Nova Vulgata*⁴, e secondo i principi classici della critica testuale e dell'esegesi. Nei casi di lezioni testuali dubbie o discusse, ci si è riferiti in primo luogo alla versione dei *Settanta*, per l'Antico Testamento, e poi alla *Vulgata*, tenendo conto delle scelte compiute dalla *Nova Vulgata*;
- inesattezze, incoerenze ed errori della traduzione del 1971-1974 sono stati corretti seguendo scelte condivise tra gli esegeti e avendo come riferimento, nei casi dubbi, la *Nova Vulgata*;
- si è cercato di recuperare un'aderenza maggiore al tono e allo stile delle lingue originali, orientandosi verso una traduzione più letterale, senza compromettere tuttavia l'intelligibilità del testo fin dal momento della lettura o dell'ascolto;
- particolare attenzione è stata riservata alla corrispondenza dei testi sinottici, alla varietà degli stili e dei generi letterari nei diversi libri della Scrittura, cercando al contempo uniformità e continuità del vocabolario;
- ci si è preoccupati di rendere il testo in buona lingua italiana, con modalità espressive di immediata comprensione e comunicative in rapporto al contesto culturale odierno, evitando forme arcaiche del lessico e della sintassi;
- si è curato il ritmo della frase, per rendere il testo rispondente alle esigenze della proclamazione liturgica e, dove occorra, adatto a essere musicato per il canto.

⁴ Si è fatto riferimento per l'Antico Testamento alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (a cura di K. Elliger e W. Rudolph, 5ª ed. a cura di A. Schenker, 1997) e alla *Septuaginta* (a cura di A. Rahlfs, 9ª ed., 1971; per ciò che concerne il Siracide ci si è però affidati al testo curato da J. Ziegler, *Sapientiae Iesu Filii Sirach*, 2ª ed., 1980); per il Nuovo Testamento ci si è basati sul testo della 27ª ed. rivista del *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 1993) e del *Greek New Testament* (curato da B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, 4ª ed., 1993). Il cambiamento dei testi critici di riferimento nella redazione della *Nova Vulgata* ha avuto importanti conseguenze: la traduzione della Bibbia C.E.I. del 1971 e 1974 presuppone infatti per l'Antico Testamento la *Biblia Hebraica* di R. Kittel (3ª ed.) e per il Nuovo Testamento in generale il *Novum Testamentum graece et latine* di A. Merk.

Nel lavoro di revisione, durato dodici anni, ci si è avvalsi dei suggerimenti forniti da esegeti specialisti dei diversi libri biblici⁵. Il lavoro è stato costantemente seguito dal Consiglio Episcopale Permanente, anche mediante un apposito Comitato ristretto⁶.

Nel corso del cammino non sono mancati anche apporti di carattere ecumenico e interreligioso. In particolare è stato chiesto un confronto sulla traduzione del Nuovo Testamento alla Federazione delle Chiese Evangeliche d'Italia; altre osservazioni, relative alla traduzione del Pentateuco, sono state richieste alla presidenza dell'Assemblea dei Rabbini d'Italia.

Nell'aprile 2000 il Gruppo di lavoro ha consegnato i testi rivisti alla Segreteria Generale della C.E.I., che ha provveduto a un'ulteriore rilettura, dedicata in particolare a dare maggiore omogeneità agli interventi nei diversi libri, con particolare attenzione ai Vangeli, e ad affrontare il problema dell'uniformità dell'onomastica⁷. Nell'estate 2001, il testo è stato inviato ai vescovi per una prima consultazione. Hanno risposto 218 dei 249 vescovi aventi diritto. Il testo presentato ha ricevuto un larghissimo consenso: 168 *placet*, 47 *placet iuxta modum*, 3 schede bianche, nessun voto contrario. Sono stati proposti 1321 emendamenti formali e circa un migliaio di osservazioni, finalizzate al miglioramento del testo. La Commissione Episcopale per la liturgia ha demandato a un apposito Comitato l'e-

⁵ In questa fase del lavoro hanno collaborato Augusto Barbi, Valdo Bertalot, Giuseppe Betori, Antonio Bonora (†), Gianantonio Borgonovo, Claudio Bottini, Adriana Bottino, Maria Brutti, Innocenzo Cardellini, Cecilia Carniti (†), Lino Cignelli, Mario Cimosà, Enzo Cortese, Giuseppe Crocetti, Giuseppe Danieli, Angelico Di Marco, Claudio Doglio, Vittorio Fusco (†), Roberto Gelio (†), Mara La Posta, Tiziano Lorenzin, Nicolò Loss (†), Cesare Marcheselli Casale, Mario Masini, Luciano Monari, Francesco Masetto, Alviero Niccacci, Marco Nobile, Anna Passoni Dell'Acqua, Romano Penna, Antonio Pitta, Virgilio Ravanelli, Armando Rolla, Francesco Saracino, Giuseppe Segalla, Adalberto Sisti, Gianni Trabacchin, Stefano Virgulin (†), Lorenzo Zani, Silverio Zedda (†), Italo Zedde.

Altri apporti sono stati dati successivamente da Andrea Andreozzi, Silvio Barbaglia, Sandro Carbone, Gaetano Castello, Flavio Dalla Vecchia, Roberto Filippini, Fortunato Frezza, Corrado Ginami, Pier Angelo Gramaglia, Umberto Neri (†), Piergiorgio Paolini, Paolo Papone, Angelico Poppi, Gian Luigi Prato, Benedetto Prete, Michelangelo Priotto, Gianfranco Ravasi, Maria Luisa Rigato, Pasqualino Tamietti (†), Francesco Vannini, Gianfranco Venturi, Roberto Vignolo.

⁶ Del Comitato hanno fatto parte i cardinali Giacomo Biffi (dal 1997 sostituito da Dionigi Tettamanzi), Carlo M. Martini, Giovanni Saldarini (dal 1997 sostituito dal vescovo Renato Corti), nonché i vescovi Mariano A. Magrassi (†) (dal 1997 sostituito da Giuseppe Costanzo) e Benigno L. Papa.

⁷ Anche questo lavoro è stato coordinato dal Giuseppe Danieli e ha visto l'apporto di altri esperti, tra cui Augusto Barbi, Eugenio Costa, Luca Mazzinghi, Romano Penna e Gian Luigi Prato, nonché la verifica personale da parte del Sottosegretario poi Segretario Generale della C.E.I. Giuseppe Betori. In questa fase ci si è preoccupati anche di una revisione dei testi dal punto di vista linguistico e letterario, avvalendosi della consulenza di Maria Gabriella Benedetti Presilla, Ermanno Paccagnini, Ferruccio Parazzoli. Un ulteriore contributo di rilettura del testo, finalizzato anche a rendere congruente l'onomastica, è stato offerto da Gregoria Arzani e dalla Comunità del Monastero di S. Maria del mare di Castellazzo (La Spezia).

same degli emendamenti proposti. Il Comitato, guidato dal presidente della Commissione, il vescovo Adriano Caprioli, e composto dai vescovi Luciano Monari e Mansueto Bianchi, si è avvalso della consulenza di biblisti e liturgisti già impegnati nelle precedenti fasi dell'iter di revisione⁸. Il Segretario Generale della C.E.I. ha partecipato a tutti i lavori.

Sono stati accolti circa i due terzi degli emendamenti e delle osservazioni. Si è poi proceduto a una ulteriore rilettura del testo per controllare la coerenza tra gli interventi effettuati e le precedenti scelte lessicali e interpretative. La traduzione è stata inviata a tutti i membri della C.E.I., che, dopo un esame personale, l'hanno approvata nel corso della 49^a Assemblea Generale, il 23 maggio 2002. Il consenso è stato pressoché unanime: 202 dei 203 votanti hanno approvato il testo proposto.

Il testo è stato inviato alla Congregazione per il Culto, per ricevere la "recognitio" prevista per l'uso liturgico del testo. Per volontà del Santo Padre Benedetto XVI, la Congregazione ha esaminato tutto il testo della Bibbia e non solo le pericopi che vengono attualmente utilizzate nella liturgia della Parola delle celebrazioni eucaristiche e nella Liturgia delle Ore. La Commissione episcopale per la liturgia, presieduta successivamente dai vescovi Adriano Caprioli e Felice Di Molfetta, con il supporto dell'Ufficio liturgico nazionale⁹, ha curato l'introduzione delle correzioni richieste dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nel contesto di un fruttuoso dialogo. La "recognitio", per quanto concerne i Lezionari liturgici è stata ratificata in data 12 luglio 2006; il 28 maggio 2007 per i testi biblici presenti nella Liturgia delle ore. La Presidenza della CEI, a cui spetta formalmente l'approvazione della versione italiana dei libri della Sacra Scrittura¹⁰, ha infine dato la sua definitiva approvazione nella riunione del 17 settembre 2007. Tre giorni dopo la Congregazione ha dato la sua "recognitio" alla Bibbia nella sua globalità, così come richiesto da Benedetto XVI.

Accanto all'iter di revisione della traduzione del testo biblico, si è avviata in parallelo la revisione delle introduzioni e delle note che accompagnavano le precedenti edizioni della Bibbia C.E.I. Anche in questo caso il lavoro di revisione è stato profondo e ha fatto

⁸ Nell'esame degli emendamenti ci si è avvalsi dell'apporto di Augusto Barbi, Giuseppe Busani, Romeo Cavedo, Eugenio Costa, Giuseppe Danieli, Renato De Zan, Luca Mazzinghi, Antonino Minissale, Romano Penna.

⁹ Direttori, aiutanti di studio e collaboratori dell'Ufficio liturgico nazionale – Michelangelo Giannotti, Guido Genero, Giuseppe Busani, Domenico Falco, Angelo Lameri, Natalina Argentin, Patrizia Di Maio, Anna Paola Fornaci Ranaldi e Ornella Russo – hanno offerto un contributo importante in tutte le fasi del lavoro, particolarmente con compiti di verifica e di organizzazione.

¹⁰ Cfr. can. 825 § 1 del Codice di diritto canonico e delibera C.E.I. n. 25 del 18 aprile 1985.

tesoro delle acquisizioni più recenti degli studi biblici. Introduzioni e note accompagnano il testo, come è doveroso per ogni Bibbia pubblicata in ambito cattolico, ma non hanno il medesimo valore “tipico” della traduzione e pertanto sono pubblicate sotto l’esclusiva responsabilità della Segreteria Generale della CEI, che per questo lavoro si è avvalsa di numerosi collaboratori¹¹.

Obiettivo della nuova traduzione è stato quello di offrire un testo: più sicuro nei confronti degli originali, più coerente nelle dinamiche interne, più comunicativo nei confronti della cultura contemporanea, più adatto alla proclamazione nel contesto liturgico.

Al servizio di questi obiettivi, sono state operate alcune scelte: maggiore fedeltà rispetto ai testi originali, con valorizzazione della corrispondenza letterale rispetto a quella contenutistica; maggiore organicità nella traduzione, cercando per quanto possibile di tradurre sempre allo steso modo parole ed espressioni, soprattutto nei testi sinottici.

Provo ora ad offrire alcune esemplificazioni delle variazioni più significative.

La Bibbia CEI si caratterizza per una più fedele aderenza al testo originale e nello stesso tempo per uno stile italiano più scorrevole. Si è cercato, tra l’altro, di semplificare anche l’onomastica, rendendola per quanto possibile omogenea nelle sue corrispondenze fonetiche con i testi originali. Tuttavia per alcuni passi maggiormente noti e consacrati da un uso linguistico ormai divenuto patrimonio comune del lessico o del linguaggio religioso italiano, si è preferito rimanere fedeli alla tradizione.

Al medesimo intento di una fedeltà maggiore agli originali si ispira anche la decisione di offrire per il libro di Ester una traduzione del testo greco (come avviene nelle Bibbie tradizionali) e una versione del testo ebraico (che ovviamente è quello trasmesso dalla Bibbia ebraica), anch’esso considerato ispirato dalla tradizione ecclesiale. Al di là dei problemi testuali relativi alla situazione testuale di questo libro, che presenta un testo greco notevolmente più lungo rispetto a quello ebraico, nella nostra traduzione ad esempio in 2,9 il brutto «entrò nelle buone grazie di lui» della vecchia tra-

¹¹ Alle introduzioni e alle note, con il coordinamento di Giuseppe Danieli, hanno lavorato Claudio Balzaretto, Augusto Barbi, Giuseppe Betori, Enzo Bianchi, Elena Bosetti, Maria Brutti, Carlo Buzzetti, Sandro Carbone, Giuseppe Crocetti, Rinaldo Fabris, Antonio Fanuli (†), Antonio Favale, Alberto Giglioli (†), Primo Gironi, Bruno Maggioni, Luciano Manicardi, Filippo Manini, Gilberto Marconi, Antonino Minissale, Giacomo Morandi, Pasquale Pezzoli, Gian Luigi Prato, Gianfranco Ravasi, Patrizio Rota Scalabrini, Lucio Sembrano, Filippo Serafini.

duzione CEI (che in fondo era un ibrido) ora è sdoppiato in “trovò grazia presso di lui” nella versione dal greco e in «conquistò il suo favore» in quella dall’ebraico; così pure, in 2,11 il poco elegante «che cosa succedeva di lei» è ora «che cosa fosse accaduto a Ester» (greco) e «come la trattavano» (ebraico).

Anche per il libro del Siracide si è scelto di tradurre il cosiddetto testo greco lungo delle edizioni critiche (Ziegler), ormai riconosciuto autorevole per via della sua utilizzazione nella tradizione patristica e liturgica, indicando in corsivo le sue aggiunte rispetto al testo breve.

Poiché da un lato si è tradotto dai testi degli originali e dall’altro la traduzione deve poter essere utilizzata nel contesto liturgico in cui fanno fede le scelte della *Nova Vulgata*, si è aggiunto nei libri di Tobia, Giuditta, Ester e Siracide un apparato di note che segnalano le varianti di maggior rilievo presenti nella traduzione della *Nova Vulgata*.

Il testo biblico rispecchia un mondo culturale diverso dal nostro, che in qualche modo deve essere fatto conoscere anche solo attraverso una semplice traduzione linguistica; spetta poi all’esegesi e alla predicazione saper cogliere in quel linguaggio i significati culturali, teologici e spirituali che a loro volta devono esser posti a confronto con la nostra sensibilità contemporanea. Così si è scelto volutamente di conservare l’appellativo divino «Signore degli eserciti» (p.e. Is 2,12 e 3,1), nel quale è racchiuso un contenuto teologico che non va giudicato immediatamente in base ai nostri criteri moderni (si veda nel commento la nota a Sal 24,10).

Questo rispetto del contesto culturale originario ha permesso di restituire il significato proprio di *heloim* in Sal 8,6 senza attenuazioni timorose, come già fa invece la Settanta, per cui dove prima si leggeva: «Eppure l’hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato», mentre ora si legge: «Davvero l’hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore lo hai coronato».

Fedeltà al testo originale significa anche rispetto dei valori semantici del lessico ebraico. Così ad esempio per il termine *hesed* si è cercato di attenersi il più possibile al suo significato di “amore” o “bontà”, superando quello troppo restrittivo di “misericordia”, riservato invece alla traduzione del vocabolo *rahamim*. Nel Sal 136 il ritornello è diventato: «Perché il suo amore è per sempre» e in Sal 51,3 (il famoso *Miserere*) si legge ora più propriamente: «Pietà di me, o Dio, nel tuo amore (*hesed*); nella tua grande misericordia (*rahamim*) cancella la mia iniquità» (prima era: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia, nella tua grande bontà cancella il mio peccato»). In Sal 130,7 (*De profundis*) si è preferito tuttavia conservare il tradizionale: «Poiché presso il Signore è la misericordia (*hesed*) e grande è con lui (prima: presso di lui) la redenzione», in quanto in questo caso il contesto connotava il vocabolo come “amore misericordioso”.

Un paio di ulteriori esempi di più aderente traduzione del testo ebraico. In Is 50,4 ora si legge «Il Signore Dio mi ha dato una lingua da discepolo», là dove leggevamo in modo un po' oscuro «Il Signore Dio mi ha dato una lingua da iniziati». E in Am 6,7 l'«orgia dei buontemponi» diventa ora in modo più plausibile «l'orgia dei dissoluti».

Qualcosa di analogo per il Nuovo Testamento, magari a costo di abbandonare un'espressione divenuta quasi proverbiale: in Mt 16,23 «Lungi da me Satana!» erano le parole con cui Gesù si rivolgeva a Pietro che voleva dissuaderlo della passione; ma il testo greco non si riferiva a un allontanamento di Pietro, bensì alla sua ricollocazione nella posizione del discepolo, per cui oggi si legge: «Va' dietro me, Satana!», con una resa peraltro più vicina al «Vade post me» della *Vulgata* e della *Nova Vulgata*, che anche nel testo parallelo di Mc 8,34 hanno «Vade retro me, Satana».

Molti sono i problemi addensatisi sulla formulazione del Padre Nostro. Venendo incontro al desiderio di molti si è voluto superare le difficoltà dell'attuale «non indurci in tentazione», dove il calco del latino non offriva un'esatta visione dell'agire di Dio nei confronti dell'uomo. «Indurre» in italiano si è sovraccaricato di una connotazione volitiva («introdurre», «spingere dentro») che non gli fa più dire la stessa cosa dell'«*inducere*» latino o dell'«*ei-sfêrein*» greco nel passo biblico, dove era implicito un senso concessivo («non lasciar entrare», «fa' che non entriamo»). Tra le molte traduzioni possibili si è scelta un'espressione, «non abbandonarci alla tentazione», che lascia aperta l'interpretazione sia alla richiesta di essere preservati dall'entrare nella tentazione sia di essere soccorsi quando si è nella tentazione, evitando quindi di lasciar pensare che la tentazione possa essere opera di Dio, il che contraddirebbe Gc 1,13: «Nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno».

Per restare al Nuovo Testamento mi piace ricordare ancora alcune novità. In Mt 28,19 il pesante «Andate e ammaestrate tutte le nazioni» ora è più fedelmente, e direi anche in modo più ricco, «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli». «Rallégrati, piena di grazia: il Signore è con te» dice ora l'angelo a Maria in Lc 1,28 con il recupero del sottofondo anticotestamentario di Sof 3,14 e Zac 2,14 rispetto al vecchio «Ti saluto, o piena di grazia». Il rispetto del dettato sintattico ha portato a cambiare la finale del Magnificat, per cui invece di «come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza per sempre», ora più correttamente leggiamo «come aveva detto ai nostri padri, per Abramo e la sua discendenza per sempre». (Lc 1,55).

Per restare ai cantici evangelici, merita annotare che in Lc 1,69 ora si legge più correttamente: «e ha suscitato per noi un sal-

vatore potente / nella casa di Davide, suo servo», laddove si leggeva: «e ha suscitato per noi una salvezza potente / nella casa di Davide, suo servo»; e al v. 78 invece di: «grazie alla bontà misericordiosa del nostro Dio, / per cui verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge», ora leggiamo: «grazie alla tenerezza e misericordia del nostro Dio, / ci visiterà un sole che sorge dall'alto». Per il cantico si Simeone, invece, le novità stanno all'inizio e alla fine. Non più l'imperativo «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo / vada in pace secondo la tua parola», ma il concessivo «Ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo / vada in pace, secondo la tua parola». In conclusione, invece, «per illuminare le genti» diventato con maggiore precisione filologica e teologica «per rivelarti alle genti».

A un suggerimento dello stesso Pontefice, contenuto nell'omelia tenuta ancora da Cardinale nella Messa “pro eligendo Pontifice”, si deve il cambiamento di Ef 4,13 Aveva infatti osservato il Card. Joseph Ratzinger: «Il primo è il cammino verso “la maturità di Cristo”; così dice, un po' semplificando, il testo italiano. Più precisamente dovremmo, secondo il testo greco, parlare della “misura della pienezza di Cristo”, cui siamo chiamati ad arrivare per essere realmente adulti nella fede». Ecco allora che da «finché arriviamo tutti all'unità delle fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» si è passati a un più corretto filologicamente e teologicamente «finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo».

Di rilevanza teologica è pure il cambiamento di At 20,28 dovuto al cambiamento del Nestle-Aland, il testo critico ora seguito in luogo di quello sottostante alla precedente traduzione: il passaggio da *idiou aimatos a aimatos tou idiou*, porta tradurre non più: «passere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue», ma: «essere pastori della Chiesa di Dio, che si è acquistata con il sangue del proprio Figlio».

E per toccare un altro testo al centro di larghe discussioni anche nella pubblicistica corrente, in Gv 20,29 la parola di Gesù a Tommaso non è più tradotta: «Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!», bensì come sosteneva il grande esperto giovanneo p. Ignace De La Potterie: «Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!».

Se per il “coperchio” dell'arca dell'alleanza nella precedente traduzione CEI si diceva solo in Es 27,17 che era il “propiziatore”, aggiungendo in quel passo un termine che ne indicava la funzione, ora lo si traduce direttamente secondo questa sua valenza semantica di “propiziatore”, rendendo così più comprensibile il significato che quell'oggetto assume attraverso il rito di espiazione/purificazio-

ne descritto in Lv 16 e secondo quanto afferma Paolo in Rm 3,25 (vedi anche Eb 9,5).

Un maggior rispetto per la tradizione ebraica ha indotto anche a tradurre lo *shofar* con “corno” anziché con l’impropria “tromba” (p.e. Gl 23,15). E anche per gli strumenti musicali in genere si è cercata un maggior precisione tecnica: i “timpani” sono ora “tamburelli” (cfr. Sal 150,4), come pure “cimbali” ha sostituito l’improbabile “cembali”.

Talvolta sono sufficienti piccole varianti nella traduzione, dovute appunto a una maggiore fedeltà all’originale, per far cogliere una diversa concezione ad esempio della sapienza. In Pr 8,22 prima si era tradotto: «Il Signore mi ha creato all’inizio della sua attività», mentre ora la sapienza dice di sé: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività». La sapienza non è la prima realtà creata attraverso o dopo la quale Dio crea il mondo, ma è insita nel mondo dal momento in cui Dio interviene con il suo atto creativo. Similmente, in Gb 28,27 si diceva prima che Dio, nei confronti della sapienza, «la comprese e la scrutò appieno», seguendo un testo poco testimoniato, mentre una lettura del testo ebraico dell’edizione critica comunemente usata richiede di tradurre «la fondò e la scrutò appieno»: la sapienza non viene prima compresa intellettualmente e poi utilizzata come modello, ma è fondata con il mondo, che quindi risulta armonico perché “sapienziale”.

Ancora il rispetto della esatta valenza semantica dei singoli vocaboli ebraici conduce a rivedere traduzioni di testi come Sal 19,3-5 in cui ora si può apprezzare meglio la varietà del vocabolario del linguaggio lì utilizzato con grande maestria. Nella vecchia traduzione si leggeva:

“Il giorno al giorno ne affida il messaggio
e la notte alla notte ne trasmette notizia.

Non è linguaggio e non sono parole,
di cui non si oda il suono.

Per tutta la terra si diffonde la loro voce
e ai confini del mondo la loro parola”.

Ora invece leggiamo:

“Il giorno al giorno ne affida il racconto
e la notte alla notte ne trasmette notizia.

Senza linguaggio, senza parole,
senza che si oda la loro voce,

per tutta la terra si diffonde il loro annuncio
e ai confini del mondo il loro messaggio”.

Infine, nei punti in cui non ci si è potuti allontanare da una terminologia ormai tradizionale, il commento provvede a chiarirne il senso: si veda soprattutto Is 7,14 e anche Pr 8,36. Il commento, pur ridotto all’essenziale, vuole facilitare anche l’utilizzazione del testo indicando i paralleli (1-2Re e 1-2Cr, i Sinottici), per i quali si

è posta particolare attenzione a rendere uniforme la traduzione di quei testi che sono perfettamente uguali nell'originale.

Il testo confezionato secondo tali orientamenti ora viene affidato alla vita delle comunità e all'esperienza dei singoli credenti, con la fiducia che mediante esso la Parola possa diventare «saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne di vita spirituale» (*Dei Verbum*, 21).



e traduzioni nel mondo cristiano

Prof. VALDO BERTALOT - Segretario Generale della Società Biblica in Italia

La traduzione
nell'antichità fino a
ieri

Il fenomeno della traduzione è antico quanto la civiltà umana. Fra i numerosi testi ritrovati nella biblioteca del palazzo reale della città siriana di Ebla ci sono anche dei vocabolari sumero-eblaiti risalenti alla prima metà del III millennio: sono i più antichi di tutto il Vicino Oriente Antico.

Il mondo sumero, assiro, babilonese, ittita ed egizio si confrontava continuamente con il fenomeno della traduzione e organizzava, di conseguenza, i propri centri di comunicazione e di cultura: un esempio è l'archivio egizio di Tell-el Amarna. Con Cicerone abbiamo un primo tentativo di studio non ancora sistematico del problema sotto forma di una serie di riflessioni riguardanti la sua traduzione dei *Discorsi* di Demostene e di Eschine. Egli descrive molto chiaramente e brevemente il problema teorico e le sue esigenze: fedeltà alle parole del testo (traduzione letterale) o al pensiero contenuto nel testo (traduzione libera o letteraria): "Io li ho resi (i Discorsi) comportandomi non da semplice traduttore (*ut interpretes*) ma da scrittore (*ut orator*), rispettandone le frasi, con le figure di parole o di pensieri, servendomi tuttavia di termini adatti alle nostre abitudini latine. Non ho quindi ritenuto necessario rendere ogni parola con una parola, e tuttavia ho conservato intatto il significato essenziale e il valore di tutte le parole...perché in realtà al lettore doveva importare – a mio giudizio – che gli si offrisse di queste parole non il numero ma, per così dire, il peso". Lo stesso Orazio farà sua questa posizione affermando "*Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpretes*".

Non dovendo oggi trattare della storia del fenomeno della traduzione in generale, veniamo alla traduzione della Bibbia citando dapprima alcuni suoi brani.

Da *Parola del Signore, Traduzione interconfessionale in lingua corrente* (TILC), leggiamo in Esodo 20, 4ss. il brano di quando Dio conclude l'alleanza con gli Israeliti: "Mosè scrisse tutto quel che il Signore gli aveva ordinato. Tutto il popolo rispose a una sola voce: 'Noi metteremo in pratica tutti gli ordini del Signore'. Poi il giorno dopo di buon mattino costruì un altare ai piedi del monte e vi pose attorno dodici pietre una per ogni tribù di Israele... (Si offrono sa-

crifici)... Mosè versò metà del sangue degli animali uccisi in alcuni catini. Spruzzò l'altra metà sull'altare, quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse ad alta voce davanti al popolo. Gli Israeliti dissero: 'Noi ubbidiremo al Signore ed eseguiremo i suoi ordini'".

Leggiamo ancora in Neemia 8,1ss. il brano della lettura pubblica della legge: "Esdra, esperto nella legge data agli Israeliti dal Signore, fu incaricato di portare il libro della legge di Mosè... (Esdra legge il libro) ...I leviti leggevano alcuni brani della legge, li traducevano e li spiegavano per farli comprendere a tutti".

Infine nel libro degli Atti degli Apostoli, 17,10s, leggiamo: "Gli Ebrei di questa città (*Berea*) ...accolsero la loro predicazione (*cioè di Paolo e Sila*) con grande entusiasmo. Ogni giorno esaminavano le profezie della Bibbia per vedere se le cose stavano come Paolo diceva. Molti tra gli Ebrei di Berea divennero credenti, e anche tra i Greci...".

In questi testi non solo è evidente il ruolo fondamentale del 'libro' per la comunità dei credenti ma anche la sua indispensabile accessibilità linguistica: in questi testi abbiamo indirettamente la citazione dei *Targumim* e della *Settanta*, cioè le traduzioni aramaica e greca dell'Antico Testamento. Farà seguito nel IV secolo d.C. la traduzione latina della Bibbia (AT e NT) da parte di Girolamo, la famosa *Vulgata* che divenne il 'Grande Codice' della civiltà europea. Se alla soglia del Rinascimento la Bibbia era stata tradotta in circa 20 lingue, con l'Umanesimo e la Riforma Protestante assistiamo alla traduzione biblica nelle lingue nazionali, che hanno ormai acquisito pari dignità del latino. Mi è gradito ricordare in questo contesto la versione protestante italiana di Giovanni Diodati del 1607 il cui IV centenario abbiamo celebrato in ottobre con una serie di iniziative editoriali. Alla soglia del XIX secolo, dopo la Rivoluzione Francese, la Bibbia era dunque tradotta in circa 70 lingue, soprattutto del continente europeo.

leri

I secoli XIX e XX, a ragione, sono stati anche definiti come i 'secoli missionari' per l'impegno di evangelizzazione che ha attraversato le Chiese. Sulla scia di questo 'risveglio' spirituale è nato anche il movimento delle Società Bibliche grazie al quale assistiamo ad una crescita sensazionale delle traduzioni.

Seguiamo la storia nazionale: alcuni anni dopo l'unità di Italia, nel 1870, la Bibbia era stata tradotta già in 250 nuove lingue; al termine della prima guerra mondiale, nel 1919, in altre 400 nuove lingue; allo scoppio della seconda guerra mondiale, nel 1939, in altre 350 nuove lingue; nell'anno dei famosi moti studenteschi, nel 1968, la Bibbia era stata tradotta in altre 500 nuove lingue e da allora ad oggi, all'inizio del III millennio, in altre 900 nuove lingue.

La sola *Società Biblica Britannica e Forestiera* nei suoi primi cento anni di vita (1804-1904) aveva pubblicato e diffuso la Bibbia in oltre 300 lingue di tutto il mondo.

Le Società Bibliche hanno raddoppiato il numero di lingue nuove con la traduzione della Bibbia o di una sua parte ogni cinquanta anni:

1400-1799: 70 lingue
1800-1849: 130 lingue
1850-1899: 320 lingue
1900-1949: 530 lingue
1950-2006: 1400 lingue

Possiamo dire che dalla nascita delle Società Bibliche, la Bibbia o una sua parte era stata tradotta dopo

100 anni in oltre 500 lingue,
150 anni in oltre 1000 lingue,
200 anni in oltre 2400 lingue.

A questo straordinario incremento hanno concorso diversi elementi fra i quali ricordiamo soprattutto:

- il grande rinnovamento degli studi biblici avvenuto nei secoli XIX-XX grazie a nuove metodologie scientifiche e a nuove scienze quali l'archeologia, la filologia, l'antropologia e la linguistica;
- il grande slancio di evangelizzazione delle Chiese in tutto il mondo;
- la nascita e lo sviluppo del movimento ecumenico fra le Chiese nel XX secolo, intrinsecamente legato al comune ascolto della Parola di Dio (a 10 anni dalla *Dei Verbum* erano già 170 i progetti comuni di traduzione)¹;

¹ La dimensione ecumenica che ha confermato e promosso, ampliandola, la cooperazione interconfessionale circa il lavoro biblico ha avuto un suo momento profeticamente forte nel decennio fra il 1960 ed il 1970 che vorrei qui ricordare brevemente. Negli stessi anni del Concilio Vaticano II si teneva a Montreal (luglio 1963) la IV conferenza mondiale di Fede e Costituzione, il dipartimento teologico del Consiglio Ecumenico delle Chiese, che, con il suo documento 'Scrittura, Tradizione e tradizioni', ha affrontato in modo nuovo il difficile rapporto 'Scrittura e Tradizione'. Questa riflessione era stata avviata nel 1952 in coincidenza con l'Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese svoltasi a Evanston, che propose anche la necessità di un ecumenismo 'temporale', 'verticale', cioè il rileggere insieme le nostre identità e testimonianze alla luce della Bibbia. La conferenza di Montreal aveva inoltre indicato la necessità di una chiarificazione della discussione esegetica e interpretativa della Bibbia, discussione poi portata avanti da una serie di incontri a livello mondiale. Nel 1967, a Bristol, Fede e Costituzione approvò il documento 'Il significato del problema ermeneutico per il movimento ecumenico' dove si insiste sulla valenza 'ecumenica' delle nuove e sempre necessarie traduzioni: "Uno dei motivi per le quali oggi le Chiese potrebbero richiedere nuove traduzioni risiede nel fatto che esse le voglio rea-

- il sempre maggior coordinamento delle attività delle singole Società Bibliche, con la nascita nel 1946 dell'*Alleanza Biblica Universale*, ABU, (*United Bible Societies*, UBS) come organismo di coordinamento mondiale.

Anche nel nostro paese la Società Biblica ha promosso oppure contribuito, direttamente o indirettamente, alle maggiori versioni e alle loro revisioni della Bibbia in uso nelle Chiese cristiane italiane:

- per il mondo protestante con le versioni *Diodati*, *Riveduta-Luzzi e Nuova Riveduta*;
- per il mondo cattolico con la versione della *Conferenza Episcopale Italiana*;

lizzate in una dimensione *interdenominazionale*. Noi accogliamo questa idea con molto entusiasmo e la raccomandiamo in modo particolare perché siamo convinti che ciò possa contribuire alla causa dell'ecumenismo" (cfr. *La Bibbia, la sua autorità e interpretazione nel movimento ecumenico*, a cura di E. E.Flesseman-van Leer, Leumann-Torino 1982, pag. 51).

Nel novembre del 1965 con la costituzione dogmatica *Dei Verbum*, uno dei grandi doni del Concilio Vaticano II, assistiamo ad un 'momento' storico di recezione del rinnovato ed ampio interesse per la Bibbia nel mondo cattolico, momento che a sua volta diventerà successivamente oggetto di recezione. Con l'affermazione della centralità della Bibbia nella vita della Chiesa si stabilisce anche la disponibilità a collaborare interconfessionalmente per la traduzione della Bibbia per il suo uso pastorale nelle comunità locali, disponibilità che avrà un'eco significativa negli anni immediatamente successivi: "Poiché, però la Parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine, che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei sacri libri. Che se queste, secondo l'opportunità e con il consenso dell'autorità della Chiesa, saranno fatte *in collaborazione con i fratelli separati*, potranno essere usate da tutti cristiani" (DV 22).

In tale contesto si consolidava subito una collaborazione specifica tra l'Alleanza Biblica Universale, che allora si apriva al servizio di tutte le Chiese, anche con studiosi cattolici quali Padre Vogt e Padre (e futuro Cardinale) Martini per l'edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento, una edizione predisposta appositamente per i traduttori, *The Greek New Testament*.

Inoltre i Padri Barthelemy e Lohfink furono invitati a far parte del Comitato responsabile del progetto di analisi dei problemi di critica testuale dell'Antico Testamento (*A Preliminary Report on the Hebrew Old Testament Text Project*) in vista di una *Quinta edizione della Biblia Hebraica*, che in quegli anni vedeva la quarta edizione, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

Nel 1968 il Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, oggi Pontificio Consiglio, e l'Alleanza Biblica Universale firmarono l'accordo '*Principi per la collaborazione interconfessionale per la traduzione della Bibbia*', poi aggiornato nel 1987 alla luce dell'esperienza acquisita di oltre 300 progetti di traduzione in comune, un accordo che considera anche la traduzione e la pubblicazione dei libri deuterocanonici. È stato questo, inoltre, il primo documento vaticano firmato con una realtà non cattolica.

Nel 1969 nacque la Federazione Biblica Cattolica, oggi presente in oltre 100 nazioni, con l'impegno di promuovere l'apostolato biblico nella Chiesa Cattolica, un impegno che prevede anche una dimensione ecumenica nella traduzione e nella promozione della conoscenza della Bibbia in collaborazione anche con le Società Bibliche.

– a livello interconfessionale con la versione in lingua corrente *Parola del Signore* (TILC), pubblicata con la Elledici e il recente progetto di *Traduzione Letteraria-Ecumenica* dei Vangeli.

Oggi

La dimensione mondiale dell'impegno di traduzione è immediatamente percepibile dal seguente schema sintetico delle lingue che hanno al 2006 la Bibbia o una sua parte tradotta.

Lo schema ha carattere geografico ed è redatto per tipologia di volumi (per cui ricordiamo che la 'porzione' è il singolo libro biblico: per es. il Vangelo secondo Matteo, il libro dei Salmi, etc. Fra parentesi indichiamo il numero di lingue che hanno i libri Deuterocanonici nella Bibbia).

Continente	Porzioni	Testamenti	Bibbie (DC)	Totale
Africa	221	312	160 (29)	693
Asia	221	246	132 (28)	599
Oceania	143	242	38 (9)	423
Europa	114	37	61 (47)	212
Nord America	39	30	7	76
Centro e Sud America	113	277	30 (10)	420
Lingue artificiali	2	–	1	3
Totali	853	1144	429 (123)	2426

Dunque solo 429 lingue hanno l'intera Bibbia tradotta, solo altre 1144 hanno il NT e solo altre 853 hanno almeno un singolo libro biblico per un totale di 2426 lingue sulle 6500 lingue parlate nel mondo. Inoltre, se agli inizi del XIX secolo le lingue europee rappresentavano la grande maggioranza delle lingue con una traduzione biblica, oggi esse rappresentano solo il 10% del totale di tali lingue, determinando così anche l'ampiezza della diffusione attuale nel mondo (nel 2006 le Società Bibliche nazionali hanno diffuso nel mondo un totale di 393 milioni di testi biblici nelle diverse lingue).

Anche se queste cifre di diffusione sembrano molto ampie, esse non rispondono che per due terzi alle richieste provenienti ogni anno, soprattutto dalle Chiese del terzo mondo, di avere copia delle Sacre Scritture nella propria lingua. Tutto questo lavoro richiede un sostegno annuale di circa 50 milioni di dollari, ottenuto grazie soprattutto alle donazioni di credenti di tutto il mondo.

La dimensione raggiunta finora potrebbe, a prima vista, giustificare un esaurimento o almeno una riduzione dell'impegno di traduzione della Bibbia. In realtà nel mondo vi sono 6500 lingue con almeno un milione di parlanti; per ciascuna tale impegno continua ad essere più che necessario. Infatti l'ABU ha in corso attualmente 700 progetti di traduzione o revisione di testi biblici (circa 90 progetti hanno la piena partecipazione cattolica e circa 40 quella ortodossa) attivati in 160 nazioni: essi coinvolgono oltre 2000 traduttori nei diversi comitati seguiti da circa 100 consulenti scientifici di traduzione dell'ABU. La metà di questi progetti riguarda lingue dell'Asia, un quarto lingue dell'Africa ed il restante quarto lingue delle Americhe e dell'Europa (soprattutto quella orientale dopo la caduta del Muro di Berlino nel 1989). In media sono necessari 4 anni per la traduzione del Nuovo Testamento e 14/15 anni per l'intera Bibbia.

Questa attività 'globale' di traduzione ha caratteristiche uniche: infatti non vi è nessuna altra opera tradotta

- in così tante lingue,
- in culture così diverse fra di loro e rispetto a quelle originali dell'opera,
- per tipologie di destinatari così varie a seconda di numerosi criteri quali
 - l'età,
 - il livello di alfabetizzazione,
 - il livello di istruzione,
 - l'appartenenza ecclesiale o meno,
 - handicap fisici e mentali, etc..

Tale realtà impone una continua disamina della scienza linguistica della traduzione alla luce dell'esperienza acquisita ed un continuo dialogo e confronto con i risultati della ricerca di altre scienze umane quali: archeologia, storia, filologia, linguistica, antropologia, sociologia, etnologia, psicologia. Tutti questi diversi aspetti sono comunque tenuti sempre presenti nell'atto del tradurre sia che si proceda ad una traduzione rivolta ad una '*imitazione formale*' dei testi originali che ad una traduzione rivolta ad una loro '*equivalenza semantico-funzionale*'. Entrambi i metodi sono applicati dall'ABU e la loro scelta dipende dalla identificazione dei destinatari della traduzione, scelta fatta insieme alle Chiese partecipanti al progetto di traduzione.

Come è noto dalle indicazioni degli studiosi di questo campo, il livello di una traduzione è individuabile lungo la linea che lega i due punti estremi e opposti del tradurre: quello di una traduzione ad '*imitazione formale*' e quello di una traduzione ad '*equivalenza*

semantica o funzionale. Di fatto nessuna traduzione può essere esclusivamente ‘formale’ (cioè che tende a riprodurre gli aspetti della forma del testo di partenza), pena l’illeggibilità, oppure esclusivamente ‘semantico-funzionale’ (cioè che mette in risalto il contenuto trascurando gli aspetti della forma del testo di partenza), pena l’estraneità del messaggio originale. Ogni traduzione ha quindi un rapporto di maggiore o minore ‘formalità’ e ‘funzionalità’.

Una traduzione *letteraria* si pone sulla scia del modello a equivalenza ‘formale’ esprimendo una forma che, già in se stessa, risulta dignitosa come quella originaria e apprezzabile anche esteticamente e mnemonicamente, e che fornisce al lettore un testo attuale dove egli può cogliere anche la “lontananza” nel tempo e nello spazio del testo di partenza.

Una traduzione *in lingua corrente* si pone sulla scia del modello dell’equivalenza ‘semantico-funzionale’, esprimendo una scorrevolezza di lettura determinata dalla semplificazione strutturale e dall’accessibilità semantica, quindi ponendo il lettore nelle condizioni di sentire “vicino” nel tempo e nello spazio il testo di partenza.

Proprio per il lavoro di traduzione l’ABU cura in particolare modo l’aggiornamento dell’edizioni scientifiche dei testi della Bibbia nelle lingue originali e la pubblicazione di una serie di strumenti per i comitati di traduzioni.

Il *Novum Testamentum Graece*, a cura di Nestle-Aland, ha raggiunto la XXVII edizione e il *The Greek New Testament*, anch’esso a cura dell’ABU, la IV edizione e sono entrambi pubblicati sotto la responsabilità editoriale di un comitato scientifico internazionale ed interconfessionale composto da studiosi provenienti dalle maggiori università del mondo.

Alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, che rappresenta attualmente la quarta edizione scientifica del testo ebraico, farà seguito nei prossimi anni la *Biblia Hebraica Quinta Editione*, in fase di completamento da parte di un comitato scientifico internazionale ed interconfessionale composto dai più noti studiosi di critica testuale².

Fra gli strumenti maggiori l’ABU pubblica un’analisi aggiornata delle ‘varianti’ testuali più importanti per la traduzione presenti nei diversi manoscritti biblici (*A Textual Commentary of the Greek New Testament*, *A Preliminary Report on the Hebrew Old*

² Come già ricordato, il Card. Carlo Maria Martini è membro del comitato scientifico internazionale che cura l’edizione del *Novum Testamentum Graece* e del *The Greek New Testament*.

Il Prof. P. Stephen Pisano, attuale Rettore del Pontificio Istituto Biblico, è uno dei direttori del comitato scientifico internazionale che cura l’edizione della *Biblia Hebraica Quinta*.

Testament Text Project), dizionari per ‘domini semantici’ dei lessici ebraico e greco biblici, una serie di commentari scientifici specifici per la traduzione dei singoli libri biblici (*UBS Translators’ Handbooks*) e un software specifico per i progetti di traduzione biblica (*Paratext*).

Molto cammino è stato fatto insieme in spirito di servizio per la Parola di Dio³, ma molto resta ancora da fare in obbedienza a quanto Gesù disse ai discepoli apparendo loro in Galilea dopo la risurrezione: “**Andate in tutto il mondo e portate il messaggio del Vangelo a tutti gli uomini**” (Marco 16,15; TILC).

³ Il valore ecumenico del comune lavoro biblico è evidenziato in vari documenti delle Chiese a livello nazionale e mondiale, qui citati in ordine cronologico:

- Chiese Evangeliche Valdesi e Metodiste, *Documento sull’Ecumenismo*, Torre Pellice 1982, par. 4;
- Conferenza Episcopale Italiana, *Nota Pastorale: La formazione ecumenica nella chiesa particolare*, Roma 1990, par. I.3, III.5;
- Pontificio Consiglio per la promozione dell’unità dei Cristiani, *Direttorio per l’applicazione dei principi e delle norme dell’ecumenismo*, Città del Vaticano 1993, par. 183-186;
- Pontificia Commissione Biblica, *L’interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, Città del Vaticano 1993, par. IV.C.4;
- Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente*, Città del Vaticano 1994, par. 16,40;
- Giovanni Paolo II, *Ut Unum Sint*, Città del Vaticano 1995, par. 44;
- Conferenza Episcopale Italiana, *Nota Pastorale: La Bibbia nella vita della Chiesa*, Roma 1995, par. 8, 32, 34, 41;
- Chiese Evangeliche Valdesi e Metodiste, *Documento sull’Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso*, Torre Pellice 1998, par. 9,28, 34;
- Conferenza Episcopale Italiana, Ufficio Catechistico Nazionale Settore Apostolato Biblico, *L’apostolato biblico nelle comunità ecclesiali, Orientamenti operativi*, Leumann 2005, part. 9, 28.

// midrash :
una lettura spirituale della Bibbia



Il midrash, la chiave che apre la Scrittura

Rav RICCARDO DI SEGNI - Rabbino capo della Comunità ebraica di Roma

Benvenuti in questo luogo, che in qualche modo per noi è forse più sacro della Sinagoga¹, perché noi abbiamo due poli: uno è la sinagoga, “la casa della riunione”, e l’altro il luogo dove si studia: *beth hamidrash*, “la casa dove si studia”. Considerando le nostre parentele con il mondo islamico, in arabo *madrassa* è il posto dove studiano e dove si formano i bambini. Abbiamo un unico percorso che magari da principi, da necessità ed esigenze sacre analoghe, poi va per strade differenti.

La parola *midrash* è fondamentale nell’esperienza culturale e religiosa ebraica ed è legata a una radice dalla parola *darash* che significa cercare. Quindi il *midrash* indica l’operazione di ricerca, c’è una parola italiana cara al vocabolario cristiano, che è vicina a questo senso che è la parola “scrutare”.

Il termine *midrash* quindi è un sostantivo che deriva da questa radice e che indica la ricerca e che viene utilizzato tecnicamente con diverse accezioni, perché può indicare il singolo *midrash*, la singola interpretazione, oppure una raccolta intera, che diventa un libro, quindi la raccolta di tutti i *midrashim*.

Da un punto di vista tecnico noi distinguiamo due tipi fondamentali di *midrashim*, a seconda del campo in cui sono applicati: c’è il *midrash haggadah* e il *midrash halakhah*. *Halakhah* è la regola che dobbiamo seguire, che deriva a sua volta dal verbo che significa camminare, procedere. Quindi la regola, noi non la chiamiamo legge, ma la chiamiamo strada da percorrere, e il *midrash haggadah* è lo strumento che ci serve per arrivare alla regola oppure per collegare la regola con il testo scritto. Noi abbiamo infatti nei nostri fondamenti culturali e religiosi un testo scritto ed una tradizione orale: la *Torah* scritta, l’insegnamento sacro scritto, che corrisponde al Pentateuco della Bibbia cristiana. L’insegnamento orale corrisponde

* Trascrizione da sbobinatura non rivista dall’autore.

¹ L’incontro si è svolto nella scuola ebraica, che sorge presso il tempio maggiore di Roma.

alla tradizione rabbinica. È chiamato orale perché è stato trasmesso a voce per millenni fino a trovare una redazione scritta. La *Torah* scritta è un corpo scritto e quindi rimane rigido, la *Torah* orale per sua natura è un corpo dinamico. Un tempo veniva trasmessa oralmente, poi è stata scritta anch'essa.

Tra le cose che contiene la tradizione orale ci sono appunto i *midrashim*. La funzione fondamentale del *midrash* è quella di collegare lo scritto con l'orale: se c'è una evoluzione della legge, se qualcuno dei rabbini sostiene che sia necessario comportarsi in un modo piuttosto che in un altro, bisogna trovare il fondamento nella *Torah*. Il *midrash* ci dimostrerà dove sta scritto, farà questa dimostrazione.

Il *midrash halakhah* è lo strumento fondamentale attraverso il quale dalla Bibbia si passa alla legge. Ciò che vogliamo dimostrare sta già nella tradizione scritta, ma non in superficie: bisogna scavare sotto la superficie, bisogna grattare la superficie per estrarlo fuori. Questo è ciò che fa il *midrash halakhah*.

Tutto quello che non è *halakhah* nella dottrina ebraica – cioè tutto quello che non è strettamente regola da seguire, ma morale, edificazione, storia, racconti –, tutto ciò che non è strettamente *halakhah* è *haggadah*. E il *midrash* è – ancora – uno strumento della *haggadah*: fa passare dal testo scritto alla tradizione letteraria. Cioè, io mi posso creare o trasmettere racconti su qualsiasi evento della Bibbia, ma quali sono gli strumenti che mi consentono di fare una cosa del genere? Lo strumento è il *midrash*.

L'altro sabato abbiamo letto nelle sinagoghe la storia di Giacobbe che partì da Bersabea diretto a Carran e “capitò” in un luogo, dove passò la notte; prese “delle pietre” e le usò per dormire... Cosa fa il *midrash*? Il *midrash* gratta la superficie e tira fuori da ognuno dei dettagli di questi versi qualche cosa di significativo. Allora la Bibbia racconta che “capitò” in quel luogo. Il *midrash* dice: perché ha usato questo verbo e che luogo era? Allora confrontando il verbo usato qui con lo stesso verbo usato in altre parti della Bibbia, vediamo che non significa tanto “capitare”, ma significa “incontrare” e “incontrare” significa in questo caso “pregare”. Per cui il *midrash* dice che ciascuno dei patriarchi ha creato una preghiera e la preghiera della sera l'ha creata appunto il patriarca Giacobbe, e questo lo si deriva da un verso che dice che, quando venne la sera, Giacobbe non soltanto “capitò” in un posto, ma – grattando la superficie della parola – dice anche che in quel posto egli “pregò”, quindi fu il primo che pregò di sera e, quindi, istituì la preghiera della sera.

E poi il *midrash haggadah* affronta tutta una serie di problemi: tutte le difficoltà del testo vengono esaminate con la lente del *midrash* e si cerca di arrivare in profondità e di capire cosa c'è sotto: per esempio, nel brano citato leggiamo che Giacobbe capitò in quel luogo e prese delle pietre per dormire. Però più avanti il testo dice

che quando si svegliò prese “la pietra” e la eresse come una stele, prima erano dalle pietre del luogo, ma qui è diventata una sola. Che cosa è successo? Questo il racconto non ce lo dice, deve essere l’esegeta che tira fuori quello che sta sotto. Questo lavoro di ricerca è il lavoro del *midrash*: cercare di capire, interrogarsi su cose che a noi possono sembrare assurde, ma che in realtà hanno un significato profondo, perché il *midrash* è un sistema approfondito di lettura del testo biblico.

E ancora: noi non dobbiamo fermarci alla lettura superficiale del *midrash*, il *midrash* stesso deve essere letto con molto approfondimento, perché molto spesso il *midrash* è una maniera di nascondere degli insegnamenti e non di rilevarli. Ad esempio, il *midrash*, in questa occasione si interroga sul perché le pietre del luogo (che dovevano essere più di una) sono diventate una sola? Quante erano queste pietre? Inizia, dunque, il tipico esercizio ebraico in cui i maestri non sono mai d’accordo: c’è un maestro che dice che le pietre erano dodici, un altro maestro che dice che le pietre erano tre, un altro che le pietre erano due... Sembra un gioco. Ma colui che sostiene che erano dodici si riferisce alle dodici tribù che diventeranno una sola, e si unificeranno. Colui che sostiene che erano tre intende riferirsi ai tre patriarchi, che continuano la stessa strada. E nel numero due c’è il senso della dualità, che si unisce in un’unica unità.

Così, quando leggiamo il *midrash* non dobbiamo mai fermarci al *midrash*: noi, in questa scuola, il *midrash* lo raccontiamo ai ragazzi perché c’è un livello pedagogico – e perfino ludico – di questi insegnamenti, ma aldilà di questi ci sono i livelli più profondi.

Quindi, ci sono due tipi di *midrash*, ma niente di questo è arbitrario: segue piuttosto delle regole ben precise. Su questo sono state date dalla tradizione delle regole ermeneutiche, che sono diverse secondo le scuole. La lista prevalente è quella delle tredici regole ermeneutiche del *midrash halakhah*, ma c’è anche una lista più breve e una più lunga, che arriva a superare le trenta regole. Alcune sono regole estremamente rigide, regole di logica. Per esempio il ragionamento *a fortiori*. Uno degli esempi più usati è quello di Mosè che quando viene chiamato da Dio per svolgere la sua missione e risponde che non sa parlare, che è balbuziente. “Nessuno mi sta a sentire – dice –, come potrebbe starmi a sentire i faraone?”. Ci sono tanti esempi nella Bibbia: in queste regole ermeneutiche ci sono dei sistemi che collegano le stranezze del testo e spiegano le apparenti contraddizioni. La regola ermeneutica dice che quando si passa dal generale al particolare, il particolare esclude qualsiasi altra cosa che potrebbe essere nella generalità. Ma questo è ancora semplice: quando si va dal generale al particolare e poi si ripassa al generale anche lì si applicano regole ermeneutiche. E non tutte le regole sono basate sulla logica... c’è ad esempio il criterio delle parole uguali,

usate in contesti diversi, con un trasferimento di senso dall'uno all'altro contesto.

Questo è un sistema anche estremamente pericoloso, perché così, con le "parole chiave" della Bibbia, si può dimostrare tutto e il contrario di tutto, e ancora il suo contrario. Si può andare avanti all'infinito, allora ciò che ci dice la stessa tradizione orale è che l'interpretazione deve sempre fare riferimento alla tradizione stessa: non abbiamo altre possibilità, non possiamo inventare, non lo possiamo fare sul piano giuridico, dove siamo bloccati. Lo possiamo fare su un altro piano, quello spirituale, esegetico: fuori dal campo della *halakhah* posso "inventare" quello che voglio ed effettivamente tutto il lavoro esegetico si basa nell'andare in profondità rispetto al significato delle parole.

Vorrei dire infine che esiste sia nell'ebraismo che nel cristianesimo l'idea di approcci diversi al testo biblico, e noi, come voi, abbiamo quattro strade interpretative fondamentali. Per l'ebraismo esse sono la spiegazione letterale, la spiegazione allegorica, la spiegazione midrashica (quella che abbiamo spiegato fino adesso) e la spiegazione mistica. La spiegazione letterale è comunque una spiegazione fondamentale, non si può fare a meno della spiegazione letteraria, la spiegazione midrashica, aggiunge valore al testo ed è quella che trasforma un qualsiasi testo in un testo sacro. Qual è infatti la differenza tra un testo sacro e un testo profano? Non è quella banale che uno parla di Dio e l'altro non parla di Dio: si può avere un testo assolutamente profano e blasfemo parlando di Dio. Qual è la vera differenza? Una delle differenze possibili è che il testo sacro è interpretabile con questo sistema esegetico, cioè quando si fa l'esegesi di un testo significa che quel testo sta diventando un testo sacro. Effettivamente i nostri testi sono tutti così: la Bibbia diventa testo sacro perché sulla Bibbia si esercita sistematicamente questo lavoro di esegesi. Un lavoro di esegesi fatto con il sistema del *midrash* fornisce una delle quattro spiegazione, insieme a quella allegorica (che è molto più generale, in cui si mette una situazione a confronto con un'altra: il Cantico dei cantici è l'allegoria dell'amore – per noi, del popolo d'Israele, per voi, della Chiesa – verso Dio).

Il sistema mistico è simile al *midrash*, però su piani differenti: quello che vuole dimostrare il mistico è che la narrazione è soltanto un involucro – poco trasparente – attraverso il quale ci giungono segnali in cui ci sono ben altri messaggi. Tutte le dinamiche che si svolgono nel racconto biblico rivelerebbero mondi nascosti.

Anche la *kabbalah* usa come metodo di ricerca e di espressione il *midrash*, quindi il *midrash* è un sistema fondamentale dell'esegesi ebraica, è un sistema fondamentale dell'espressione ebraica, la chiave di qualsiasi comprensione. Noi la portiamo nei nostri cromosomi culturali ed è ciò che ci guida nella visione critica e nell'interpretazione della realtà.

// midrash : *una lettura spirituale della Bibbia*

I midrash, nel Nuovo Testamento

Prof. AMBROGIO SPREAFICO - Rettore della Pontificia Università Urbaniana

Premessa

Il termine *midrash* (al plurale: *midrashim*) viene dal verbo ebraico «*darash*» («cercare») e nella sua accezione più generale denota ogni tipo di ricerca. Originariamente indicava la ricerca della volontà di Dio in generale (2Cr 17,4; 22,9; 30,19; Sal 119,10). Nell'uso successivo la parola si riferisce alla ricerca della volontà di Dio nella Scrittura (Esd 7,10; Sal 111,2), per diventare alla fine un termine tecnico per descrivere qualsiasi tipo di ricerca esegetica sulla Scrittura, sia tecnica che omiletica (1QS 8,15; 4QFlor 1,14). In quest'ultimo senso viene a coincidere con il «commentario» che rende la Scrittura attuale e ne scopre tutte le ricchezze. Si può dire che si tratta di una lettura spirituale della Bibbia nel senso di una lettura che combina senza soluzione di continuità lettera e spirito, filologia e commento. L'interesse del *midrash* non è la ricerca della storia del testo, come cercherà di sviluppare l'esegesi moderna e contemporanea, ma il senso del testo così come si presenta al lettore e all'interprete. Per usare una terminologia di oggi, potremmo dire che il *midrash* giunge al senso di un testo attraverso un metodo sincronico, mentre l'esegesi recente ha preferito una lettura diacronica. Tuttavia, il *midrash* non elimina la comprensione della lettera del testo. Esiste talvolta l'equivoco di intendere l'interpretazione *midrashica* come accessibile a tutti, perché priva di quegli strumenti indispensabili per un'interpretazione "scientifica" dei testi. I commenti *midrashici* sono ricchi di annotazioni filologiche, di rimandi ai testi paralleli, quindi di confronti, di citazioni di studiosi. Non dobbiamo pensare che lettura spirituale significhi quella lettura spontanea, che fa a meno di ricorrere agli strumenti tecnici dell'esegesi. I rabbini che commentarono la Bibbia erano degli studiosi, non dei lettori sprovvisti che si affidavano all'improvvisazione o al sentimento. Tracce di *midrash* si trovano già nella *Tanak*. Ad esempio alcuni studiosi sostengono che i libri delle Cronache sono una sorta di *midrash* dei libri di Samuele e dei Re, mentre elementi *midrashici* sono presenti nell'elogio degli antenati di Sir 44-50 o nella rilettura dell'esodo di Sap 10-19 (Cf. G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, 328-329). Si può discutere fino a che punto la lettura e il commento sinagogale abbia influito sulle raccolte *midrashiche* successi-

ve. Il *midrash* tuttavia si sviluppa principalmente nelle scuole e nelle accademie rabbiniche soprattutto dell'epoca tannaitica (I-II sec. D. C.; comincia con R. Gamaliel I e Jonatan Ben Zakkai e si conclude con R. Jehuda ha-Nassi; la chiusura coincide con la redazione della *Mishna*) e amoraica (III- VI sec.; si chiude con la redazione del *Talmud*). Anche i Padri della Chiesa e i primi commentatori della Bibbia cristiana erano buoni conoscitori dei testi. Pensiamo solo a un Origene o a un Girolamo. Vedremo anche come gli scrittori del Nuovo Testamento siano lettori attenti delle Scritture ebraiche che utilizzano. Il *midrash* è un vero e proprio metodo esegetico, non una lettura improvvisata o spontanea della Scrittura, che finalmente può fare a meno delle necessarie conoscenze esegetiche. Certo, nello sviluppo soprattutto dei *midrashim haggadici* ci si discosta talvolta dalle regole esegetiche e dalla filologia, ma ciò non può essere preso come la regola dell'esegesi *midrashica*. Spiritualità non equivale a spontaneità!

Il *midrash* ha raggiunto la sua forma più sofisticata e consapevole negli scritti dei rabbini. Ivi designa un commentario o una spiegazione che segue un versetto, un passo oppure anche un libro della Scrittura prodotto con lo scopo di rendere il testo della Scrittura rilevante per le nuove circostanze della vita della comunità dei credenti. Per legittimare un tale procedimento e per farlo diventare meno soggettivo possibile ci si è serviti di precise regole ermeneutiche. Le più famose erano le sette regole (*middot*) di Hillel (I secolo d.C.), le 13 di Rabbi Ishmael (II secolo d.C.) o le 32 di Rabbi Eliezer (II secolo d.C.; sono attribuite a lui). Il loro uso è molto diffuso nei libri del Nuovo Testamento. I principi dell'esegesi *midrashica* vi si trovano non soltanto nell'uso del materiale veterotestamentario da parte dei singoli evangelisti (per es. le numerose allusioni al Primo Testamento nei vangeli dell'infanzia non si capiscono se non alla luce di *gezera shawa*) ma sono adoperati anche nell'insegnamento di Gesù stesso (*qal wahomer*, cioè il passaggio a *minori ad maius*: Mt 6,26; cf. 2 Cor 3,7-11; *gezera shewa*, letteralmente "uguale decreto", cioè la deduzione analogica: Mc 2,23-24 etc.). Le lettere paoline ne conservano gli esempi più chiari e più numerosi. Oltre all'uso massiccio delle regole ermeneutiche (*qal wahomer*: 2Cor 3,7-11; *gezera shewa*: Gal 3,11-12), vi si trovano anche alcuni parallelismi formali con gli scritti rabbinici: (1) le catene delle citazioni correlate tra di loro tramite l'uso delle stesse parole (per es. Rom 9,25-29 che cita successivamente Os 2,23; 1,10; Isa 10,22-23 e 1,9), (2) la strutturazione dell'esposizione in forma analoga alla tecnica di *Yelammedenu rabbenu* (Gal 4,21-31) che inizia con un riferimento generale al testo di base (Gen 16 e 21), nell'esposizione introduce un testo secondario (Isa 54,1) e nell'applicazione cita il testo di Gen 21,10, legato ai due precedenti tramite richiami terminologici e tematici).

Tuttavia, l'uso delle regole e tecniche ermeneutiche da solo non basta per poter definire una interpretazione come un *midrash* nel senso della precisa forma letteraria. Gli specialisti parlano di *midrash come forma o genere letterario* soltanto quando l'uso dei principi esegetici è accompagnato dalle due seguenti condizioni: (1) si indica chiaramente il testo commentato e il discorso fa ad esso delle ripetute allusioni riprendendone esplicitamente parole o espressioni; (2) oltre al testo biblico commentato (chiamato testo principale) si utilizzano gli altri passi biblici (chiamati testi connessi o secondari), aventi dei legami verbali sia tra loro che con il testo commentato. Queste condizioni trovano la loro perfetta applicazione nei *midrashim* rabbinici la cui redazione e l'edizione avvenne però ben più tardi dell'epoca del Nuovo Testamento. Se vogliamo entrare nei testi del Nuovo Testamento, bisogna riconoscere che non c'è neppure un testo nel *Corpus Paulinum* – e Paolo è indubbiamente il più grande cultore dell'esegesi giudaica all'interno del Nuovo Testamento – dove tutti questi elementi sarebbero esplicitamente presenti.

Inoltre esiste un aspetto abbastanza sostanziale per poter affermare l'utilizzo da parte dell'Apostolo, e a maggior ragione degli altri scritti del N.T., del metodo *midrashico*. Nelle esposizioni dell'Apostolo il testo biblico non costituisce il punto di partenza e la sua comprensione non è il punto d'arrivo. Infatti, quando Paolo interpreta dei testi del Primo Testamento, il suo scopo non è quello di scoprire il loro significato e la loro rilevanza per le nuove circostanze della vita dei credenti, ma quello di trovare in essi e tramite essi la conferma della coerenza delle realtà cristiane con l'agire di Dio in tutta la storia della salvezza. Non i testi biblici dunque, ma la figura di Cristo e l'esperienza cristiana, costituiscono il punto di partenza delle sue esposizioni dei testi del Primo Testamento, mentre lo scopo dell'utilizzo e dell'interpretazione del Primo Testamento è quello di capire e spiegare meglio le realtà cristiane. Per queste due ragioni sembra più corretto non parlare di *midrash* in Paolo, ma soltanto del carattere *midrashico* della sua interpretazione del Primo Testamento oppure del suo uso delle tecniche *midrashiche*. Questo, come vedremo, vale anche per i Vangeli e gli altri testi del Nuovo Testamento. Si dovrebbe anche tener presente il *peshet*, interpretazione rinvenuta a Qumran, che applica ogni versetto del testo biblico alla situazione attuale. Il più noto tra i commenti di Qumran è il *peshet* di Abacuc. Per concludere la premessa si deve riconoscere che i testi del Nuovo Testamento non contengono dei veri e propri *midrashim* né seguono in maniera sistematica altri metodi interpretativi contemporanei (come ad es. quello allegorico di Filone), ma si inseriscono all'interno dei metodi di lettura e interpretazione delle Scritture ebraiche dei loro contemporanei. Farò qualche esempio, offerto solo come breve accenno e invito all'approfondimento, dato l'esiguo spazio a disposizione.

Per comprendere il modo attraverso cui il Nuovo Testamento utilizza le tecniche *midrashiche*, vorrei partire dagli scritti paolini, che sono senza dubbio quelli che più di tutti contengono riferimenti ai libri del Primo Testamento. Si è calcolato che negli scritti paolini, comprese le pastorali, ci siano 107 citazioni del Primo Testamento. Di queste alcune concordano con il testo ebraico massoretico, altre con i LXX, altre sono elaborazioni (traduzioni) di Paolo stesso, mostrando la sua conoscenza di ebraico, greco ed aramaico.

Mi fermo brevemente su un solo esempio, che è un modo per entrare nella lettura che il Nuovo Testamento fa del Primo, nel tentativo di individuare il processo esegetico che ad esso sottende. Non mi interessa perciò il senso e il valore dell'interpretazione paolina all'interno del rapporto ebraico-cristiano, ma unicamente il metodo. Prendo il passo dal capitolo quarto della lettera ai Galati (4,21-31), dove l'apostolo reinterpreta le due figure di Sara e Agar. Vi troviamo procedimenti *midrashici* interessanti, senza tuttavia poter dire che si tratta di un vero e proprio *midrash*. Si inizia con la citazione introdotta da "sta scritto", che corrisponde alle citazioni scritturistiche rabbiniche. E poi inizia una sorta di *haggadah* del testo biblico di Gen 16 e 21, a cui Paolo dà subito un'interpretazione, che di per sé non contraddice il testo: "Quello dalla schiava è nato secondo la carne, quella dalla donna libera in virtù della promessa". Ma poi aggiunge "tali cose sono dette per allegoria". Infatti, per poter coerentemente continuare nel suo intento interpretativo deve ricorrere all'allegoria, alla trasposizione e alla corrispondenza delle immagini, comprovata però da un altro testo citato da Is 54, per poter avallare la corrispondenza tra la donna libera e la Gerusalemme di lassù, la donna feconda. Dopo le citazioni e la dimostrazione esegetica, Paolo applica il suo ragionamento alla comunità cui si rivolge introducendo il "voi": "Voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco".

Due figli:	dalla schiava Nato secondo la carne	dalla donna libera in virtù della promessa
Due alleanze:	quella del monte Sinai Che genera nella schiavitù Rappresentata da Agar Essa corrisponde alla Gerusalemme attuale Schiava insieme ai suoi figli	La Gerusalemme di lassù è libera Ed è la nostra madre
(citazione di Isaia)		Voi siete figli della promessa

Colui che è nato secondo
la carne perseguitava

Quello nato secondo
lo spirito

(cosa dice la Scrittura?)

“Manda via la schiava
e suo figlio

Poiché il figlio della schiava non avrà eredità col figlio” della donna
libera

Così noi non siamo figli di una schiava ma di una donna libera.

Possiamo dire che non siamo di fronte a un vero e proprio *midrash*, perché non si tratta di un commentario a un testo biblico, facendo Paolo riferimento al Primo Testamento solo a partire da una precomprensione cristologia, ma non si può neppure dire che l'Apostolo non conosca il modo di argomentare rabbinico, che si avvale di testi scritturistici accostati per assonanze o temi comuni in vista dell'interpretazione. Le citazioni servono a Paolo per contrapporre due termini che hanno un ruolo essenziale nello sviluppo del suo pensiero, schiava/libera, per poi mostrare le conseguenze che il rapporto con le due donne hanno sui “figli”. Cinque volte ricorre il termine “schiava” e una volta “schiavitù”, quattro volte l'aggettivo “libera”, e ben sette volte il riferimento ai figli-figlio. Il problema centrale per l'apostolo sono i figli, cioè la comunità dei discepoli, in rapporto al “figlio” della donna libera, Sara, e in opposizione a quello della schiava, Agar. La schiava, Agar, è stata mandata via da Dio insieme al figlio, mentre la donna libera, Sara, ha generato il figlio Isacco che ci permette di partecipare all'eredità di Israele e all'alleanza. È chiaro che il punto di partenza dell'interpretazione viene dall'evento di Gesù, che permette al credente di raggiungere la maturità di figlio, proprio perché Dio ha mandato “nei nostri cuori lo Spirito del Figlio, che grida: “Abba, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio, e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio.” Così si legge all'inizio del capitolo, mentre dopo 4,21-31 segue la parentesi del capitolo 5, che inizia con l'esortazione a vivere nella libertà: “Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; siate dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù.” La libertà di cui Paolo parla è quella dalla circoncisione e dalla legge. Si vede bene come i testi del Primo Testamento sono citati in vista di un insegnamento che aiuta a comprendere la vita cristiana di colui che è diventato discepolo di Gesù di Nazaret e che si inserisce pienamente all'interno della rivelazione di Dio al suo popolo Israele. Il procedimento si muove all'interno delle tecniche *midrashiche*, anche se non si tratta mai di un vero e proprio commentario a un testo biblico. Le lettere di Paolo sono infarcite di simili procedimenti interpretativi, mostrando come l'apostolo conoscesse molto bene le Scritture Ebraiche.

Accanto alla letteratura paolina le nostre Bibbie collocano la lettera agli Ebrei. Questo scritto è un altro esempio illuminante del valore che il Primo Testamento ebbe per le prime comunità per comprendere la vicenda di Gesù all'interno di eventi a loro contemporanei. Scritta forse da un giudeo cristiano, ottimo conoscitore della *Tanak*, rimangono diversi problemi aperti relativi sia alla data di composizione che allo scopo del testo. Certo una cosa colpisce in particolare per il nostro tema: la presenza massiccia di testi del Primo Testamento, ma soprattutto il fatto che ben otto capitoli (da 3 a 10) abbiano come tema il sacerdozio e il culto nel tempio. L'intento è di mostrare che Cristo è l'unico Sommo Sacerdote e che egli ha offerto il sacrificio definitivo, rendendo così inutile l'apparato sacrificale del tempio di Gerusalemme. Perché questa insistenza? R. Brown in uno studio famoso, *Antioch and Rome*, avanzava l'ipotesi che la lettera fosse stata scritta contro alcuni giudeo cristiani di Roma che, dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, avrebbero creduto possibile una sua sostituzione in un tempio cristiano che avrebbe ripreso purificandola la tradizione culturale ebraica. Mi sembra che questa possa essere una linea interpretativa interessante, indispensabile per quegli ebrei soprattutto di origine sacerdotale divenuti cristiani. La lettera potrebbe essere quindi la risposta di una comunità giudeo cristiana alla distruzione del tempio, tuttavia nel senso di una reinterpretazione cristologica dell'apparato culturale del tempio. Infatti non si trovano elementi polemici contro il tempio. Anche un ebreo convertito – come d'altro canto dovette fare la tradizione rabbinica reinterpretando le leggi culturali – doveva spiegarsi teologicamente perché il tempio era stato distrutto e che fine avrebbe fatto l'apparato culturale, che aveva una funzione essenziale nell'espressione della fede di Israele. Sappiamo come l'ebraismo risolve il problema, ma anche le comunità giudeo cristiane dovevano motivare l'evento, continuando i primi discepoli a frequentare il tempio. Da qui la reinterpretazione di tutto quanto riguardava il sacerdozio e il tempio in relazione a Cristo. Non abbiamo tempo sufficiente per seguire i metodi interpretativi della lettera, ma è evidente anche a una lettura superficiale l'efficacia delle argomentazioni scritturistiche portate dall'autore a dimostrazione della sua verità.

Matteo

Lo stesso avviene per gli altri scritti del Nuovo Testamento. Il caso di Matteo è forse quello più significativo tra i Sinottici. Infatti, l'evangelista è senza alcun dubbio il più interno alle pagine del Primo Testamento. Egli si presenta come uno scriba che conosce ebraico e greco. Scrive in greco, ma conosce l'ebraico, come si evince dalle sue citazioni, che sono fatte prevalentemente dalla LXX, ma

con ricorsi anche alla *Tanak*. Come ha ben mostrato Alberto Mello nel suo commentario a Matteo, l'evangelista è un *targumista*, nel senso che traduce, ma anche interpreta il testo, quindi un esegeta. Nel suo vangelo si trovano, secondo il *Greek New Testament*, 62 citazioni del Primo Testamento, mentre Luca ne ha solo 31, Giovanni 10. Giovanni tuttavia ha un altro approccio al Primo Testamento e alla tradizione ebraica. Alberto Mello avanza un'idea interessante. Si può parlare di Matteo come di un *midrash*, ma non del Primo Testamento, bensì del Vangelo di Marco, allo stesso modo in cui i due libri delle Cronache sono un *midsrash* dei libri dei Re. Infatti il *midrash* non è semplicemente la citazione di un testo biblico o la sua interpretazione in un nuovo contesto, ma un vero e proprio commentario al testo biblico nel suo insieme. Così almeno sono i *midrashim* rabbinici.

Di solito si fa riferimento ai primi due capitoli di Matteo come esempio di interpretazione *midrashica* dell'infanzia di Gesù a partire dai testi del Primo Testamento. Senza alcun dubbio l'evangelista fin dai primi due capitoli intende mostrare che le Scritture di Israele giungono al loro compimento in Gesù di Nazaret. Lo fa innanzitutto nella genealogia, che riprende un genere letterario tipico della Genesi ed anche di Cronache, che dedica addirittura quasi interamente i primi 10 capitoli a genealogie, il cui scopo è di mostrare che il compimento della storia di salvezza avviene in Davide e nel tempio, che egli aveva in animo di costruire. Infatti nella teologia sacerdotale delle Cronache è il tempio il cuore della fede e della vita dell'Israele postesilico. Quindi Matteo, più che un *midrash*, utilizza un genere letterario noto, con lo stesso scopo dei libri delle Cronache: la genealogia mostra che la storia non è frutto del caso, ma conduce a un risultato il cui artefice è Dio. Gesù di Nazaret è colui che realizza la storia di Israele, racchiusa in Abramo e in Davide. Da qui l'importanza nei primi due capitoli di Matteo della figura di Giuseppe, discendente di Davide, che ne è il protagonista. La diversità dalla narrazione proposta nei vangeli dell'infanzia della redazione lucana, dove la figura preminente è la Vergine Maria, è visibile anche ad occhi inesperti. A Giuseppe Dio rivela la sua volontà mediante il sogno, perché la vita del Salvatore non sia annientata dai poteri ostili. L'uso delle citazioni scritturistiche è funzionale a questa visione della storia di Israele, che in Gesù, discendente di Davide, viene riproposta. Del resto, per un ebreo convinto e radicato nelle Scritture di Israele, non sarebbe stato possibile fare diversamente: l'evento di Gesù doveva inserirsi nel piano salvifico di Dio, altrimenti non avrebbe avuto senso.

Si tratta di un *midrash*? Direi che siamo di fronte a un modo spirituale di leggere le Scritture, che affonda le sue radici nell'interpretazione ebraica, come si evince da Qumran e dagli scritti rabbinici, anche se questi ultimi sono tutti posteriori al N.T., almeno

nella loro elaborazione scritta. È significativo che la formula “perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per messo del profeta (o del profeta Geremia, o dai profeti) si ripeta ben tre volte nel capitolo secondo (un'altra volta al versetto 5 troviamo “perché così è scritto per mezzo del profeta”). È Gesù che permette a Matteo l'utilizzo delle citazioni profetiche. Esiste un intreccio tra vicenda-messaggio di Gesù di Nazaret e Scritture ebraiche che risulta indispensabile per comprendere l'uno e le altre.

Giovanni

Sebbene le citazioni esplicite del Primo Testamento siano ridotte rispetto a Matteo e Paolo, le allusioni a testi, motivi o temi presenti nelle Scritture ebraiche sono molto numerose, tanto da rendere possibili delle vere e proprie nuove narrazioni, che reinterpretano interi racconti biblici. Alcuni esempi: nel prologo Gesù incarnato rappresenta la nuova creazione e la realizzazione della *shekina* di Dio nel mondo (1,14); in 2,21 il corpo di Gesù è il nuovo tempio, luogo della presenza di Dio; in 4,3 ss si allude alla vicenda del profeta Osea; in 6,1 ss è la narrazione dell'esodo che fa da base; in 20,1 ss si potrebbe rileggere il Cantico dei Cantici.

Inoltre Giovanni usa la simbologia delle feste ebraiche per illustrare l'opera di Gesù. Sei sono le feste nominate esplicitamente: – una prima Pasqua in 2,13; – una non specificata festa in 5,1 (secondo alcuni la Pentecoste); – una seconda Pasqua in 6,4; – la festa delle Capanne in 7,1; – la festa della Dedicazione in 10,23; – una terza Pasqua in 11,55. Il prologo rilegge il racconto della creazione e l'insieme della storia dell'esodo, componendole in un quadro che ne vuole mostrare il compimento.

Conclusione

I padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli si muoveranno in questa direzione, anche se essi scriveranno dei veri e propri commentari al testo biblico. Lì allora si potrà dire se si tratta di generi interpretativi simili al *midrash*, perché siamo di fronte a dei commentari ai libri della Bibbia. Ma non spetta a me addentrarmi in questa ulteriore questione. Le due scuole esegetiche che si contenderanno l'interpretazione cristiana antica della Bibbia, quella antiochena e quella alessandrina, si muovono in pratica contemporaneamente a quelle *midrashiche* rabbiniche. Ma per i commentatori cristiani delle Scritture ebraiche lo *yelammedenu rabbenu* sarà sostituito dall'insegnamento del Vangelo di Gesù di Nazaret, ormai norma di vita e di fede dei cristiani. È chiaro che questa è la differenza sostanziale con l'ebraismo nascente e con l'interpretazione della *Tanak* ad esso propria. Tuttavia possiamo dire che ambe-

due le esegesi bibliche, e quindi in un certo senso ambedue le raccolte *misdrashiche*, ci danno delle indicazioni importanti per l'interpretazione della Bibbia, che vorrei così riassumere:

- ricentrare l'esegesi del testo sulla Bibbia nel suo insieme, per comprendere che la Bibbia va interpretata innanzitutto con la Bibbia e che non è solo il senso storico a dare valore e significato al testo;
- il testo va interpretato all'interno della propria tradizione di fede. Lo *yelammedenu rabbenu* sottolinea il valore della tradizione interpretativa, che non può essere liquidata come superata, come è stato fatto talvolta con troppa facilità, anche se bisogna riconoscere che oggi abbiamo a disposizione maggiori strumenti e conoscenze per poter giungere a un'interpretazione filologicamente e storicamente più accurata dei testi (archeologia, testi letterari, metodi di analisi...);
- la contrapposizione tra metodo storico critico, che potremmo chiamare "lettera", e interpretazione spirituale, non ha senso, anzi impoverisce la portata del testo. Se ogni esegesi deve partire dalla lettera e dalla storia, pena la negazione del valore stesso della rivelazione che è storica, non può non tener conto di un di più di senso che si sviluppa ogni volta che il credente pone mano a leggere e a comprendere le Scritture. "Scriptura crescit cum legente", scriveva sapientemente Gregorio Magno. In questo senso l'esegesi *midrashica* provoca l'interprete a un di più di senso, che va ricercato non solo nella lettera del testo o nella sua storia redazionale, ma nella sua interpretazione all'interno del contesto di fede, che è storia ma anche contemporaneità. La *Wirkungsgeschichte* forse ha cercato di compiere questo ulteriore passo, che nessun esegeta può più omettere. In Italia anche lo sviluppo della *Lectio Divina* ha contribuito a dare di nuovo attualità al metodo esegetico rabbinico e patristico.

Per concludere, oserei dire che siamo sulla buona strada per provare a recuperare alcuni aspetti importanti dell'esegesi antica, che non annullano lo sforzo della ricerca esegetica dell'ultimo secolo, ma ci inducono a una lettura più attenta e profonda del testo biblico, accettandone la complessità e la stratificazione interpretativa, dovuta non solo alla sua storia letteraria, ma anche alla ricchezza della vita di fede di coloro che nei secoli vi hanno attinto. I maestri della *Tanak* insieme ai primi commentatori della Bibbia cristiana ci insegnano a riappropriarci del testo biblico senza lasciarlo sotto il dominio della sola archeologia storica per coglierne la profondità spirituale che da esso sprigiona.

I cristiani e l'Europa dopo Sibiu



cristiani impegnati per il mondo*

S.E. Mons. ARMANDO DINI - Arcivescovo di Campobasso-Boiano

Tra noi che interveniamo su questo tema, *I cristiani e l'Europa dopo Sibiu*, a me è dato un piccolo vantaggio e lo denunzio subito, perché non mi si attribuiscono meriti che non mi spettano: ho partecipato ad una riunione su questo tema l'altro ieri, con fratelli anche di confessioni evangeliche e con una rappresentante dell'Ortodossia. Per cui utilizzerò anche alcune riflessioni venute fuori in quel tipo di incontro per il dopo Sibiu.

Mi ha colpito una frase del Cardinale Erdősi all'inizio del convegno di Sibiu: "Il cammino ecumenico ha la durezza della croce". Me la ripeto perché so e sappiamo tutti che la croce umanamente non è gradita; per quanto possiamo, è umano cercare di evitarla. Anche Gesù nell'orto del Getsemani ha pregato: "Se è possibile passi da me questo calice, però non la mia, ma la tua volontà sia fatta". È, nell'obbedienza al Padre, andare incontro alla passione e non salvarsi attraverso la fuga.

In questo momento però è importante ricordarci che la croce non è mai senza la Resurrezione. E noi cattolici sappiamo che veniamo da un'epoca di storia della Chiesa, in modo particolare nel secondo millennio, nella quale c'era un nettissimo squilibrio pastorale tra l'importanza data da una parte alla croce (e tutto quello che la croce comporta: peccato e lotta al peccato), e dall'altra alla resurrezione. Alcuni esempi... Anno 1963: il mio primo pellegrinaggio a Gerusalemme. Ero con due presbiteri della mia diocesi di Napoli e una sessantina di sacerdoti milanesi e alcuni laici. Arrivati a Gerusalemme, la guida, Mons. Bianchi dell'Opera Romana Pellegrinaggi, una volta entrati nella Basilica della Anastasis, per un quarto d'ora circa ha spiegato come questi luoghi erano al tempo di Gesù e la loro storia successiva, fino all'intervento di S. Elena, che ha fatto demolire parte della collina per realizzare la Basilica con al centro la tomba vuota del Signore. Avvertivo tra i presbiteri che mi stavano accanto un'impazienza, che poi si è fatta parola: "Ma il Calvario dove sta?". Nel loro immaginario religioso, Gerusalemme

* Testo rivisto dall'autore.

era principalmente il Calvario; aveva dato loro fastidio quell'indugiare sulla tomba del Risorto. Ancora: ricordate quello che Giosuè Carducci in una delle sue *Odi Barbare* scrive di Gesù che chiama "biondo nazareno"? Dietro di Lui vede una processione di suoi discepoli che "litaniando maledisser alle opre della vita". Questo siamo noi cristiani secondo Carducci, gente che diciamo di no ai piaceri della tavola ai piaceri del sesso, ai soldi, a tutte le cose che umanamente possano dare piacere nella vita. Aggiungo infine che un carissimo amico sacerdote in pellegrinaggio sul Monte Tabor nell'omelia disse che l'essenza del cristianesimo era il sacrificio.

Ed è vero che un amore che non sia capace di sacrificio non è vero amore. Ma l'essenza del cristianesimo è l'amore, non il sacrificio. Certamente stiamo attenti a non eludere il sacrificio e la croce: senza di essi non avremmo mai, poi, vera resurrezione. Ma l'aver vissuto, prima del Concilio Vaticano II, una stagione religiosa nella quale c'era una prevalenza eccessiva della croce sulla resurrezione, con conseguenti riflessi nella pastorale, ha fatto sì che rimanessero più in ombra tutti i doni connessi alla resurrezione: lo Spirito Santo, la partecipazione della vita dei figli di Dio, il vivere da risorti, tutta la positività della vita cristiana; vita cristiana che, invece, era molto incentrata sulla negatività del peccato da evitare. Ricordiamo quindi che se l'ecumenismo è cammino di croce, c'è la resurrezione, se siamo con Gesù. E questa è una speranza che non può mai venir meno, tutte le volte che la croce ci è pesante.

Credo che questo binomio morte-resurrezione, croce-pasqua di resurrezione è il binomio che dà forza a tutto il cammino della vita cristiana. Se per Hegel, la storia cammina attraverso tesi anti-tesi e sintesi, noi cristiani dovremmo dire che la storia cristiana si compie in modo "bifasico": morte e resurrezione; morte al peccato, ai difetti, a tutte le cose cattive, insieme con Cristo per risorgere con Lui alla vita nuova, a tutte le cose belle che lo Spirito vuole che noi facciamo da risorti.

Dopo Sibiu, che cosa ci sta davanti? Siamo principalmente cattolici qui, in questo incontro. Ringraziamo la presenza del fratello ortodosso con il quale ci sentiamo profondamente uniti e mi sembra bello, rileggere insieme questo passo breve della relazione del Card. Kasper al Convegno. Lì c'era da parte dei fratelli evangelici verso noi cattolici un clima di poca simpatia dovuto ai documenti ultimi che erano stati emanati durante l'estate dal Vaticano. A questo proposito ha detto il Card. Kasper: "La mia Chiesa, la Chiesa cattolica ha recentemente messo in evidenza in un documento della Congregazione per la dottrina della fede, tutte le differenze che purtroppo sussistono, e in questo modo ha richiamato alla memoria il compito che ancora si presenta dinanzi a noi. Io so che molti, in particolare molti fratelli e sorelle evangelici, si sono sentiti feriti da ciò. Questo non lascia indifferente neanche me e rappresenta un

peso anche per me (applausi enormi) poiché la sofferenza e il dolore dei miei amici è anche il mio dolore. Non era nelle nostre intenzioni ferire o sminuire chicchessia, volevamo rendere testimonianza della verità, cosa che ci attendiamo anche da parte delle altre Chiese e così come anche le altre Chiese di certo fanno. Anche a noi non piacciono tutte le dichiarazioni fatte dalle altre Chiese e soprattutto non ci piace affatto quello, che di tanto in tanto, affermano sul nostro conto. Ma lasciamo questo da parte, un ecumenismo di coccole o di facciata, in cui si desidera solo essere gentili gli uni con gli altri non aiuta a compiere progressi. Solamente il dialogo nella verità e nella chiarezza può sostenerci nell'andare avanti, naturalmente guidati dallo Spirito nella carità”.

Per quel che riguarda il dopo Sibiu alcune cose mi sembrano particolarmente importanti, anche nel lavoro pastorale nelle nostre diocesi: la prima (ne abbiamo parlato abbondantemente ieri), portare avanti una comune meditazione partendo dalla Parola di Dio per arrivare a pregare insieme e per operare insieme in tantissimi campi: la Parola ci unisca.

Secondo punto: camminare ecumenicamente, cercando ad esempio di fare dei passi avanti sul riconoscimento reciproco del battesimo. Questo è compito meno direttamente nostro, a livello di delegati diocesani: non possiamo molto influire su ciò. Però nostro compito è far diventare di più l'ecumenismo una dimensione della vita ecclesiale, vissuta da un numero maggiore di cristiani. Perché purtroppo quelli che amano l'ecumenismo e pregano e lavorano per l'ecumenismo sono una minoranza particolarmente ristretta, nelle Chiese d'Italia. Invece, come ci diceva l'altra volta Mons. Vincenzo Paglia, anche nelle diocesi nelle quali non esistessero cristiani non cattolici, è importante che si preghi, si lavori, ci si impegni nella via dell'ecumenismo.

Terzo aspetto. Dall'incontro di due giorni fa sono emerse alcune grandi piste: una riguarda l'impegno comune dei cristiani delle varie confessioni per i problemi del mondo. (Ricordiamoci che Gesù non è morto per le nostre Chiese, è morto per il mondo. La Chiesa non esiste per se stessa, esiste per la salvezza di tutto il mondo). Impegni per il mondo: cominciamo dalla salvaguardia del creato. Dobbiamo fare molto di più a questo proposito. E ringraziamo per quanto hanno lavorato e lavorano su questa dimensione, il Patriarca Bartolomeo e le Chiese ortodosse. Non intendendo con questo sottolineare soltanto il problema ecologico della sopravvivenza dell'uomo e delle specie animali e vegetali, certamente importante. Noi ci impegnamo per la salvaguardia del Creato sapendo che questo è anche lode al Creatore. Lo facciamo guardando al disegno di Dio sulla storia, sul mondo, con un impegno particolare da cristiani; se volete, tenendo d'occhio il capitolo 8 della lettera ai Romani, e le lettere paoline della cattività.

L'altra pista riguarda l'Europa. Sibiu era convegno di tutti noi europei, organizzato in Romania, paese fondamentalmente ortodosso, in quella piccola città, luogo di pacifica convivenza, da secoli, tra ortodossi, cattolici e protestanti e anche in piccola parte musulmani. Dal Convegno è scaturita l'esigenza di immettere energie spirituali nel progetto Europa. Non si è parlato delle radici cristiane dell'Europa, ma piuttosto di assumerci noi cristiani il particolare compito di far sì che l'Unione Europea non si risolva nell'essere soltanto un mercato economico, ma sia animata da quei valori che per noi cristiani sono fondamentali. Orientamenti valoriali sono stati certamente, nel passato, all'origine del superamento di tante divisioni nell'interno dell'Europa (anche se qualche volta noi cristiani abbiamo fatto anche guerre in nome di confessioni diverse). Cercando oggi, nella Europa unita, di dare più forza concreta a principi che sono necessari ad identificarla ed a permettere un ruolo storicamente significativo nel futuro del mondo alla nostra Europa. È questo un impegno difficile e grande perché sappiamo come la secolarizzazione, il consumismo, il relativismo etico e tanti altri aspetti, rischiano di far diventare l'Europa una realtà vuota di spiritualità significativa a livello umano e cristiano. E riflettiamo però sul fatto che le rappresentazioni mediatiche che di sé esprimono l'Italia e l'Europa, sono generalmente molto più carenti di valori di quanto lo siano le realtà concrete dei popoli d'Italia e d'Europa. Non so se sapete che spesso i musulmani, guardando i nostri mezzi di comunicazione sociale, dicono: dobbiamo andare a portare Dio agli europei.

Terza pista: l'Europa non si ripieghi su se stessa, e cioè avverta il compito di aiutare e cercare, per quanto è possibile, di risolvere le tante povertà che ci sono nel mondo. Ultimamente abbiamo avuto una buona notizia frutto dell'azione politica dell'Italia e dell'Europa: la moratoria sulla pena di morte all'ONU. E qui si tratta di poveri: i condannati a morte certamente sono particolarmente poveri. Ci auguriamo che l'Europa sempre più si interessi ai paesi più poveri, di qualsiasi tipo di povertà; sarà il Bangladesh o il vicino Oriente. Però noi europei, che abbiamo nei secoli sfruttato l'Africa, abbiamo oggi un particolare compito nel dare ai Paesi africani le possibilità di riprendersi. Anche su questo punto qualche cosa bella già c'è stata: dobbiamo ringraziare l'Italia che si è impegnata durante l'Anno Santo per la cancellazione del debito estero di due nazioni africane, discorso che sta andando avanti in modo positivo, anche se in mezzo a tante difficoltà.

Altre piste: l'impegno per la pace non finisce mai e superando continuamente tutte le tentazioni di guerra, è importante che ciascuno di noi si faccia portatore di pace in tutti i modi e che l'opinione pubblica preme sui governi perché si adoperino per la pace. E così anche per un commercio che non sia a favore della nazioni

ricche, delle multinazionali che strangolano i paesi poveri; per un trattamento umano e cristiano degli immigranti, un trattamento secondo legalità, ma anche di ospitalità.

Dicevamo l'altro ieri che l'impegno ecumenico dei cristiani per aiutare i fratelli, per lavorare per il bene degli altri, non deve essere una scorciatoia per eludere i nodi che rendono difficile il cammino dell'ecumenismo tra di noi, nodi di tipo principalmente teologico e che grosso modo possiamo raggruppare intorno a due nuclei: ecclesiologia ed etica. Nodi problematici che abbiamo davanti e a cui non possiamo sfuggire, con umiltà, sulla via dell' ecumenismo. Secondo la volontà del Signore, che è volontà ineludibile.

Infine è da sottolineare come l'impegno della preghiera rimanga fondamentale, perché l'ecumenismo è dono che dobbiamo avere dal Signore, oltre che responsabilità nostra: allo stesso modo che la pace, come ce ne parlò Papa Giovanni Paolo II. Sono doni che dobbiamo implorare da Dio e per i quali dobbiamo impegnarci.

Concludiamo guardando al Signore: avere il coraggio di pregare insieme, darà spesso a noi cristiani la forza di affrontare, in maniera dialogante e non di contrapposizione, le difficoltà che ci dividono.



emme che fioriscono d'inverno*

Prof. DOMENICO MASELLI

Presidente della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia

Pensando all'ecumenismo e alle grandi figure, di due generazioni fa ormai, mi torna in mente Monsignor Agresti, che tutti voi ricorderete: tale era l'amicizia fraterna che ci legava che, poco prima di morire, la sera prima, incaricò il suo segretario di telefonarmi e di chiedermi di andare al suo funerale con la toga di ministro valdese perché voleva che io parlassi al suo funerale. È un ricordo struggente: un uomo che sta morendo e che pensa all'ecumenismo, pensa all'amico, non pensa a sé... Se esistono gesti d'amore, quello era un gesto d'amore.

Questo ve lo dico per dire che noi, certo, dobbiamo fare ancora tanti passi avanti, ma quando Cristo unisce due cuori non sono le vesti a dividerli, perché i cuori sono uniti da Lui. Quello è il grande miracolo.

L'assemblea di Sibiu è stata sicuramente importante. Secondo me, è stato estremamente importante che si sia svolta, perché queste tre grandi assemblee, Basilea, Graz e Sibiu, sono l'unico frutto vero del Concilio, dal punto di vista di un ecumenismo che io definirei "di base", anche se giustamente qualcuno osservava che era di base e di vertice insieme. Queste assemblee sono l'unico luogo dove protestanti, cattolici, ortodossi stanno insieme – per così dire – a tutti i livelli. Non c'è un'altra assemblea di questo genere.

Ma io vorrei fare oggi un'altra osservazione: dopo Sibiu, ha avuto luogo un altro appuntamento molto importante, il grande congresso pan-cristiano di Nairobi in Kenia, in cui per la prima volta quasi tutte le denominazioni pentecostali si sono ritrovate insieme a protestanti, ortodossi e qualche cattolico, il che è un passo avanti molto significativo, rappresenta una forma nuova di ecumenismo, che noi italiani ricordiamo con qualche simpatia, perché il "pan-cristianesimo" è iniziato in Italia tanti anni fa a partire dall'iniziativa e dall'insegnamento dei vecchi cattolici italiani, poi diventati anche valdesi. All'inizio del '900, il movimento pan-cristiano tentò di svilupparsi.

* Testo rivisto dall'autore.

Oggi lo vediamo esprimersi nuovamente. Le strade del dialogo, anche del dopo Sibiu, stanno in qualche modo moltiplicandosi.

Era molto importante che non si perdesse questo appuntamento dell'Assemblea di Sibiu. E in realtà i pericoli che non si svolgesse erano reali, almeno dal mio punto di vista di osservatore, profondamente ecumenico e anche protestante. La prima cosa che mi aveva preoccupato era l'esortazione del Papa in chiusura del Sinodo dei vescovi, in cui si richiamavano le varie pratiche popolari e poi, ad un certo punto, c'era una frase – che per la nostra sensibilità è difficile da accettare – che dice che chi lucra indulgenze per sé e per altri fa una cosa buona¹. È una frase che evoca il motivo delle divisioni del passato: pochi mesi prima di Sibiu questa frase poteva costituire un pericolo. Poi c'è stata l'apertura alla Messa in latino e, soprattutto, una ripresa della dottrina – non nuova, già espressa nella Dichiarazione *Dominus Iesus* – sulla Chiesa², che nel mondo protestante è stata accolta molto male. Questo poco prima di partire per Sibiu.

Non vi nascondo che qualcuno era intenzionato a non andare. Altri non volevano partecipare alla settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. Qualcuno, persone anche qualificate, hanno dato risposte che avevano un tono (secondo me) eccessivo. Insomma ho avuto da fare per mesi per rinfocolare quelli che dovevano partire per Sibiu, organizzarli, stare vicino prima che partissero, per comunicare loro l'importanza che per tutti noi aveva Sibiu, così come è importante che noi superiamo questo momento.

Questo per dire che il timore era grande. C'erano poi problemi pratici: il fatto che Sibiu aveva una scarsa ricettività, la morte del patriarca rumeno, che tanto si era adoperato per il successo dell'incontro, certe difficoltà nell'organizzazione della partenza, superate

¹ Il passo dell'Esortazione post-sinodale di Benedetto XVI sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa *Sacramentum caritatis*, del 22 febbraio 2007, che riguarda le indulgenze è il seguente: "Infine, alla nuova presa di coscienza della relazione tra Eucaristia e Riconciliazione può essere di valido aiuto una equilibrata ed approfondita prassi dell'*indulgenza*, lucrata per sé o per i defunti. Con essa si ottiene «la remissione davanti a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa» (Paolo VI, Cost. ap. *Indulgentiarum doctrina* (1 gennaio 1967), *Normae*, n.1: AAS 59 (1967), 21). L'uso delle indulgenze ci aiuta a comprendere che con le nostre sole forze non saremmo capaci di riparare al male compiuto e che i peccati di ciascuno recano danno a tutta la comunità; inoltre, la pratica dell'*indulgenza*, implicando oltre alla dottrina degli infiniti meriti di Cristo anche quella della comunione dei santi, ci dice «quanto intimamente siamo uniti in Cristo gli uni con gli altri e quanto la vita soprannaturale di ciascuno possa giovare agli altri» (*Ibidem*, 9: AAS 59 (1967), 18-19). Poiché la sua stessa forma prevede, tra le condizioni, l'accostarsi alla confessione e alla comunione sacramentale, la sua pratica può sostenere efficacemente i fedeli nel cammino di conversione e nella scoperta della centralità dell'Eucaristia nella vita cristiana" (Nota del curatore).

² Si riferisce al documento della Congregazione per la dottrina della fede *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* (29 giugno 2007). (Nota del curatore).

grazie anche a Mons. Paglia... Anche questi problemi c'erano: sono come piccoli tasselli, ma messi insieme creano un quadro, che sembrava impossibile superare.

Ma l'Assemblea di Sibiu ha avuto luogo. Ha avuto tante difficoltà. È partita con un discorso che mi trova assolutamente d'accordo: è l'intervento del Card. Kasper che ha detto che è finito il tempo delle "coccole" ecumeniche. Questo mi trova d'accordo, anche se le "coccole" tra noi erano necessarie perché ci siamo date prima tante di quelle "sberle", che ora non possiamo stare senza "coccole". Ci sono cose di cui dobbiamo discutere insieme, perché tra fratelli e in famiglia si devono anche mettere in chiaro le cose su cui non andiamo d'accordo. Per poter andare d'accordo domani. Altrimenti non andremo mai veramente d'accordo, perché fingeremo di andare d'accordo, ma non sarà così veramente.

Sono d'accordo, dunque, e pur essendo fino in fondo ecumenico ritengo che la chiarezza è sempre un'ottima cosa. Quindi da questo punto di vista facciamo pure chiarezza, apriamo pure tavoli di confronto, parliamoci poi con grande franchezza, però questo non deve fermare il nostro cammino. Quello che diceva Mons. Dini è verissimo: il mondo aspetta i cristiani nel loro lavoro, il loro contributo.

Sono stato il relatore della legge Turco Napolitano sull'immigrazione e vi dico che ero veramente orgoglioso di essere cristiano, perché chi ha fatto in realtà quella legge, lavorando per anni, sono le nostre associazioni, la Caritas, la Cei, Migrantes, Sant'Egidio, la FCEI le Acli. Insieme poi venivano da me e lavoravamo, tutte le settimane per quattro anni, per affrontare il problema degli immigrati. Insomma l'emigrazione è un campo in cui abbiamo lavorato insieme, e abbiamo lavorato benissimo insieme ed io spero che lavoreremo ancora meglio nel futuro. Ed è un campo molto difficile, anche per un'altra ragione che dico a voi perché siete impegnati nelle varie diocesi: noi abbiamo tanti cristiani, cattolici, protestanti, ortodossi tra gli immigrati. Tante volte pensiamo solo agli islamici, in realtà ci sono molti cristiani, cristiani che hanno un'esperienza diversa, che vengono nel nostro paese e noi abbiamo il problema di essere Chiesa insieme con gente che è della nostra parte, ma che è tanto diversa, che ha tante esigenze diverse. L'ecumenismo è anche questo, fratelli e sorelle!

Un aspetto positivo della delegazione italiana a Sibiu era che c'erano gli immigranti che hanno potuto far sentire la loro voce. Questo è un piccolo segno, capisco che è un piccolissimo segno, ma è un segno importante.

Perché non possiamo fermare l'ecumenismo? Perché, quali che siano i problemi tra noi, l'ecumenismo non può essere lasciato un momento, perché l'ecumenismo non è una veste che mettiamo un giorno e leviamo l'altro: è l'ordine... San Carlo direbbe "del Di-

vino fondatore”: nel momento in cui il Divino Fondatore ha detto che dove due o tre sono insieme nel Suo nome, Lui è lì in mezzo a loro, chiamati ad essere una cosa sola, possiamo operare distinzioni, possiamo avere discussioni ecclesiologiche, possiamo avere anche problemi diversi nella comprensione dell’etica, che poi si evolve da un secolo all’altro. Pensate che un secolo fa un pastore valdese fu licenziato in tronco perché era andato ad una festa privata, in cui – forse – si ballava. Questo per dirvi come certe volte nelle diverse Chiese ci sono comprensioni diverse, che per di più cambiano con il passare del tempo, anche perché cambia l’interpretazione e la comprensione di alcuni testi biblici. Perciò la discussione è estremamente importante, da questo punto di vista. Ma comunque non possiamo rinunciare all’unità cristiana.

Domani andrò a Cosenza, all’assemblea della Federazione delle Chiese pentecostali; ormai anche loro, che hanno cominciato in modo diverso, oggi sentono il bisogno dell’unità. Personalmente mi hanno fatto un regalo enorme: hanno voluto pubblicare un libro curato da colleghi universitari con i miei discorsi parlamentari.

Noi dobbiamo sapere che questo è un cammino irrinunciabile. C’è una cosa che mi ha sempre colpito molto: sapete che gli Usiti sono stati portati al rogo. Sapete che cosa dicevano alcuni di loro prima di essere portati a morire? “È bello morire per mano dei nostri”. Sono i “nostri” che ci hanno condannato e non cessano di essere i “nostri”, anche se ci portano sul rogo!

Noi forse non arriveremmo mai a questo, ad avere questa apertura, però affettuosamente dico: è una concezione dell’unità della Chiesa che va al di là degli uomini, che va al di là di noi, dove io e te siamo uno: questo è il centro della nostra vita.

Certamente, io mi rallegro, e molto, che ci sia stato questo documento comune tra cattolici ed ortodossi e spero che presto anche la Chiesa russa possa partecipare a questa comune riflessione, ma credo che noi ci chiuderemmo, non capiremmo il nostro mondo, se non sentissimo il bisogno di questa unità, che è il bisogno che la gente ha di credere vedendoci uniti.

Sono stato molto felice di sentire il Card. Lehmann dire, all’inaugurazione del nuovo centro luterano di Roma: “Oggi viviamo in un momento difficile per l’ecumenismo, certe speranze sono meno vive, ma forse siamo noi superiori a Mosè? A Mosè non fu concesso di entrare nella terra promessa, la vide da lontano e – continuava il Cardinale Lehmann – anche noi sappiamo che l’unità cristiana verrà nella pienezza, e vediamo in speranza dal monte quello che avverrà”.

È con questa speranza che noi cominciamo a vedere qualche gemma fiorire in questo inverno.

Il dialogo cattolico-ortodosso dopo Ravenna

Una tappa storica*

S. Em. ATHANASIOS CHATZOPULOS - Vescovo di Acaia
Direttore della Rappresentanza della Chiesa di Grecia presso l'Unione
Europea, Membro della Commissione mista Internazionale per il dialogo
teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa

Un lungo periodo
di gestazione

Ventotto anni fa, nel giugno del 1980, sono iniziati i lavori della Commissione mista Internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa nell'isola dell'Apocalisse di San Giovanni, Patmos, ed in seguito a Rodi.

Da allora fino all'incontro di Ravenna i membri della Commissione si sono incontrati dieci volte e sono stati pubblicati cinque testi comuni, tra i quali l'ultimo è quello chiamato *Documento di Ravenna*. Per motivi storici ricordo che Sua Santità, l'attuale Papa Benedetto XVI, è stato membro permanente della Commissione e ha preso parte a tre riunioni a Patmos-Rodi nel 1980, a Monaco di Baviera nel 1982 e a Creta nel 1984.

Il cammino dei teologi ortodossi e cattolici fino a Ravenna è stato lungo. Un primo testo di base fu preparato dalla Commissione coordinatrice mista già dal 7 febbraio 1990, quando si è incontrata al monastero di San Daniele a Mosca. Inizialmente la discussione di questo testo era programmata per l'incontro di Freising in Germania durante l'anno 1990, ma gli sviluppi politici dell'Europa dell'Est e le esigenze dei membri della Commissione hanno imposto l'avvicinamento a un altro tema scottante: il cosiddetto "uniatismo" e altri problemi relativi all'esistenza delle chiese cattoliche orientali. Il testo proposto a Mosca era appropriato in quel periodo, però dovette aspettare il suo turno per ben diciassette anni, perdendo così la sua lucentezza. Ancora, la lingua originale in cui era stato steso il testo di Mosca era il francese, ma a Ravenna la lingua principale dei lavori è stata l'inglese: di conseguenza è stata necessaria una particolare rielaborazione linguistica.

Lo stesso dialogo teologico ha avuto un momento difficile a Baltimora nel 2000, nell'ottava Commissione plenaria, dove si sono manifestate dure contrapposizioni. Da allora e per sei anni la Commissione internazionale mista non si è incontrata per portare avan-

* Traduzione a cura di Elisabetta Fimiani.

ti i suoi lavori. Il desiderio però delle Chiese e dei loro rappresentanti di continuare il dialogo è stato costante e chiaro. Così i lavori sono ripresi ufficialmente a Belgrado, quando la Commissione ha tenuto la nona Assemblea plenaria del 18-25 settembre 2006 e sistematicamente ha cominciato ad elaborare il testo di Mosca del 1990.

Per completezza della ricostruzione storica, ricordo che prima dell'incontro di Belgrado vi è stata, a Roma nel 2005, la riunione della Commissione coordinatrice, che ha preparato il testo che la Commissione internazionale ha discusso a Belgrado.

I lavori di Belgrado sono rimasti incompleti per mancanza di tempo e quindi si sono conclusi a Ravenna nella decima Assemblea plenaria dell'8-14 ottobre 2007. Il risultato di questo lungo e faticoso processo ha portato alla pubblicazione di un testo teologico comune di circa dieci pagine, di quarantasei paragrafi, col titolo: "Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità".

Vorrei qui rivolgermi agli amici che spesso "si lamentano" del lungo tempo necessario per la preparazione di un testo di dieci pagine: questo è indicativo dello spirito di responsabilità dei rappresentanti della Commissione di fronte alla Chiesa e ai suoi membri. Un approccio sbrigativo a temi così importanti, magari per fare bella figura, non giustifica né le persone impegnate nel dialogo né aiuta il dialogo ecumenico nella Verità.

Il contenuto comune del testo teologico di Ravenna

Riassumendo, riferisco che il documento di Ravenna cerca di presentare i concetti della comunione ecclesiale, della conciliarità e dell'autorità (paragrafo n. 2). La comunione ecclesiale si esprime in tre livelli: locale, regionale e universale e si manifesta nella fede, nell'Eucaristia e nella diaconia (n.11). La conciliarità si verifica nella sinassi dei vescovi, senza nessuna disuguaglianza tra loro (n. 5). L'autorità nella Chiesa è il carisma che si dà con l'ordinazione, non si può considerare proprietà di nessuno e si esercita dentro e per grazia della comunione ecclesiale (n. 13). Nei paragrafi 17-21 si descrive il ruolo del *Protos* nei tre livelli: locale, regionale, ecumenico. Il Vescovo di Roma è il *primus inter pares* tra i cinque Patriarchi e non tra tutti i vescovi della Chiesa (nn. 40-44). La comunione dei vescovi tra loro conferma e assicura l'unione e l'universalità delle Chiese (n. 27). Il testo di base a cui si riferisce il documento di Ravenna è il 34° Canone degli Apostoli, che è accettato sia dai Cattolici che dagli Ortodossi. Anche se questo canone presenta diversi problemi ermeneutici e non è chiaro, il suo riferimento ai rapporti dei vescovi e al ruolo del "Primo" tra loro, è di una importanza fondamentale per il tema che tratta il documento di Ravenna,

cioè il tema delle evidenti conseguenze della natura sacramentale della Chiesa e della funzione della conciliarità e dell'autorità in chiesa.

Il testo di Ravenna sicuramente non completa il dialogo intorno alle questioni basilari dell'ecclesiologia come le intendono Cattolici ed Ortodossi. È però una tappa storica nel progresso dell'impegno alla comprensione delle posizioni e contrapposizioni delle due parti, come sottolineato nell'ultimo paragrafo del testo di Ravenna. A Ravenna si è deciso di cominciare la discussione e la preparazione del testo di lavoro sul tema altamente impegnativo del ruolo del Vescovo di Roma nella Chiesa. La undicesima Assemblea plenaria ha previsto di riunirsi a Cipro nel 2009 con l'argomento: "Il ruolo del Vescovo di Roma nella comunione delle Chiese durante il primo millennio".

Come membro della Commissione internazionale mista sul dialogo teologico considero che le difficoltà nell'affrontare l'argomento non sono piccole. Un esempio è l'abbandono dell'incontro da parte della delegazione del Patriarcato di Mosca, perchè a questo prendeva parte anche la delegazione della chiesa di Estonia, l'autonomia della quale è messa in dubbio da Mosca. Così, un argomento non pertinente con il dialogo teologico è stato la causa dell'allontanamento dall'assemblea di un suo membro fondamentale. Naturalmente una decisione pan-ortodossa del 1986 sottolinea che l'assenza di una chiesa ortodossa dal dialogo non impedisce alle altre chiese di continuarlo. Però si deve riconoscere la difficoltà nell'accettazione dei risultati del dialogo, quando non c'è il *quorum* durante lo svolgimento dei lavori.

Poi, dobbiamo dire che il testo comune, che è stato accettato dai membri della Commissione a Ravenna, non presenta in sé grandi problemi, ma non si può valutare o valorizzare dal punto di vista pastorale anche senza lo sviluppo della sua conseguenza indispensabile, che è la questione del primato nella Chiesa. A Ravenna si è trovato l'accordo sull'importanza della sinodalità del corpo della Chiesa, ma il sinodo senza il suo Primo non può funzionare. Di conseguenza una ecclesiologia vaga sul ruolo del Primo in rapporto all'istituzione del sinodo non può avere una prospettiva positiva. È infatti significativo che i primi commenti sul testo di Ravenna al momento della diffusione in ambito ortodosso non sono stati negativi, ma le riserve si sono concentrate, con intensità diversa, sulle conseguenze pratiche data la differenza esistente tra Ortodossi e Cattolici sull'argomento del primato.

Personalmente ritengo la posizione teologica dichiarata che il primato è *diaconia* dell'amore una affermazione ispirata, la quale

però richiede di essere messa in atto nonché di essere formulata in un testo concordemente accettato, in modo da escludere ogni rischio che, secondo la personalità o il carattere del Primo, la *diaconia* si trasformi in una forma di potere. Il concetto si riferisce a entrambe le parti del dialogo, le quali hanno bisogno di dimostrare continuamente lo spirito di penitenza e pace di Gesù.

La tendenza degli uomini all'abuso è quella che purtroppo corrode il comando evangelico dell'unione di tutti e ci espone a situazioni a che siamo abituati, fin dalla nostra giovinezza, ad affrontare non con spirito di *kenosi* e *diaconia* in Cristo, ma con spirito di forza e di potere mondani.

Non esiste una sana ecclesiologia cristiana, con angoli bui in cui il potere è esercitato a imitazione dei capi delle nazioni e dei grandi di questo mondo (Luca 22, 25-27). Perciò il testo di Ravenna nel paragrafo 14 spiega che "Per i cristiani, governare equivale a servire".

Non c'è dubbio che la comunione ecclesiale ha bisogno dell'autorità, la quale però dovrà essere "senza dominazione, senza coercizione sia essa fisica o morale".

Concludendo, vorrei esprimere la mia convinzione che è di assoluta priorità la prosecuzione di questo dialogo teologico e che quanto prima si raggiunga il suo completamento. In questo modo diventa più credibile al mondo di oggi la predicazione dell'amore evangelico, sia che venga dai fratelli Ortodossi che da quelli Cattolici. Senza dubbio il tema dell'Ecclesiologia, che la Commissione internazionale mista per il dialogo teologico cerca di sviluppare, è difficile, insieme però è della massima importanza.

È sicuramente utile che il suo sviluppo avvenga alla luce dello studio storico-canonico del primato nel primo millennio. Contemporaneamente però deve svolgersi alla luce dello Spirito Santo, che è capace di trasformare studiosi sapienti in candele che non hanno paura di compiere la loro missione e di emanare la loro fiamma nel modo che vuole il simbolismo liturgico, cioè manifestando la luce di Cristo fino a sciogliersi completamente. L'accettazione della verità che, come Vescovo, io servo fedelmente Cristo solo quando consumo e spendo anche l'ultima energia della mia esistenza per il mio popolo, richiede certamente molto coraggio ed assoluta onestà. Nel caso contrario assomiglia ad una candela che non è stata mai accesa per non essere consumata, e rimane così, per sempre, solo elemento ornamentale.

Il dialogo cattolico-ortodosso dopo Ravenna



Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità

S.E. Mons. BRUNO FORTE - Arcivescovo di Chieti-Vasto
Membro della Commissione mista Internazionale per il dialogo teologico
tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa

Il documento approvato a Ravenna nell'Ottobre 2007 dalla Commissione mista Internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa tratta delle "conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa", approfondendo in particolare il rapporto fra "comunione ecclesiale, conciliarità e autorità". Nel contesto dell'ecclesiologia di comunione esso affronta la questione del ministero del "pròtos - kephalè" - del "primo e capo" della Chiesa - a livello locale (il Vescovo), regionale (il Patriarca) e universale (il Vescovo di Roma), applicando il Canone 34 degli Apostoli - testo fondamentale per l'ecclesiologia orientale - ai tre livelli in maniera analoga. Per comprendere la portata di una tale applicazione nel dialogo fra la Chiesa Cattolica e l'Ortodossia, vorrei richiamare alcuni dei grandi apporti della moderna ecclesiologia ortodossa, per poi presentare il documento di Ravenna e sottolinearne le novità, le promesse e le sfide.

1. Il rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa

Il rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa parte con la rinascita della teologia russa nel secolo XIX, quando, in reazione alle forti influenze esercitate dal protestantesimo e dal cattolicesimo, si venne a costituire il movimento "slavofilo", con lo scopo di riscoprire le ricchezze della tradizione orientale, più o meno messe in ombra dalla occidentalizzazione seguita a Pietro il Grande¹. La figura più espressiva fra gli "slavofili" è Alekseï Stepanovitch Khomiakov (1804-1860), la cui opera maggiore si intitola *L'Église latine et le pro-*

¹ Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ecclésiologie orthodoxe au XIX^e siècle*, in AA. VV., *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, 57-76. Cfr. pure C. Kern, *L'enseignement théologique supérieur dans la Russie au XIX^e siècle*, in *Istina* 3 (1956), 249-286.

*testantisme au point de vue de l'Église d'Orient*². Questo teologo laico risente della forte influenza di Johannes Adam Möhler³, il grande teologo cattolico di Tubinga, sulla cui linea si pone attingendo alla stessa sorgente, i Padri. La tesi di fondo del suo pensiero è quella della Chiesa intesa come unanimità nell'amore, che, ad esempio in rapporto alla figura del Vescovo, Möhler aveva espresso così: "Il Vescovo è – per un luogo determinato – l'immagine visibile dell'unione invisibile di tutti i fedeli; è la personificazione dell'amore reciproco, la manifestazione e il centro vivente dei sentimenti cristiani che tendono all'unità"⁴. In un'analoga prospettiva, la Chiesa è per Khomiakov la totalità e l'unità dei battezzati nella carità, depositaria, custode e trasmittitrice della verità cristiana, che è appunto la verità dell'amore. È tutto questo che viene designato col nome di *Sobornost*⁵: con questo termine si vuole indicare l'insieme dei fedeli e il loro reciproco accogliersi nella vitalità dell'esperienza ecclesiale e della carità, che lo Spirito Santo infonde in loro. È alla *Sobornost* che appartiene l'infalibilità della professione della fede: ed è in questo, secondo gli Slavofili, che l'ortodossia si caratterizza rispetto all'individualismo religioso del protestantesimo e all'autoritarismo del cattolicesimo. Questa concezione, certamente suggestiva, presenta non di meno dei limiti considerevoli: anzitutto, essa dà scarso rilievo alla struttura gerarchica della Chiesa, che invece ha una funzione propriamente magisteriale, non confondibile con la semplice testimonianza di tutto il popolo di Dio; in secondo luogo, rimane nell'ambito di una certa idealità e astrattezza, contrastante con la concreta esperienza ecclesiale. Nonostante queste carenze, il pensiero di Khomiakov resta la pietra miliare alla quale si rifaranno, per criticarlo e superarlo in vario modo, la maggior parte dei teologi posteriori, come V. Soloviev, S. Bulgakov, V. Losskj, G. Florovskij⁶.

² Lausanne et Vevey 1872; cfr. A. GRATIEUX, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 voll., Paris 1939; cfr. pure dello stesso *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov*, Paris 1953, che studia l'opera del figlio del Khomiakov e contiene la traduzione francese dell'opera di Khomiakov padre *Tserkov odna, L'Église est une*, fatta da R. Tandonnet, 213-242.

³ Lo cita espressamente ad es. in *L'Église latine...*, o. c., 69.

⁴ JOHANN ADAM MÖHLER, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (originale tedesco: 1825), traduzione, introduzione e note di G. Corti, Città Nuova, Roma 1969, 226.

⁵ Il termine è derivato dall'aggettivo russo "sobornyi, sobornaja", che, come fa notare M. JUGIE nell'opera per tanti aspetti superata, ma pur sempre monumentale *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. IV, Paris 1931, 568 ss., si ricollega a due principali accezioni: a) quella etimologica (da "sobor" = σύνοδος, non nel senso tecnico di concilio, ma in quello di assemblea concreta), per cui "sobornost" equivarrebbe a "sinodalità", "collegialità", e b) quella dell'uso ecclesiastico slavo, dove la parola "sobornyi" traduce l'aggettivo "cattolica", attribuito alla Chiesa nel Credo. In questa seconda accezione "sobornost" equivarrebbe a "cattolicità", intesa non in senso geografico-esteriore, ma come unanimità libera e perfetta nell'amore. Cf. pure L. PEANO, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

⁶ Per una rapida panoramica del loro pensiero ecclesiologico cfr. L. Bouyer, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 154-166.

Fra tutti i rappresentanti del rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa che ha preso le mosse da Khomiakov va ricordato, però, in particolare Nicolai Afanassieff⁷: egli vuole superare l'astrattezza della *Sobornost*, del tutto contrastante con l'isolamento delle Autocefalie e la divisione delle comunità emigrate, ricercando il principio concreto che fonda ed esprime l'unità della Chiesa: questo principio unificante egli lo riconosce nell'Eucaristia. Si configura così la contrapposizione caratteristica del suo pensiero, fra l'"ecclesiologia universale" e l'"ecclesiologia eucaristica"⁸. L'ecclesiologia universale sarebbe il sistema regnante nel cattolicesimo e predominante nell'ortodossia ufficiale: essa risalirebbe a Cipriano di Cartagine, che di fronte alla molteplicità delle Chiese locali, spesso divise dalla discordia, ricercò un principio di unità al di sopra delle divergenze, risentendo il fascino di quello che allora sembrava un modello perfetto di unità organizzata, l'Impero di Roma. Secondo Afanassieff, Cipriano, "sia pur inconsapevolmente, ha costruito la sua dottrina dell'unità della Chiesa ispirandosi all'idea dell'impero romano"⁹. La Chiesa è per lui una come uno è il Cristo¹⁰, nella realtà empirica, però, essa si manifesta come una moltitudine di Chiese, che sono le sue membra¹¹. L'unità e la pienezza appartengono alla Chiesa sparsa per tutto il mondo, e non alle singole parti considerate isolatamente: la Chiesa è un organismo unico e compatto¹² – il Corpo mistico di Cristo come verrà poi detto –, diviso nella realtà concreta in parti che sono le comunità locali dei fedeli, presiedute da un Vescovo.

Di fronte a questo quadro si impone una domanda: nella vita empirica come l'unità di questo insieme è salvaguardata? Qual è il segno tangibile della appartenenza di una Chiesa alla compagine ecclesiastica¹³? La risposta di Cipriano risiede nella sua dottrina dell'episcopato: per lui, "il principio dell'unità dell'episcopato è il principio dell'unità della Chiesa universale. L'unità della Chiesa postulava l'unità dell'episcopato, e, d'altra parte, l'unità dell'episcopato salvaguardava l'unità della Chiesa"¹⁴. I Vescovi formano un

⁷ Nato ad Odessa nel 1893, è morto a Parigi nel 1966, dove aveva insegnato per molti anni Diritto ecclesiastico e Storia della Chiesa all'Istituto di Teologia Ortodossa San Sergio. Una breve biografia, seguita dalla lista delle opere, è data "in memoriam" in *Irénikon* 40 (1967) 291-300.

⁸ Le opere nelle quali espone la sua ecclesiologia eucaristica sono numerose: basti ricordare la tesi di dottorato *Ecclesia Spiritus Sancti*, difesa il 2 luglio 1950, pubblicata in francese col titolo *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975, e il saggio *La Chiesa che presiede nell'amore*, in AA.VV., *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 487-555.

⁹ Cf. *La Chiesa che presiede nell'amore...*, o.c., 491 ss.

¹⁰ Cf. *Epist.* XLIII, V, 2.

¹¹ Cf. *Epist.* IV, XXIV, 2.

¹² Cf. *ivi*, 3.

¹³ Cf. *Una Sancta...*, o. c., 449.

¹⁴ *Una Sancta...*, o. c., 449.

“corpus”, una “concors numerositas”¹⁵ che si fonda sulla natura dell’episcopato, che è di essere uno e posseduto “in solidum”: “Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur”¹⁶. Sicché il Vescovo, in quanto fa parte della “concors numerositas” dei Vescovi, a sua volta fondata sull’unicità dell’episcopato, è il segno empirico distintivo dell’unità della Chiesa universale: per la sua mediazione la Chiesa locale a lui affidata è inserita nella “Cattolica”. In altri termini, una Chiesa fa parte della Chiesa universale se il suo Vescovo è in comunione con gli altri Vescovi; ed un singolo fedele fa parte della Chiesa se è in comunione col Vescovo: “Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse...”¹⁷.

Questa tesi, sia in Oriente che in Occidente, ha conservato il suo valore fino ad oggi: tutt’ora è ritenuto vero che una Chiesa locale fa parte della Chiesa universale se il suo Vescovo è in comunione con gli altri Vescovi. L’ulteriore evoluzione, continua Afanassieff, è avvenuta nella Chiesa latina, dove, specie dopo la Riforma, si è sempre più messo in evidenza il ruolo centrale del Vescovo di Roma, giungendo ad una ecclesiologia universale “pontificale”¹⁸. Questa evoluzione ha influenzato anche l’Oriente, per cui in concreto oggi il segno distintivo di appartenenza alla Chiesa è per i cattolici la comunione col Papa, per gli Ortodossi la comunione col capo della Autocefalia. Pur avendo tanta autorità, per Afanassieff questa ecclesiologia non è però quella primitiva: e ciò perché, secondo lui, nel Nuovo Testamento non c’è l’idea di Chiesa Universale. Essa sarebbe subentrata soltanto in seguito, con Cipriano appunto, sotto l’influenza del modello dell’impero romano. L’ecclesiologia originaria sarebbe quella che egli chiama “eucaristica”, fondata sul testo paolino della 1 Cor 10,16-17, dove è affermato il legame fra il Corpo di Cristo eucaristico e il Corpo di Cristo ecclesiale: “In quanto corpo del Cristo, la Chiesa si manifesta in tutta la sua pienezza nell’assemblea eucaristica della Chiesa locale, perché il Cristo è presente nell’Eucaristia nella pienezza del suo Corpo. Ecco perché la Chiesa locale possiede tutta la pienezza della Chiesa, è, in altri termini, la Chiesa di Dio in Cristo”¹⁹.

Mentre per l’ecclesiologia universale gli attributi della Chiesa – unità, santità, cattolicità, apostolicità – appartengono all’organismo universale e le Chiese locali ne partecipano mediatamente, a condizione di far parte della Chiesa universale, per l’ecclesiologia eucaristica tutti gli attributi indicati appartengono alla Chiesa locale, che è Chiesa in pienezza, perché l’Eucaristia vi rende presente il Cristo in

¹⁵ *Epist.* LV, XXIV, 2.

¹⁶ *De Unitate* V.

¹⁷ *Epist.* LXVI, VIII, 3.

¹⁸ Cf. *La Chiesa che presiede nell’amore...*, o.c., 502 ss.

¹⁹ *Una Sancta...*, o. c., 452.

pienezza²⁰. La Chiesa, dunque, è là dove c'è l'assemblea eucaristica: questa ne è il segno distintivo. Coloro che prendono parte all'assemblea eucaristica di una Chiesa locale, appartengono a questa Chiesa. I limiti empirici della Chiesa, pertanto, sono determinati dai limiti della assemblea eucaristica. Si ha così una molteplicità di Chiese locali ognuna chiesa in pienezza: dobbiamo allora concludere che è persa l'unità della Chiesa? No: secondo l'ecclesiologia eucaristica l'unità della Chiesa è veramente tale in quanto è l'unità del Corpo di Cristo che trova espressione concreta nell'assemblea eucaristica. "In ecclesiologia 'uno più uno fa uno': ogni Chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio perché è Chiesa di Dio e non soltanto parte di essa. Può esservi pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, ma la Chiesa medesima rimane una ed unica, perché è sempre uguale a se stessa... La pluralità delle Chiese locali non distrugge l'unità della Chiesa di Dio, come la pluralità delle assemblee eucaristiche non distrugge l'unità dell'Eucaristia nel tempo e nello spazio...L'Ecclesiologia eucaristica non rifiuta dunque l'universalità della Chiesa, ma distingue l'universalità esteriore, confine della sua missione, dall'universalità interiore che sempre e in ogni circostanza resta uguale a se stessa, perché significa che la Chiesa si manifesta ovunque e sempre nella sua pienezza e nella sua unità"²¹.

Come si esprime sul piano empirico questa unità della Chiesa di Dio, sempre uguale e piena nella varietà delle sue manifestazioni? "Empiricamente... ogni Chiesa locale accetta e si appropria di ciò che avviene nelle altre, e tutte le Chiese accettano quel che avviene in ciascuna di esse. Tale accettazione, che si può indicare col termine di 'ricezione' (*receptio*), è la testimonianza della Chiesa locale nella quale abita la Chiesa di Dio su ciò che avviene in altre Chiese, nelle quali anche la Chiesa di Dio abita; è cioè la testimonianza della Chiesa su se stessa, o la testimonianza dello Spirito sullo Spirito"²². Questa "ricezione" è espressa dalla comunione dei Vescovi, che fondano la loro autorità nella presidenza dell'eucaristia²³: L'importanza della testimonianza delle Chiese e dei loro Vescovi può essere diversa: ci sono Chiese che hanno un'autorità testimoniale maggiore, che deriva loro non dal diritto, ma dal servizio e dall'amore. E fra tutte ce ne può essere una che per dono di Dio ha la priorità sulle altre: priorità e non primato, cioè ruolo di aiuto nell'amore di essa e del suo Vescovo, e non potere di governo, perché l'ecclesiologia eucaristica non può ammettere una autorità giuridica sul Corpo di Cristo che è la Chiesa²⁴.

²⁰ Cf. *ib.*

²¹ *La Chiesa che presiede nell'amore...*, o. c., 510s.

²² *Ivi*, 514. Cfr. per una valutazione cattolica della dottrina della «ricezione» Y. M. J. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 1972, 1305-1336.

²³ Cf. *Una Sancta...*, o. c., 453.

²⁴ *La Chiesa che presiede...*, o. c., 514 ss.

Da queste premesse, Afanassieff tira alcune importanti conclusioni sul piano ecumenico: in base alla sua “ecclesiologia eucaristica” tra due chiese locali vi può essere una rottura di comunione che non esclude però, come la scomunica nell’ecclesiologia universale, la permanenza dell’eucaristia, e perciò della Chiesa di Dio. In questo stato, che è quello esistente tra Chiesa Ortodossa e Chiesa Cattolica, vi è una cessazione di relazioni, non una rottura della unità della Chiesa. Ciò perché l’assemblea eucaristica è la manifestazione piena della Chiesa: in tutti gli altri atti, ci si può più o meno avvicinare ad essa. Perciò, se si conserva la stessa eucaristia, rimane l’“Una Sancta”, anche se su altri piani c’è rottura di comunione. È in base a queste considerazioni che Afanassieff formula la proposta che, con un reciproco sforzo d’amore, si rifaccia la comunione fra Oriente ed Occidente, rispettando reciprocamente le differenze dogmatiche. Si dovrà dare però il primato all’Amore: nella linea dell’Amore non sarà difficile riconoscere la priorità – non il primato – della Chiesa di Roma e quindi del suo Vescovo²⁵. E sarà l’Amore che condurrà tutti alla Verità. “E quando ciascun cristiano e tutti i cristiani avranno compreso insieme che l’Amore è al di sopra della divisione e che la divisione stessa è un peccato davanti a Dio, allora la verità dell’Amore calpestata sarà ristabilita, e grazie ad essa e alla sua forza la stessa verità del dogma sarà restaurata”²⁶.

L’ecclesiologia di Nicolai Afanassieff è per molti aspetti illuminante: il rapporto strettissimo, su cui si fonda, fra l’eucaristia e la Chiesa, è vero e centrale. È pure interessante lo sforzo di interpretare eucaristicamente tutti gli elementi della vita ecclesiale, dall’episcopato alla “ricezione” reciproca, dall’unità alla molteplicità della Chiesa. La stessa ricchezza della dottrina della “Sobornost” di Khomiakov e degli Slavofili non è persa, grazie proprio alla dottrina della “ricezione”. Ci sono, tuttavia, in questa concezione ecclesiologica delle obiettive carenze: in particolare, sembra inaccettabile teologicamente che la Chiesa, garantita da Cristo, abbia potuto assumere così universalmente una ecclesiologia falsa e per di più sotto l’influenza determinante di una realtà esterna, quale l’impero romano. Già nel Nuovo Testamento è chiara l’idea della Chiesa universale²⁷, che non è pertanto frutto di contaminazioni posteriori. In secondo luogo i caratteri della ecclesiologia universale sono esasperati da Afanassieff: se ben intesa, pure per essa la parte contiene il tutto, cioè la Chiesa locale è una, santa, cattolica e apostolica, anche se il tutto – qualitativamente o quantitativamente – è più della parte. Infine l’autentica ecclesiologia non deve escludere il po-

²⁵ *Ivi*, 472.

²⁶ *Ivi*, 474.

²⁷ Cfr. ad es. L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Roma 1968 (tr. it.), p126-127; 205-210; 299-300 ecc.

tere e lo “jus” nella Chiesa, che si fondano sulla volontà di Cristo, in forza della cui parola già gli Apostoli esercitano un’autorità di diritto. Sicché l’ecclesiologia eucaristica non deve escludere l’ecclesiologia universale, ma comporsi con essa: “La soluzione delle questioni in sospeso fra Oriente e Occidente non sta nella separazione del diritto, dell’autorità e del potere dall’amore, ma nella loro sintesi, non in una contrapposizione fra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale, ma nel loro incontro”²⁸.

È su questa linea di integrazione che si è mossa la riflessione ecclesiologica del Vaticano II, che non ha ignorato l’opera di Afanassieff, invitato come osservatore: il *I Schema de Ecclesia* rinvia esplicitamente alla sua ecclesiologia eucaristica; il *II Schema* richiama come riferimento degno di attenzione il lavoro *La Chiesa che presiede nell’amore*; e si può trovare nel capitolo III del *De Ecclesia* definitivo (*Lumen Gentium*, 26) una dottrina che riecheggia la sua²⁹. La sua influenza è però armonizzata nel quadro di una ecclesiologia più ampia ed integrale. Lo rileviamo dalle parole stesse usate a suo proposito nel richiamo del *I Schema de Ecclesia*: “Gli Orientali Ortodossi separati considerano il culto eucaristico centro di tutta la religione. Oggi, abbandonando generalmente la concezione della struttura democratica della Chiesa (‘sobornost’), i teologi ortodossi insistono moltissimo su elementi cattolici, ed anzitutto sulla dottrina intorno al culto eucaristico, come ‘koinonia’. Sulla scia poi del Prof. Afanassieff molti teologi ortodossi contrappongono l’ecclesiologia universalistica (cioè l’ecclesiologia della Chiesa unica ed universale, giuridicamente organizzata in modo gerarchico – come nella Chiesa Cattolica) all’ecclesiologia eucaristica (cioè all’ecclesiologia delle Chiese particolari, non subordinate per diritto divino secondo l’autorità – come nella Chiesa Ortodossa). Per questo motivo sembra utilissimo indicare in che modo anche la Chiesa Cattolica parta da un’ecclesiologia eucaristica che insieme è anche universalistica”.

Anche nell’Ortodossia il P. Afanassieff ha esercitato una significativa attrazione, in particolare sul teologo greco, che più di ogni altro dimostra come la riscoperta del rapporto fra l’Eucaristia e la Chiesa vada al di là delle frontiere del solo mondo ortodosso russo: Johannes D. Zizioulas³⁰. Questi, valutando anzitutto le varie

²⁸ B. Schultze, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31(1965) 51.

²⁹ *Acta Synodalia*. I, IV, 87; II, II, 252; LG 26.

³⁰ Nato in Grecia nel 1931, ha studiato a Salonicco, Atene ed Harvard. È attivamente impegnato nel movimento ecumenico: dal 1968 è stato segretario esecutivo del Segretariato di Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Quindi, consacrato sacerdote e poi vescovo, Metropolita di Pergamo, è oggi il Co-presidente da parte Ortodossa della Commissione Internazionale mista fra Chiesa Cattolico-Romana e Chiesa Ortodossa. Fra i suoi lavori ricordiamo la tesi di dottorato *Ἡ Ἐνότης τῆς*

correnti di storiografia della Chiesa, prende posizione a favore di una lettura del cristianesimo inteso non come ideologia, ma come Cristo totale: l'ecclesiologia si offre così come un capitolo organico della cristologia, in intimo rapporto con l'eucaristia, che realizza pienamente l'incorporazione a Cristo. Bisogna però guardarsi dall'identificare del tutto la Chiesa e l'Eucaristia, come fa Afanassieff: questa ecclesiologia eucaristica rischia di cadere nell'unilateralismo, mettendo in ombra i presupposti della stessa unità eucaristica, e cioè l'unità nella fede e nell'amore, oltre che il ruolo del Vescovo, la cui presenza al centro e alla testa della sinassi "esprime e custodisce l'unità cattolica"³¹. Dopo aver esaminato i rapporti fra Chiesa ed eucaristia, concludendo con l'affermazione che nella Chiesa primitiva la sinassi eucaristica si identifica senz'altro con la Chiesa³², Zizioulas analizza le relazioni fra eucaristia e Vescovo, che succede agli Apostoli nella presidenza della liturgia eucaristica, come rappresentante del Cristo. È qui che si radica la τάξις, l'"ordo", che, in questo contesto liturgico-sacramentale, è privo di ogni conflitto con lo πνεῦμα³³. "Nella divina Eucaristia la Chiesa si manifesta nel luogo e nel tempo come il corpo di Cristo, ma anche come unità canonica. L'unità nella divina Eucaristia si pone come la fonte dell'unità della Chiesa nel corpo di Cristo, ma anche dell'unità 'nel Vescovo'"³⁴.

Nello sviluppo storico, dal dato "una eucaristia – un Vescovo" in ciascuna Chiesa locale si passa, già nel II secolo, alla necessità di avere più eucaristie, presiedute da presbiteri³⁵, ferma restando l'unità nell'unico Vescovo, sottolineata ad esempio dal rito del "fermentum" (particella di pane eucaristico portato dalla celebrazione episcopale alle celebrazioni parrocchiali in segno di unità) e dalla presenza del nome del Vescovo nella liturgia³⁶. Quest'unità della Chiesa locale nel Vescovo e nell'eucaristia rende presente nel luogo la Chiesa intera, perché il Cristo totale s'incarna in essa attraverso la divina eucaristia ed ha nel Vescovo la sua immagine e il suo tipo³⁷. "La Chiesa in pienezza o cattolica è lì dove si trovano la divi-

³¹ Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας (*L'unità della Chiesa nella Santa Eucaristia e nel Vescovo secondo i primi tre secoli*), Atene 1965; *The Development of conciliar structures to the Time of the First Ecumenical Council*, in AA. VV., *Councils and the Ecumenical Movement (World Council Studies n. 5)*, Genève 1968, 34-51; *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église*, in *Istina 14* (1969), 67-88; *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques*, in AA. VV., *L'Eucharistie*, Paris 1970, 11-74. Più di recente, tra l'altro cf. *L'être ecclésial*, Genève 1981; *Communion and Otherness*, ed. by P. McPartlan, London-New York 2006.

³² Ἡ Ἐνότης..., o. c., 19: cfr. tutta l'*Introduzione*, 1-26.

³³ Cf. *ib.*, Parte I, 29-46.

³⁴ Cf. *ib.*, Parte I, 47-59.

³⁵ *Ib.*, 58-59.

³⁶ Cf. *ib.*, Parte II, 63-85.

³⁷ Cf. *ib.*, Parte III, cap. I e II, 151-188.

³⁸ Cf. *ib.*, 96-97.

na Eucaristia e il Vescovo”³⁸. Solo in un secondo momento, sotto la pressione delle eresie, – e non con San Cipriano, come afferma Afanassieff –, la nozione di cattolicità è stata legata all’ortodossia, più che all’eucaristia: nel senso eucaristico, la Chiesa è cattolica non in quanto somma di molte parti unite dalla stessa fede, ma perché la molteplicità delle chiese si risolve nell’unità per l’identità mistica di ciascuna di esse con Cristo nell’eucaristia e nel Vescovo. È il principio ecclesiologico dell’unità nell’identità³⁹: contro l’unità nel collettivo, esso concepisce la Chiesa come realtà “di sfere complete, che non possono essere addizionate, ma coincidono le une con le altre e finalmente col corpo di Cristo e la Chiesa apostolica originaria”⁴⁰.

Questa unità nell’identità è espressa storicamente nel Vescovo e nell’eucaristia, sul piano della Chiesa locale, e nel sinodo, che “fa riferimento in ultima analisi alla ‘koinonia’, cioè all’unità della Chiesa nell’Eucaristia”⁴¹, sul piano dei rapporti fra le Chiese. Il legame stabilito dall’ordinazione fra un Vescovo, e quindi la comunità eucaristica di cui è capo, e gli altri Vescovi, e quindi le altre comunità eucaristiche sparse nel mondo, è per Zizioulas “un punto fondamentale che N. Afanassieff non ha saputo cogliere né apprezzare nella sua ecclesiologia eucaristica”⁴². Zizioulas assume, dunque, l’ecclesiologia eucaristica di Afanassieff, evidenziandone però i limiti, soprattutto l’unilateralismo, che non tiene sufficientemente conto dell’ortodossia quale condizione per l’unità eucaristica, della dimensione giuridico-canonica e della distinzione fra eucaristia episcopale ed eucaristia presbiterale. Non tutti gli argomenti addotti sembrano convincenti: c’è da chiedersi, ad esempio, se sia esatto collocare il Primato in una prospettiva solo giuridica ed universalistica della collegialità⁴³: si sa che esso ha avuto storicamente un ruolo nella “communio”⁴⁴, su cui si fonda anche la sua autorità efficace sulla “communio”. Grazie all’opera di Zizioulas, tuttavia, il rapporto fra l’eucaristia e la Chiesa, vive oggi un fecondo risveglio nella riflessione teologica dei pensatori ortodossi, sotto la spinta del ritorno alle fonti, specie dei primi secoli, operatosi a partire da Khomiakov e dagli Slavofili. Anche se è vero che questo rapporto non è stato mai obliato dalla coscienza dell’Oriente cristiano, che ha sempre colto l’unità del mistero contemplato, celebrato e vis-

³⁸ *Ib.*, 99.

³⁹ *Ib.*, 140.

⁴⁰ *La Communauté eucharistique...*, o. c., 79, n. 66.

⁴¹ Ἡ Ἐνότης..., o. c., 136..

⁴² *La Communauté eucharistique...*, o. c., 77, n. 57; cf. pure *L’Eucharistie: quelques aspects bibliques...*, o. c., 48, n. 37.

⁴³ Cf. J. SYTY, *Il primato nell’ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell’ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002.

⁴⁴ Cf. L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell’antichità cristiana*, Roma 1961.

suto, è grazie a un tale risveglio che la riflessione sulla "koinonìa" radicata nell'eucaristia, ha potuto svilupparsi, in dialogo specialmente con l'ecclesiologia cattolica ispirata al Concilio Vaticano II, aprendosi ad abbracciare inseparabilmente il livello locale, quello regionale e quello universale della Chiesa. Frutto maturo di un tale cammino è il consenso espresso dal Documento di Ravenna, che deve ora essere esaminato.

Il Documento di Ravenna, pubblicato il 15 Novembre 2007, a un mese dalla conclusione dei lavori della Sessione plenaria della Commissione mista tenutisi in quella città, si inserisce a pieno nel contesto della maturazione ecclesiologica avvenuta in seno all'Ortodossia, con la riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica, e al Cattolicesimo, con gli apporti decisivi del Concilio Vaticano II e della sua ecclesiologia di comunione⁴⁵. Non di meno il testo si collega all'intero sviluppo del consenso maturato in seno alla Commissione: "Secondo il *Piano* adottato nel primo incontro di Rodi nel 1980, la Commissione Mista aveva iniziato a trattare il mistero della *koinônia* ecclesiale alla luce del mistero della Santa Trinità e dell'Eucaristia. Ciò aveva permesso di comprendere più profondamente la comunione ecclesiale, sia a livello della comunità locale radunata attorno al suo vescovo, che a livello delle relazioni tra i vescovi e tra le Chiese locali sulle quali ciascun vescovo presiede in comunione con la *Chiesa Una di Dio* che si estende attraverso l'universo (cf. Documento di Monaco, 1982). Nell'intento di chiarire la natura della comunione, la Commissione Mista aveva sottolineato la relazione esistente tra la fede, i sacramenti – con speciale riguardo ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana – e l'unità della Chiesa (cf. Documento di Bari, 1987). Successivamente, studiando il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, la Commissione aveva indicato chiaramente il ruolo della successione apostolica quale garante della *koinônia* di tutta la Chiesa, e la sua continuità con gli Apostoli, in ogni tempo ed in ogni luogo (cf. Documento di Valamo, 1988). Dal 1990 al 2000, il principale argomento discusso dalla Commissione è stato l'uniatismo (Documento di Balamand, 1993; Documento di Baltimora, 2000), argomento che la Commissione Mista considererà ulteriormente in un prossimo futuro. Essa affronta attualmente il tema sollevato nella conclusione del Documento di Valamo, e riflette sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità" (n. 2).

Il punto di partenza è dunque il consenso raggiunto fra Cattolici e Ortodossi in materia ecclesiologica, in particolare la pro-

⁴⁵ Cf. in proposito B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975. 1988².

spettiva dell'ecclesiologia eucaristica di comunione: è in questo quadro che vengono poste le domande soggiacenti al documento: "Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa *koinônia*? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella *koinônia* di tutte le Chiese, in che modo la vita delle Chiese manifesta tale struttura sacramentale?" (n. 3). A queste domande si connette anche "la questione della relazione tra l'autorità, inerente ad ogni istituzione ecclesiale, e la conciliarità, che deriva dal mistero della Chiesa come comunione" (n. 4)⁴⁶. L'idea chiave che viene sviluppata è che la "sinodalità" della Chiesa non solo non esclude l'autorità, ma la esige come sua propria condizione e garanzia: si vede qui come le riserve di Afanassieff circa il ruolo dell'episcopato e della necessaria unità dogmatica custodita dalla successione apostolica a favore di un primato assoluto dell'eucaristia siano superate. La stessa eucaristia rimanda alla fede apostolica di cui è espressione e all'autorità di chi la presiede nella successione degli Apostoli. Il Documento di Ravenna precisa anzi ulteriormente che questa struttura articolata della comunione ecclesiale è immagine fedele della Trinità divina: "La conciliarità riflette il mistero trinitario ed ha il suo fondamento ultimo in tale mistero. Le tre persone della Santa Trinità sono 'enumerate', come afferma San Basilio il Grande (*Sullo Spirito Santo*, 45), senza che la designazione come 'seconda' o 'terza' persona, implichi una diminuzione o una subordinazione. Analogamente, esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale" (n. 5).

Il Documento puntualizza poi, nell'ambito della sinodalità di tutta la Chiesa, che implica la responsabilità di ciascun battezzato in ordine alla fede proclamata, celebrata e vissuta (cf. n. 6 e 7), il ruolo del Vescovo: "Nel proclamare la fede della Chiesa e nel chiarire le norme del comportamento cristiano, i vescovi, per istituzione divina, hanno un compito specifico. 'Quali successori degli Apostoli, i vescovi sono responsabili della comunione nella fede apostolica e della fedeltà alle esigenze di una vita conforme al Vangelo' (Documento di Valamo, n. 40)" (n. 8). C'è dunque una specifica autorità dei Vescovi – "connessa alla grazia dell'ordinazione" (n. 13) e di cui viene sotto-

⁴⁶ Il Documento inserisce qui una nota – voluta in particolare dai rappresentanti della Chiesa russa – che tende a rassicurare le rispettive Chiese sulla legittimità di ritenersi la "Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, di cui parla il Credo di Nicea". La stessa nota, richiamando il punto di vista cattolico ("la stessa consapevolezza di sé implica che la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica *sussiste* nella Chiesa cattolica": *Lumen gentium*, 8), precisa che "ciò non esclude il riconoscimento che elementi della vera Chiesa siano presenti al di fuori della comunione cattolica" o – rispettivamente – della Ortodossia.

lineata la natura evangelica e la necessaria obbedienza alla Parola di Dio (nn. 14 e 15) – nel campo della fede e della prassi cristiana: “In conformità al mandato ricevuto da Cristo (cfr. Mt 28,18-20), l’esercizio dell’autorità propria agli apostoli e successivamente ai vescovi, comprende la proclamazione e l’insegnamento del Vangelo, la santificazione attraverso i sacramenti, in particolare l’Eucaristia, e la guida pastorale di coloro che credono (cf. Lc 10,16)” (n. 12). Questa autorità è esercitata dai Vescovi collegialmente attraverso i Concili (cf. n. 9, che cita il Documento di Monaco, III, 4), e in forma personale – sempre inserita nella conciliarità e al servizio di essa – ai vari livelli della comunione ecclesiale. “La dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente nei tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale: a livello locale della diocesi affidata al vescovo; a livello regionale di un insieme di Chiese locali con i loro vescovi che ‘riconoscono colui che è il primo tra loro’ (Canone degli Apostoli, 34); ed a livello universale, coloro che sono i primi (*protoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. Inoltre a questo livello, i *protoi* debbono riconoscere chi è il primo tra di loro” (n. 10). Compare qui il primo riferimento a un testo che risulterà decisivo nello sviluppo dell’intero Documento di Ravenna: il Canone 34 degli Apostoli.

Anzitutto, viene motivato il riferimento normativo ai Canoni ecclesiastici: “Nella sua divina economia, Dio vuole che la sua Chiesa abbia una struttura orientata alla salvezza. A tale essenziale struttura appartengono la fede professata ed i sacramenti celebrati nella successione apostolica. L’autorità nella comunione ecclesiale è legata a questa struttura essenziale: il suo esercizio è regolato dai canoni e dagli statuti della Chiesa. Alcune di queste regole possono essere differentemente applicate, secondo i bisogni della comunione ecclesiale, in tempi e luoghi diversi, a patto però che la struttura essenziale della Chiesa sia sempre rispettata. Pertanto, come la comunione nei sacramenti presuppone la comunione nella stessa fede (cfr. Documento di Bari, nn. 29-33), allo stesso modo, perché vi sia la piena comunione ecclesiale, deve esserci, tra le nostre Chiese, il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità” (n. 16). In questo quadro, viene richiamato come testo autorevole e normativo, riconosciuto da tutta l’“ecumene” cristiana, il Canone 34 dei cosiddetti *Canoni Apostolici*⁴⁷: “I vescovi di ciascuna nazione (*ethnos*) debbono riconoscere colui che è il primo (*protos*) tra di loro, e considerarlo il loro capo (*kephale*), e non fare nulla di importante senza il suo consenso (*gnome*); ciascun vescovo può

⁴⁷ Cf. *Canons Apostoliques* (ca. 400), in Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto canonico Orientale, *Fonti, IX, Discipline Générale Antique (IV-IX^e s.), t. I, 2, Les canons des Synodes Particuliers*, Roma 1962, 1ss. Il Canone 34 è riportato a p. 24.

soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi (*paroikia*) ed i territori che dipendono da essa. Ma il primo (*protos*) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (*homonoia*) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo (Canone Apostolico 34)” (cf. n. 24). Perché ci sia Chiesa, insomma, è necessario che si dia sempre un “primo” (*protos*), che sia considerato anche “capo” (*kephalé*), e che garantisca l’unità di pensiero nella fede (*homonoia*) a lode di Dio.

A livello locale il “*protos*” è il “Vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese” (n. 18). Il ruolo del Vescovo come “*protos* – *kephalé*” non esclude la sinodalità, anzi la presuppone e la promuove: ne è tuttavia al tempo stesso il garante: “La sinodalità, come esige la comunione ecclesiale, riguarda anche tutti i membri della comunità nell’obbedienza al Vescovo, il quale è il *protos* ed il capo (*kephale*) della Chiesa locale” (n. 20). In tal modo, “tutti i carismi ed i ministeri della Chiesa convergono nell’unità sotto il ministero del Vescovo, il quale serve la comunione della Chiesa locale” (n. 21). A livello regionale va riconosciuta analogamente una struttura di comunione ecclesiastica: fondata nella sinassi eucaristica, la comunione delle Chiese locali trova espressione nei Sinodi o Concili regionali, ed in particolare nella comunione dei loro Vescovi, manifestata già all’atto della loro ordinazione: “La comunione tra le Chiese è espressa nell’ordinazione dei vescovi. Tale ordinazione è conferita secondo l’ordine canonico da tre o più vescovi, e almeno da due (cfr. Concilio di Nicea, canone 4), i quali agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di Dio, avendo essi stessi ricevuto il loro ministero dallo Spirito Santo per il tramite dell’imposizione delle mani nella successione apostolica. Quando ciò è compiuto in conformità ai canoni, è garantita la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, così come è garantita la comunione vivente con le generazioni precedenti” (n. 22). I segni di tale comunione sono stati molteplici nella storia (cf. n. 23) e mostrano come, in certo modo, ogni Vescovo sia “responsabile dell’intera Chiesa assieme a tutti i suoi colleghi nella stessa ed unica missione apostolica” (n. 27). All’interno di una tale responsabilità condivisa, nello sviluppo storico “alcune province ecclesiastiche sono pervenute a rafforzare i loro legami di responsabilità comune. Ciò costituisce uno dei fattori che, nella storia delle nostre Chiese, hanno condotto alla costituzione dei patriarcati” (n. 28). La figura del “*protos*” a livello regionale viene dunque in qualche modo analogico a corrispondere a quella del metropolita e del patriarca.

Si profila, infine, il livello universale della comunione, al quale il Documento di Ravenna dedica la sua attenzione nella forma al tempo stesso più innovativa e più tradizionale: innovativa, perché per la prima volta si affronta articolatamente in un Documento co-

mune fra Cattolici e Ortodossi la questione del primato nella Chiesa universale; tradizionale, perché la linea interpretativa è quella dell'ecclesiologia eucaristica di comunione e dell'applicazione analogica del Canone 34 degli Apostoli. Afferma il n. 32: "Ciascuna Chiesa locale non è soltanto in comunione con le Chiese vicine, ma anche con la totalità delle Chiese locali, con quelle attualmente presenti nel mondo, quelle che esistevano sin dall'inizio, quelle che esisteranno in futuro, e con la Chiesa già nella gloria. In conformità con la volontà di Cristo, la Chiesa è una e indivisibile, è la stessa, sempre ed in ogni luogo. Cattolici ed ortodossi confessano entrambi, nel Credo di Nicea-Costantinopoli, che la Chiesa è una e cattolica. La sua catholicità abbraccia non soltanto la diversità delle comunità umane, ma anche la loro fondamentale unità". Si evidenzia così l'esigenza di esprimere e servire l'unità a livello universale, fondata nell'unica fede e nell'unica eucaristia e garantita dall'unico e solo ministero apostolico (cf. n. 33): anche qui nella storia un ruolo decisivo è stato svolto dai Concili, in particolare i Concili ecumenici. "Tali Concili erano ecumenici non soltanto per il fatto che essi radunavano insieme i Vescovi di tutte le regioni ed in particolare quelli delle cinque maggiori sedi secondo l'antico ordine (*taxis*): Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Essi erano ecumenici anche perché le loro solenni decisioni dottrinali e le loro comuni formulazioni di fede, specialmente su argomenti cruciali, erano vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, per tutti i tempi e tutti i luoghi. Tale è il motivo per il quale le decisioni dei Concili ecumenici restano normative" (n. 35). Esse sono state oggetto della "recezione" da parte della Chiesa tutta, volta a riconoscere in esse "l'unica fede apostolica delle Chiese locali, che è stata sempre la stessa e di cui i Vescovi sono i maestri (*didaskaloi*) ed i custodi" (n. 37).

È così che la comunione è stata mantenuta ed espressa soprattutto dalle relazioni fra i Vescovi: "Durante il primo millennio, la comunione universale delle Chiese, nel normale svolgersi degli eventi, fu mantenuta attraverso le relazioni fraterne tra i Vescovi. Tali relazioni dei Vescovi tra di loro, tra i Vescovi ed i loro rispettivi *protoi*, e anche tra gli stessi *protoi* nell'ordine (*taxis*) canonico testimoniato dalla Chiesa antica, ha nutrito e consolidato la comunione ecclesiale. La storia registra consultazioni, lettere ed appelli alla principali sedi, specialmente la sede di Roma, che esprimono palesemente la solidarietà creata dalla *koinonia*" (n. 40). Un "ordine" ("taxis"), dunque, era ammesso e rispettato fra tutti i Vescovi e in particolare fra i "protoi" delle sedi patriarcali: come afferma il n. 41 del Documento, Cattolici e Ortodossi "concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che 'presiede nella carità', secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il Vescovo di

Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi”. Questa importantissima affermazione – che applica in maniera analogica il Canone 34 degli Apostoli al Vescovo di Roma in rapporto alla comunione universale delle Chiese – è forse il punto più avanzato del consenso raggiunto a Ravenna. Anche per questo è seguita da una precisazione che traccia l’agenda del cammino da farsi: “Tuttavia essi (Cattolici e Ortodossi) non sono d’accordo sull’interpretazione delle testimonianze storiche di quest’epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio” n. 41).

Certamente il testo riconosce che “la conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell’assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu non di meno strettamente coinvolto nel processo decisionale di tali concili” (n. 42). Alcuni punti sono dunque ritenuti come assodati: “Il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa. Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall’Oriente e dall’Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici” (n. 43). “Nella storia dell’Oriente e dell’Occidente, almeno fino al IX secolo, e sempre nel contesto della conciliarità, era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il *protos* o *kephale*, in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti: localmente, per il Vescovo in quanto *protos* della sua diocesi rispetto ai suoi presbiteri e ai suoi fedeli; a livello regionale, per i *protos* di ciascuna metropoli rispetto ai Vescovi della sua provincia, e per il *protos* di ciascuno dei cinque patriarchati rispetto ai metropolitani di ciascuna circoscrizione; e universalmente, per il vescovo di Roma come *protos* tra i patriarchi. Tale distinzione di livelli non diminuisce né l’eguaglianza sacramentale di ogni Vescovo né la cattolicità di ciascuna Chiesa locale” (n. 44).

Ciò che resta da studiare è dunque il modo di esercizio del “ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese”. Le domande sono chiare e precise: “Quale è la funzione specifica del vescovo della ‘prima sede’ in un’ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l’autorità? In che modo l’insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? Si tratta di interrogativi cruciali per il nostro dialogo e per le nostre speranze di ristabilire la piena comunione tra di noi” (n. 45). Sulla risposta ad essi si gioca il futuro dell’unità fra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, per la quale tutti siamo chiamati a pregare e al lavorare.

*U*n itinerario di integrazione e di rispetto*

On. GIULIANO AMATO - Ministro dell'Interno

Vorrei partire proprio dalla Carta dei valori, perché odio quella pessima abitudine italiana, di cui vediamo tracce nell'informazione quotidiana, che è stracarica di commenti ed opinioni su cose che non vengono spiegate, per cui sappiamo che cosa pensa chiunque su cose che nessuno sa. È abbastanza complicato poi orientarsi. Noi – come ricordava Mons. Paglia – abbiamo ritenuto, avendo al Ministero degli Interni una responsabilità che non riguarda soltanto la gestione delle forze dell'ordine, ma, per mille ragioni, riguarda i flussi emigratori, riguarda l'accesso al paese, e riguarda purtroppo anche l'allontanamento dal paese: siamo il crocevia istituzionale nel quale s'incontrano le scelte che vengono fatte in tema di convivenza.

A parte il tema più generale della immediata percezione da parte di chiunque si trovi in una istituzione del genere, che quando arriviamo noi con la Polizia è sempre troppo tardi: in realtà, qualcosa è mancato prima, o è accaduto qualcosa di sbagliato prima. È come quando arriviamo con i Vigili del Fuoco. È abbastanza banale dirlo: se l'incendio non fosse scoppiato, sarebbe stato meglio. Anche perché quando arrivano i vigili del fuoco, così come quando arriva la polizia, qualcosa è già stato distrutto: se non una casa, un essere umano o un rapporto umano. Qualcosa comunque è stato distrutto. Il problema è allora come evitare questa distruzione.

In questo momento ci troviamo a vivere un'esperienza storica caratterizzata da tre fatti fondamentali: le nostre società sono società post- secolari, cioè società che hanno attraversato tutta la vicenda della secolarizzazione accorgendosi che essa – intesa come organizzazione della vita individuale e collettiva senza Dio – comporta delle conseguenze, e quindi (questo lo dicono i fatti) ad un certo momento è emerso un bisogno di ritrovare Dio, per ritrovare

* Testo ricavato da registrazione audio non rivisto dall'autore.

un qualche senso di vita che si andava perdendo nella quotidianità. C'è ormai una letteratura sul "ritorno di Dio" nelle società evolute del nostro tempo.

Il secondo fattore è che – per dirla un po' scherzosamente – ormai anche nelle nostre società dove di Dio se n'era tolto uno, ce ne ritroviamo due o tre. È una "abbondanza" (ripeto: lo dico scherzosamente), che porta a rischi di conflitti inter-religiosi, accentuati dal peso maggiore che sta assumendo la religione nelle società europee.

Il terzo fatto drammatico è che, in nome della religione e in nome di un Dio, si è ripreso a uccidere con forsennata convinzione.

Allora siamo alle prese con questi tre fenomeni e davanti a essi c'è il problema di come ci adattiamo gli uni agli altri, di come viviamo le nostre esperienze, di quale tessuto comune siamo in grado di costruire, perché questo "ritorno" della religione sia il ritorno alla capacità di vivere insieme agli altri, prendendosi cura anche degli altri e non alimentando conflitti.

Pongo questo tema come esponente di un Governo, perché attiene a quella dimensione chiamata governabilità: è mio interesse e mia responsabilità fare in modo che i conflitti siano prevenuti e che le varie componenti della società si armonizzino.

La Carta dei valori è nata da questo: abbiamo pensato di creare un documento che, senza inventare alcunché, recuperasse dal nostro patrimonio storico e dal nostro patrimonio costituzionale attuale quei principi e quei valori che possano essere condivisi in una prospettiva di valorizzazione della religione come fattore di responsabilità individuale e di coesione sociale. Sono stato accusato di strumentalizzare la religione dicendo questo, ma io non intendo strumentalizzarla: io ho però un problema di governo, che deve tener conto della religione e dell'incrocio tra le religioni, e dell'uso della religione per uccidere.

Su queste semplici premesse, la carta si snoda per alcuni capitoli. Noi l'abbiamo pubblicata in molte copie e non ci dispiace che venga letta e che se ne colga il senso. Si insiste sul nostro patrimonio storico. E questo riguarda anche gli italiani perché i vari capitoli della Carta sono costruiti in modo da avere un interlocutore privilegiato, e la carta – secondo le nostre ambizioni – può essere discussa in ambienti diversi, nelle comunità di immigrati, ma anche nelle comunità degli "indigeni". Noi organizziamo incontri; lo fanno le altre istituzioni; ogni tanto si organizzano dibattiti nelle parrocchie (che sono ormai tra i pochi luoghi di discussione collettiva rimasti in Italia)...

Agli italiani vanno ricordate due cose (è ciò che la parte iniziale fa): che questo è un paese che si è evoluto nell'orizzonte del cristianesimo, che l'orizzonte nel quale l'Italia è storicamente cresciuta è il cristianesimo. Il cristianesimo ha permeato la storia ita-

liana insieme con l'ebraismo, ha preparato l'apertura verso la modernità e i principi di libertà e giustizia, ma (ed è il secondo elemento che viene sottolineato in questa parte introduttiva della Carta) attenzione ad essere intolleranti verso chi non è cristiano! Questi principi di libertà e di giustizia in cui ci riconosciamo sono storicamente figli del cristianesimo. E l'ebraismo ha dato un formidabile contributo, soprattutto negli ultimi secoli – anche in ragione delle vicende disgraziate che ha vissuto –, ad avvalorare questi principi.

Allo stesso tempo, a causa della sua posizione geografica e della sua storia, l'Italia, protesa nel Mediterraneo, è stata sempre crocevia di popoli e culture diverse e la sua popolazione presenta ancora oggi segni di questa diversità. Questa è una terza "lezione" che va ricordata agli "indigeni": è la contaminazione con altri. L'identità di cui siamo tanto orgogliosi non è un'identità contrapposta alle altre, ma è un'identità di cui le altre fanno parte, che le altre hanno concorso a formare. E quindi, se è vero che negli ultimi tre secoli – per le nostre vicende storiche, politiche, istituzionali – noi (gli italiani come gli altri europei) abbiamo finito per chiuderci in comunità statuali che si sono rese impermeabili alle altre, o – peggio – che si sono scontrate per pretese di dominio, tuttavia oggi il mondo si è riaperto. È nata la Comunità europea che si è venuta allargando a sua volta; gli stessi confini tra i paesi extracomunitari e i paesi comunitari sono diventati labili. Oggi c'è una nuova mobilità. Ma è il mondo com'era, forse migliore di come lo Stato nazionale lo aveva determinato per tre secoli. È il mondo com'era, il mondo dove le classi dirigenti, si formavano e vivevano in modo nomade (quindi forse il nomadismo è segno forse di una civiltà superiore, non necessariamente qualcosa di negativo): l'Europa in tempi molto lontani aveva due classi dirigenti, i monaci e i professori (che ha volte coincidevano), che viaggiando di città in città, nei loro spostamenti fecero il tessuto europeo. Stiamo tornando a quella situazione. Allora dobbiamo prepararci ad accettare gli altri, anche perché li abbiamo già dentro.

Quindi – dicevo – una storia che è in un orizzonte cristiano, che trova i suoi principi in questa interazione cristiano-giudaica e che è tuttavia partecipe anche delle altre diversità che storicamente hanno alimentato la nostra stessa identità. E quali sono i principi che emergono se consideriamo questa storia? Prima di tutto la persona. I principi costituzionali sono incentrati su questo. Non è solo il caso della costituzione italiana, ovviamente. Ma noi abbiamo questa priorità per ragioni storiche. La Germania post-bellica ha costruito la sua attorno alla nozione della dignità umana, ma sono due facce della stessa medaglia. Allora chiunque si trovi sul territorio italiano viene riconosciuto come persona: fin dal primo momento in cui si trova sul territorio italiano, senza distinzioni di sesso, di etnia, di religione, di condizione sociale. E ogni persona, in quanto

tale, deve rispettare i diritti degli altri, i doveri di solidarietà, richiesti dalla legge.

Nella Carta dei valori c'è poi una parte dedicata ai diritti sociali, al lavoro, alla salute: questo riguarda chiaramente le comunità immigrate. C'è nella Carta l'obiettivo di coinvolgere progressivamente gli stranieri nei nostri valori: ecco allora i due capitoli cruciali, che riguardano la famiglia e la libertà religiosa, dove noi non possiamo non dire a chi entra nella nostra società che il matrimonio è fondato sull'uguaglianza di diritti e di responsabilità tra marito e moglie, ed è, per questo, a struttura monogamica. E che è proibita ogni forma di coercizione e di violenza dentro e fuori la famiglia. Si vuole tutelare così la dignità delle donne in tutte le sue manifestazioni e in ogni momento della vita associativa.

Qui ci sono alcuni passaggi che ci conducono a uno dei punti più delicati: qual è il terreno comune delle religioni monoteiste? Qual è il senso delle parole a cui obbediamo e che possiamo ritenere parola di Dio? Qui c'è un problema che deriva oggettivamente dal fatto che cristianesimo e islam nel corso della storia sono andati "a corrente alternata": tra il 1000 e il 1200 scritti celebri sul tema del rapporto tra fede e ragione venivano dall'area culturale musulmana, mille anni dopo vengono dal Pontefice della Chiesa cattolica, e meno dall'altra parte. Ciascuno ha attraversato le sue vicende, ciascuno ha fatto le sue scelte. Preso atto della storia, noi oggi siamo a un punto in cui il cristianesimo nelle sue varie manifestazioni ha molto distinto tra i *credenda* che risalgono alla parola di Dio e quelle prescrizioni di vita, che non si ritiene sia stato Dio a dettare. Per converso, l'islam è tuttora caratterizzato da una attenzione e obbedienza alle regole più minute, che vengono fatte risalire a Dio stesso.

A me è capitato di parlarne in diverse occasioni, anche con esponenti musulmani: qui c'è un punto sul quale oggi il cristianesimo scommette la sua capacità di conquistare le coscienze, ed è quel meraviglioso passaggio espresso con queste parole da Papa Giovanni Paolo II: "Per renderti libero, Dio si rese impotente". Questo evidentemente non intendeva teorizzare l'impotenza di Dio, che è abbastanza un ossimoro, ma significa che tu devi comprendere cosa è giusto e cosa ingiusto nella tua vita quotidiana; non è Dio che ti insegue. Dio ti rende fundamentalmente responsabile; la tua stessa dignità non sarebbe più tale se la tua giornata e le tue scelte fossero tutte esecuzioni di prescrizioni. Nell'ambito di alcune grandi coordinate che sono quelle che Dio dà per poter discernere il giusto e l'ingiusto, non ce la possiamo cavare dicendo: "Parola di Dio" ogni momento. Alla fine diventa nominare il nome di Dio invano.

Dobbiamo dire che non è così nel mondo musulmano. E allora s'infilano dentro personaggi che, per gli scopi più ignobili, ripetono sempre: "Parola di Dio". Ecco quell'uso strumentale della religione, che in questo tempo della storia sembra avvenire particolar-

mente in campo islamico. E quindi abbiamo il problema di metterci d'accordo sulla parola di quell'unico Dio, che è il Dio delle religioni monoteiste. Questo si verifica in qualche misura anche nel mondo ortodosso o nel mondo ebraico: tanti usi sono culturali, cioè l'osservanza esprime un certo costume di vita (che va anche capito), però c'è anche bisogno di una capacità di distinguere e di comprendere la natura delle regole a cui ci sottoponiamo. Io posso scegliere di seguire un'etica di vita anche senza pensare che c'è sempre Dio che mi dice in ogni situazione che cosa devo fare. Mi pare che oggi nel mondo islamico si viva questo sforzo largamente imperniato su una rilettura dei testi. L'attenzione alla rilettura dei testi è molto più diffusa e articolata di quanto non lo sia nel nostro mondo prevalentemente cristiano che ha già delimitato la sfera di influenza dei testi.

Questa operazione di rilettura dei testi che vede impegnati filosofi, teologi e intellettuali del mondo islamico è uno dei fenomeni con i quali noi dovremmo dialogare di più: so che per la nostra sensibilità a volte più sembrare eccessivo, ridondante, demodé, dover seguire queste evoluzioni esegetiche, ma la storia ha i suoi passaggi e quindi il recupero del *jihad* come sforzo morale e non come guerra santa è un qualcosa che deve trovarci partecipi, deve trovarci disponibili a credere – questo è il punto chiave –, deve trovarci disposti ad accreditare gli sforzi di quel mondo. Non possiamo accoglierli con una sorta di scetticismo universalizzato, seguendo certi nostri predicatori, i quali ritengono che tutto ciò non abbia senso, che non porti da nessuna parte e che l'intero mondo islamico sia un mondo nemico.

Questo atteggiamento è ignaro della storia, ed è ignaro delle potenzialità del messaggio religioso, perché alcuni secoli fa qualcuno avrebbe potuto dire cose simili del cristianesimo, ma è dal cristianesimo che sono venuti i diritti della persona. Allora oggi dobbiamo saper contare sul fatto che la pace è una parola fondamentale: è la prima parola del Corano e il Dio del Corano, più ancora di altri, somiglia al Dio misericordioso del cristianesimo.

Il primo punto è questo: la nostra carta dei valori ha senso in quanto cerca di rendere credibile questo e di far emergere dalle religioni un messaggio comune di comprensione reciproca, perché lo consideriamo insito in esse. Nel capitolo dedicato alla libertà religiosa questo è sottolineato: tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge (questo è un passaggio della Costituzione della Repubblica, non il frutto di nostre opinioni). Poi, più avanti, si dice: "Lo stato laico riconosce il contributo positivo che le religioni recano alla collettività e intende valorizzare il patrimonio morale e spirituale di ciascuna di esse. L'Italia favorisce il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità umana e contribuire al superamento di pregiudizi e intolleranza".

Naturalmente ci sono i problemi “a valle” di questo, perché la libertà religiosa comprende il diritto di avere o di non avere una fede religiosa, di essere praticante o non praticante, di cambiare religione. E questo per il Dio, che si rese impotente per renderti libero, è accettabile, ma per il Dio, che divide il mondo fra la terra della sua testimonianza e la terra degli infedeli, questo è più difficile. E dunque, per quel che riguarda la nozione di “infedele” come “nemico” ha un senso che noi rispettosamente assecondiamo e accreditiamo il lavoro di quei filosofi e teologi che stanno cercando di dire che questa non è la parola di Dio, ma un’interpretazione.

Io vi dirò, da ministro dell’interno, che è complesso gestire il rapporto con il mondo islamico, in cui sembra valere la regola: *tot capita, tot sententiae*. Per ragioni di governo, e per convinzione, ho sempre pensato che il metodo delle intese sia il migliore tra quanti gli Stati hanno inventato per regolare i rapporti tra Stato e confessioni religiose: da questo punto di vista, avere come interlocutore come la Chiesa cattolica, gerarchica, organizzata, aiuta la chiarezza del rapporto, permette di stabilire un’intesa che va a beneficio della libertà religiosa, che va a beneficio di quelle forme della libertà religiosa, che – in assenza d’intese – sono molto più complicate, e molto più limitate. Mi sarebbe altrettanto gradito poterlo fare con gli islamici ed è noto che stiamo facendo dei tentativi in questo senso. Abbiamo provato a prospettare forme confederative limitate a quei punti sui quali ha senso costruire una prima intesa con lo Stato. La regola *tot capita, tot sententiae* lo rende difficile. Tuttavia, in questa fase della storia, questa pluralità di soggetti e di posizioni alimenta quel fermento intellettuale interpretativo, che favorirà un’intesa vera.

Naturalmente l’intesa deve essere fatta all’insegna della tolleranza e della comprensione reciproca. Perciò abbiamo inserito il seguente passaggio: “Movendo dalla propria tradizione religiosa e culturale, l’Italia rispetta i simboli e i segni di tutte le religioni. Nessuno può ritenersi offeso dai segni e dai simboli di religioni diverse dalla sua”. Il che significa, per chi arriva oggi in Italia, che ci aspettiamo che vengano rispettati tutti i segni delle religioni diverse dalla sua.

Il punto fondamentale è che attraverso questo dialogo, la costruzione di un modo di intendersi, si arrivi a condividere il tessuto complessivo di questi valori. Qui, francamente, le difficoltà maggiori emergono oggi proprio su questo tema della libertà religiosa, e sul fatto che spesso i musulmani, per ragioni storiche, trovano difficile accettare la distinzione – per esprimersi in termini semplici – tra ciò che è di Dio e ciò che è di Cesare.

Che questa intesa venga trovata con reciproca soddisfazione è uno dei punti chiave per fronteggiare il terrorismo di matrice fondamentalista, che è divenuto l’acqua velenosa di cui dobbiamo es-

siccare la sorgente affinché nessun giovane di tradizione e di fede islamica, che cresce oggi, trovi una sua identità nell'antagonismo e nella contrapposizione alla nostra identità, nel messaggio jihadista. Gli Osama muoiono, o spariscono, ma il messaggio antagonista nei confronti dell'Occidente, che costruisce un'identità contrapposta, è un messaggio della cui presa sui musulmani noi siamo in realtà corresponsabili, e possiamo contribuire a eliminare le radici della contrapposizione. Dobbiamo portare il confronto su un terreno, che certo oggi, per ragioni storiche – non possiamo negarlo –, è più nostro che di altri, ma che può e deve essere considerato di tutti.

A

ppendici

L

Lettera aperta e appello delle guide religiose musulmane

In Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso

In occasione dell'*Eid al-Fitr al-Mubarak* 1428 A.H. / 13 Ottobre 2007 C.E., e in occasione del Primo Anniversario della Lettera Aperta di 38 Sapienti Musulmani a S.S. Papa Benedetto XVI,

Lettera Aperta e Appello delle Guide Religiose Musulmane a:

Sua Santità Papa Benedetto XVI,
Sua Somma Santità Bartolomeo I, Patriarca di Costantinopoli,
Nuova Roma
Sua Beatitudine Teodoro II, Pope e Patriarca di Alessandria e di
tutta l'Africa,
Sua Beatitudine Ignazio IV, Patriarca d'Antiochia e di tutto
l'Oriente,
Sua Beatitudine Teofilo III, Patriarca della Città Santa di
Gerusalemme,
Sua Beatitudine Alessio II, Patriarca di Mosca e di tutta la
Russia,
Sua Beatitudine Paolo, Patriarca di Belgrado e della Serbia,
Sua Beatitudine Daniele, Patriarca di Romania,
Sua Beatitudine Massimo, Patriarca della Bulgaria,
Sua Beatitudine Ilia II, Arcivescovo di Mtskheta-Tbilisi,
Catholicos-Patriarca di tutta la Georgia,
Sua Beatitudine Crisostomo, Arcivescovo di Cipro,
Sua Beatitudine Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la
Grecia,
Sua Beatitudine Sawa, Metropolita di Varsavia e di tutta la Polonia,
Sua Beatitudine Anastasio, Arcivescovo di Tirana, Duerres e di
tutta l'Albania,
Sua Beatitudine Cristoforo, Metropolita delle Repubbliche Ceca e
Slovacca,
Sua Santità Pope Shenouda III, Pope d'Alessandria et Patriarca
di tutta l'Africa sul Trono Apostolico di S. Marco,

Sua Beatitudine Karekin II, Patriarca Supremo e Catholicos di tutta l'Armenia,
Sua Beatitudine Ignatius Zakka I, Patriarca d'Antiochia e di tutto l'Oriente, Capo Supremo della Chiesa Universale Ortodossa Siriana,
Sua Santità Mar Thoma Didymos I, Catholicos d'Oriente sul Trono Apostolico di S. Tommaso e Metropolita di Malankara,
Sua Santità Abune Paulos, Quinto Patriarca e Catholicos d'Etiopia, Echege della Sede di San Tekle Haymanot, Arcivescovo di Axium,
Sua Beatitudine Mar Dinkha IV, Patriarca della Santa Chiesa Cattolica Apostolica Orientale di Assiria,
Reverendissimo Rowan Williams, Arcivescovo di Canterbury,
Rev. Mark S. Hanson, Vescovo Presidente della Chiesa Evangelica Luterana in America, e Presidente della Federazione Mondiale dei Luterani,
Rev. George H. Freeman, Segretario Generale del Consiglio Mondiale dei Metodisti,
Rev. David Coffey, Presidente dell'Alleanza Mondiale dei Battisti,
Rev. Setri Nyomi, Segretario Generale dell'Alleanza Mondiale delle Chiese Riformate,
Rev. Dr. Samuel Kobia, Segretario Generale del Consiglio Mondiale delle Chiese,
E le Guide delle Chiese Cristiane in tutto il mondo....

Nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso,

E la pace e le benedizioni siano sul Profeta Muhammad

UNA PAROLA COMUNE TRA NOI E VOI*

*Nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso,
Chiama gli uomini alla Via del Signore con la saggezza e i buoni
ammonimenti e discuti
con loro nel modo migliore, perché il tuo Signore meglio di
chiunque conosce chi si
allontana dalla Sua via, meglio di chiunque conosce chi è ben
guidato.*

(Il Sacro Corano, *Al-Nahl*, Sura dell'ape 16:125)

(I) L'AMORE DI DIO

L'AMORE DI DIO NELL'ISLAM

Le testimonianze di fede

Il credo centrale dell'Islam consiste in due testimonianze di fede o *Shahadah*¹, che affermano: *non c'è dio se non Iddio, Muhammad è il Messaggero di Dio*. Queste due testimonianze sono il *sine qua non* dell'Islam. Colui o colei che le testimonia è un musulmano; colui o colei che le nega non è un musulmano. Inoltre il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse: *La migliore invocazione è: 'non c'è dio se non Iddio'...²*.

La cosa migliore, che tutti i Profeti hanno detto

Approfondendo la *migliore invocazione*, il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse anche: *La cosa migliore che ho detto – io stesso, e i Profeti che mi precedettero – è 'non c'è dio se non Iddio, l'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose'³*. Le frasi che seguono la Prima Testimonianza di fede si trovano nel Sacro Corano e ognuna descri-

* Traduzione ufficiale ed autorizzata in lingua italiana a cura della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana.

¹ In arabo: *La illaha illa Allah Muhammad rasul Allah*. Le due *Shahadah* effettivamente si trovano entrambe (quantunque separate) come frasi nel Sacro Corano (rispettivamente in *Muhammad* Sura di Muhammad 47:19, e in *Al-Fath* Sura della Vittoria 48:29).

² *Sunan Al-Tirmidhi, Kitab Al-Da'awat*, 462/5, no. 3383; *Sunan Ibn Majah*, 1249/2.

³ *Sunan Al-Tirmidhi, Kitab Al-Da'awat, Bab al-Du'a fi Yawm 'Arafah*, Hadith no. 3934. È importante notare che le frasi seguenti, *l'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode e Egli è Potente su tutte le cose*, provengono tutte dal Sacro Corano, esatta-

ve un aspetto dell'amore per Dio e della devozione a Lui.

La parola: *l'Unico*, ricorda ai musulmani che i loro cuori⁴ devono essere consacrati all'Unico Dio, poiché Dio dice nel sacro Corano: *Dio non ha posto nel corpo di nessun uomo due cuori* (Al-Ahzab, Sura delle fazioni alleate 33:4). Dio è Assoluto e quindi la devozione a Lui deve essere totalmente sincera.

Le parole: *senza associati*, ricordano ai musulmani che devono amare unicamente Dio, senza eguali nelle loro anime, poiché Dio dice nel Sacro Corano: *Ma vi sono uomini che danno a Dio degli eguali, che essi amano come Dio; però quelli che credono più forte di loro amano Dio* (Al-Baqarah, Sura della vacca 2:165). Infatti, *I loro corpi e i loro cuori si addolciscono all'invocazione di Dio* (Al-Zumar, Sura delle schiere 39:23).

Le parole: *Suo è il Regno*, ricordano ai musulmani che le loro menti e le loro conoscenze devono essere completamente votate a Dio, *il Regno* corrisponde precisamente a tutto ciò che c'è nella crea-

mente in queste forme, quantunque in passaggi differenti. *Lui l'Unico* – riferito a Dio (s.T.) – si trova nel Sacro Corano almeno sei volte (7:70; 14:40; 39:45; 40:12; 40:84 e 60:4). *Lui senza associati*, si trova in questa forma nel Sacro Corano almeno una volta (Al-An'am, Sura delle greggi 6:173). *Suo è il Regno, Sua è la lode e Egli ha potere su tutte le cose*, si trova esattamente in questa forma nel Sacro Corano almeno una volta (Al-Taghabun, Sura del reciproco inganno 64:1), e parti di essa si trovano numerose altre volte (per esempio le parole, *Egli è Potente su tutte le cose*, si trovano almeno cinque volte: 5:120; 11:4; 30:50; 42:9 e 57:2).

⁴ Il Cuore

Nell'Islam il cuore (spirituale, non fisico) è l'organo della percezione spirituale e della conoscenza metafisica. In una delle più grandi visioni del Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) Dio dice nel Sacro Corano: *Il cuore intimo non smenti (nella visione) ciò che vede.* (al-Najm, Sura della stella 53:11). Effettivamente, in altre parti del Sacro Corano, Dio dice: *Infatti non già gli occhi loro sono ciechi, ma ciechi sono i loro cuori, che hanno nel petto.* (Al-Hajj, Sura del pellegrinaggio 22:46; vedere tutto il versetto e anche: 2:9-10; 2:74; 8:24; 26:88-89; 48:4; 83:14 et al.. Ci sono in effetti nel sacro Corano oltre un centinaio di menzioni del cuore e di suoi sinonimi).

Ci sono differenti interpretazioni tra i musulmani riguardo la Visione diretta di Dio (in contrapposizione alle realtà spirituali in quanto tali), sia in questa vita che nell'altra – Dio dice nel sacro Corano (del Giorno del Giudizio):

In quel giorno vi saranno volti splendenti, / Con lo sguardo immerso nel loro Signore; (Al-Qiyamah, Sura della resurrezione 75:22-23)

Dio dice ancora nel Sacro Corano:

Ecco chi è Dio, il vostro Signore. Non c'è altro dio che Lui, il Creatore di tutte le cose, adorate dunque Lui che si prende cura di tutte le cose. / Non lo afferrano gli sguardi ma Egli tutti gli sguardi afferra. Egli è il Sottile, Colui che tutto conosce. / Prove vi sono giunte dal vostro Signore, così chi ha la visione l'ha per il suo bene, chi è cieco lo è a suo danno. E io non sono il vostro custode. (Al-An'am, Sura delle greggi 6:102- 104)

Nondimeno, è evidente che la concezione islamica del cuore (spirituale) non è molto differente dalla concezione cristiana del cuore (spirituale), come vediamo nelle parole di Gesù (su di lui la Pace) nel Nuovo Testamento: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio.* (Matteo 5:8); e le parole di Paolo: *Noi ora vediamo, come per mezzo di uno specchio, in immagine; allora vedremo faccia a faccia; ora conosco solo in modo imperfetto, ma allora io conoscerò perfettamente nello stesso modo con cui sono conosciuto.* (1 Corinti 13:12)

zione o nell'esistenza e a tutto ciò che la mente può conoscere. E tutto è nelle Mani di Dio, poiché Dio dice nel Sacro Corano: *Sia Benedetto Colui nelle Cui Mani è il Regno, ed Egli è capace di compiere ogni cosa (Al-Mulk, Sura del Regno 67:1).*

Le parole: *Sua è la lode* ricordano ai musulmani che devono essere grati a Dio e confidare in Lui con tutti i loro sentimenti ed emozioni. Dio dice nel Sacro Corano:

E se tu domandi loro: Chi ha creato i cieli e la terra, chi ha costretto il sole e la luna (nelle loro orbite)? Ti risponderanno: Dio. Come mai allora essi si volgono altrove? / Dio provvede ampiamente di mezzi chi Egli vuole fra i Suoi servi e li misura a chi Egli vuole. In verità Dio è di tutte le cose sapiente. / E certo se tu domandi loro: Chi ha fatto scendere acqua dal cielo vivificando la terra morta? Essi risponderanno: Dio. Di: Sia lode a Dio! Ma i più di essi nulla comprendono. (Al-'Ankabut, Sura del ragno 29:61-63)⁵

Per tutti questi doni e altri, gli esseri umani devono sempre essere sinceramente grati:

È Dio che ha creato i cieli e la terra, e fa scendere l'acqua dal cielo, e con essa produce frutti e cibo per voi, e ha messo al vostro servizio le navi che corrono sul mare al Suo comando, e ha messo al vostro servizio i fiumi, / E vi ha soggiogato il sole e la luna costanti nel loro corso e vi ha soggiogato la notte e il giorno. / E vi ha dato tutto di quel che gli avete chiesto, che se voleste contare le grazie di Dio non riuscireste a numerarle. Ma l'uomo è in verità un peccatore, un ingrato. (Ibrahim, Sura di Ibrahim 14:32-34)⁶

Infatti, la *Fatihah* – che è la sura più importante del Sacro Corano⁷ – inizia con la lode a Dio:

*Nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso /
Sia lode a Dio, il Signore dei mondi /
il Clemente, il Misericordioso /
Re del Giorno del Giudizio /
Te noi adoriamo, Te noi invociamo in soccorso /
Guidaci sulla retta via /
La via di coloro sui quali è la Tua Grazia, non di coloro sui quali ricade la Tua collera, né di coloro che errano. (Al-Fatihah, Sura apren-
te 1:1-7)*

La *Fatihah*, recitata almeno diciassette volte al giorno dai musulmani nelle preghiere canoniche, ci ricorda della lode e della gratitudine dovute a Dio per i Suoi Attributi di Infinita Bontà e Mi-

⁵ Vedi anche: *Luqman* Sura di Luqman, 31:25.

⁶ Vedi anche: *Al-Nahl* Sura dei poeti, 16:3-18.

⁷ *Sahih Bukhari, Kitab Tafsir Al-Qur'an, Bab ma Ja'a fi Fatihat Al-Kitab (Hadith no.1);* anche: *Sahih Bukhari, Kitab Fada'il Al-Qur'an, Bab Fadl Fatihat Al-Kitab, (Hadith n. 9), no. 5006.*

sericordia, non semplicemente per la sua Clemenza e Misericordia verso di noi in questa vita ma in definitiva, nel Giorno del Giudizio⁸ quando esse contano molto di più e quando speriamo siano perdonati i nostri peccati. Essa finisce con richieste di grazia e di guida, così che noi possiamo realizzare – tramite ciò che inizia con la lode e la gratitudine – la salvezza e l'amore, perché Dio dice nel Sacro Corano: *E allora a coloro che credono e operano il bene, l'Infinitamente Buono concederà loro l'amore (Maryam, Sura di Maria 19:96).*

Le parole: *Egli ha potere su tutte le cose*, ricorda ai musulmani che essi devono essere consapevoli dell'Onnipotenza di Dio e temere Dio⁹. Dio dice nel Sacro Corano:

... E temete Dio, e sappiate che Dio è con chi Lo teme. / E date i vostri beni per la causa di Dio, e non gettatevi in perdizioni con le stesse vostre mani, ma fate del bene. In verità Dio ama i virtuosi. / (Al-Baqarah, Sura della vacca 2:194-5)...

E temete Dio, e sappiate che Dio è severo nella punizione. (Al-Baqarah, Sura della vacca 2:196)

Tramite il timore di Dio, le azioni e le forze dei musulmani devono essere completamente votate a Dio. Dio dice nel Sacro Corano:

...E sappiate che Dio è con quelli che lo temono. (Al-Tawbah, Sura della conversione 9:36)

O voi che credete! Che avete che quando vi si dice: lanciatevi in battaglia sulla via di Dio, rimanete attaccati alla terra. Preferite forse la vita di questo mondo piuttosto che quella dell'altro mondo? Il godimento della vita di questo mondo è poca cosa in confronto all'altro mondo. / Se non vi lancerete in battaglia, Egli vi castigherà di un castigo crudele, e sceglierà al vostro posto un altro popolo. E voi non gli farete alcun danno. E Dio è capace di ogni cosa. (Al-Tawbah, Sura della conversione 9:38-39)

* * *

⁸ Il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse:

Dio ha diviso la misericordia in cento parti. Egli ne ha fatto discendere una tra i jinn e gli esseri umani e le bestie e gli animali perché condividano reciprocamente i loro sentimenti; e per questo essi hanno misericordia l'un l'altro; e tramite essa gli animali selvatici provano affetto per i loro cuccioli. E Dio ha conservato novantanove misericordie con le quali avrà misericordia per i suoi servi il Giorno del Giudizio. (Sahih Muslm, Kitab Al-Tawbah; 2109/4; no. 2752; vedi anche Sahih Bukhari, Kitab Al-Riqaq, n. 6469).

⁹ Il timore di Dio è il principio della saggezza

Si riporta che il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse: *La parte principale della saggezza è il timore di Dio—sia Egli esaltato (Musnad al-Shahab, 100/1; Al-Dulaymi, Musnad Al-Firdaws, 270/2; Al-Tirmidhi, Nawadir Al-Usul; 84/3; Al-Bayhaqi, Al-Dala'il e Al-Bayhaqi, Al-Shu'ab; Ibn Lal, Al-Makarim; Al-Ash'ari, Al-Amthal, et al.)* Questo è chiaramente simile alle parole del Profeta Salomone (su di lui la Pace) nella Bibbia: *Il timore del Signore è l'inizio della Saggezza (Proverbi 9:10); and: Il timore del Signore è l'inizio della conoscenza. (Proverbi 1:7)*

Le parole: *Suo è il regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose*, nel loro insieme, ricordano ai musulmani che come ogni cosa nella creazione glorifica Dio, ogni cosa nelle loro anime deve essere devota a Dio:

Tutto quanto è nei cieli e tutto quanto è sulla terra glorifica Dio; Suo è il Regno e Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose (Al-Taghabun, Sura del reciproco inganno 64:1).

Infatti, tutto ciò che è nelle anime delle persone è conosciuto da Dio e nei Suoi confronti ne sono responsabili:

Egli conosce ciò che è nei cieli e ciò che è sulla terra e quello che celate e quello che palesate. E Dio conosce ciò che è nei petti degli uomini. (Al-Taghabun, Sura del reciproco inganno 64:4).

Come possiamo vedere da tutti i versetti riportati sopra, le anime sono rappresentate nel Sacro Corano come dotate di tre principali facoltà: la mente o l'intelligenza, che è destinata per comprendere la verità; il volere che è destinato al libero arbitrio; e il sentimento che è fatto per amare il buono e il bello¹⁰. In altri termini, potremmo dire che l'anima dell'uomo conosce, tramite la *comprensione*, la verità, tramite la *volontà*, il bene e, tramite le emozioni virtuose e il *sentimento*, l'amore per Dio. Proseguendo nella stessa sura del Sacro Corano (che è quella riportata sopra), Dio ordina alle persone di temerLo il più possibile e ascoltare (e così comprendere il vero); di obbedire (e così di volere il bene) e di dare (e così di eser-

¹⁰ L'Intelligenza, la Volontà e il Sentimento nel Sacro Corano

Così Dio nel Sacro Corano dice agli esseri umani di credere in Lui e di invocarLo (tramite l'uso dell'intelligenza) con timore (che motiva la volontà) e con la speranza (e quindi con il sentimento):

Poiché credono nei nostri segni coloro soli che, quando questi vengono loro recitati, cadono prostrati, che esaltano le lodi del loro Signore, e si liberano di ogni orgoglio /che lasciano i loro giacigli per invocare il loro Signore in timore e speranza, ed elargiscono di quello che Noi abbiamo loro donato. / Nessuna anima conosce quale grande gioia è in serbo nascosta per loro in premio per le loro buone azioni. (Al-Sajdah, Sura della Prosternazione 32:15-17)

Invocate il vostro Signore in umiltà e in segreto. Egli non ama i trasgressori. / E non portate la corruzione sulla terra dopo che fu da Dio creata giusta e invocateLo in timore e speranza. Ché la misericordia di Dio è vicina ai virtuosi. (Al-A'raf, Sura del Limbo 7:55-56)

Ugualmente, lo stesso Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) è descritto in termini che manifestano la conoscenza (e quindi l'intelligenza), che incoraggia la speranza (e quindi il sentimento) e che ispira il timore (e quindi motiva la volontà):

O Profeta! Noi ti abbiamo inviato come testimone e nunzio e ammonitore (Al-Ahzab, Sura delle fazioni alleate 33:45)

In verità noi ti abbiamo inviato (O Muhammad) come testimone e nunzio e ammonitore (Al-Fath, Sura della vittoria 48:8)

citare l'amore e la virtù), che, Egli dice, è la cosa migliore per le nostre anime. Ingaggiando ogni elemento che costituisce le nostre anime – le facoltà di conoscenza, volontà e amore – possiamo arrivare a essere purificati e raggiungere l'ultimo successo:

Così temete Dio quanto potete e ascoltate e obbedite e donate; questo è la cosa migliore per le vostre anime. E quelli che si guarderanno dall'avarizia delle loro anime, saranno quelli che avranno successo. (Al-Taghabun, Sura del reciproco inganno 64:16)

* * *

Ricapitolando quindi, quando l'intera frase *L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli ha potere su tutte le cose*, è aggiunta alla testimonianza di fede – *Non c'è dio se non Iddio* – ricorda ai musulmani che i loro cuori, le loro anime individuali e tutte le facoltà e capacità delle loro anime (o semplicemente anime e corpi *indivisi*) devono essere completamente attaccati a Dio. Così dice Dio al Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) nel Sacro Corano:

Di: in verità la mia adorazione, il mio sacrificio, la mia vita e la mia morte appartengono a Dio, Signore dei Mondi. / Che non ha associati. Questo è l'ordine che ho ricevuto ed io sono il primo tra coloro che si sottomettono./ Di: dovrei cercare altri che Dio per Signore, quando Lui è il Signore di tutte le cose? Ogni anima non si guadagna il male che per se stessa, e nessuno già carico di un peso porterà i pesi degli altri (Al- An'am, Sura delle greggi 6:162-164)

Questi versetti riassumono la totale e completa devozione a Dio del Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina). Così nel Sacro Corano Dio ordina ai musulmani che veramente amano Dio di seguire questo esempio¹¹, al fine di essere amati¹² da Dio:

Di, (O Muhammad, al genere umano): Se amate Dio seguite me; Dio

¹¹ **Un eccellente esempio**

L'amore e la totale devozione del Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) a Dio è per i musulmani il modello che essi cercano di imitare. Dio dice nel Sacro Corano:

In verità nel messaggero di Dio voi avete un eccellente esempio per colui che spera in Dio e nell'Ultimo Giorno; e invoca molto Dio. (Al-Ahzab, Sura delle fazioni alleate 33:21)

La totalità di questo amore esclude la mondanità e l'egoismo ed è in sé stesso bello e caro ai musulmani. Dio dice nel Sacro Corano:

E sappiate che il messaggero di Dio è tra di voi. Se egli dovesse darvi retta in molte questioni voi sicuramente cadreste in disgrazia; ma Dio vi ha fatto amare la fede e l'ha resa bella nei vostri cuori, e vi ha reso odioso il rifiuto ribelle, l'empietà e la disobbedienza. Così sono coloro che sono ben guidati. (Al-Hujurat, Sura delle stanze intime 49:7)

¹² Questo 'amore particolare' si aggiunge alla misericordia universale di Dio che comprende tutte le cose (Al-A'raf, Sura del limbo 7:156); ma Dio sa meglio.

vi amerà e perdonerà i vostri peccati perché Dio è Perdonatore e Misericordioso (Aal 'Imran, Sura della famiglia di 'Imran 3:31).

L'amore di Dio nell'Islam fa quindi parte della devozione completa e totale a Dio; non è un mero sentimento, un'emozione parziale. Come visto sopra, Dio comanda nel Sacro Corano: *Di: in verità la mia adorazione, il mio sacrificio, la mia vita e la mia morte appartengono a Dio, Signore dei Mondi. / Che non ha associati.* Il richiamo ad essere completamente devoti a Dio anima e corpo, lungi dall'essere un richiamo ad una mera emozione o stato d'animo, è infatti un'ingiunzione che richiede un totale, costante e attivo amore di Dio. Si tratta di un amore a cui il cuore spirituale più intimo e l'intera anima – con la sua intelligenza, volontà e sentimento – partecipano attraverso la devozione.

* * *

Nessuno ha portato niente di meglio

Abbiamo visto come la frase benedetta: *Non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose* – che è la cosa migliore, che tutti i Profeti hanno detto – rende esplicito ciò che era implicito nella *migliore invocazione (Non c'è Dio se non Iddio)* mostrando cosa essa richiede e comporta, attraverso la devozione. Resta da dire che questa formula benedetta è in sè anche una invocazione sacra – una specie di estensione della prima testimonianza di fede (*Non c'è Dio se non Iddio*) – la cui ripetizione rituale può suscitare, tramite la grazia di Dio, alcune delle attitudini devozionali che essa richiede, cioè, amare ed essere devoti a Dio con tutto il proprio cuore, tutta la propria anima, tutta la propria mente, tutta la propria volontà o forza e tutti i propri sentimenti. Da qui il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) ordinò questa invocazione dicendo:

Coloro che ripetono cento volte al giorno: 'Non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose', questo per loro equivale alla liberazione di dieci schiavi e cento buone azioni gli vengono ascritte e cento cattive azioni gli vengono cancellate e per quel giorno è una protezione dal diavolo fino alla sera. E nessuno offre niente di meglio di questo, salvo chi fa di più¹³.

In altre parole l'invocazione benedetta, *Non c'è dio se non*

¹³ Sahih Al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq, Bab Sifat Iblis wa Junudihi; Hadith no. 3329.

Altre versioni della formula sacra

Questa formula sacra del Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina), si trova in una dozzina di *hadith* (i detti del Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina)) in differenti contesti e in versioni leggermente differenti.

Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose, non solo richiede ed implica che i musulmani debbano essere completamente devoti a Dio ed amarLo con l'intero cuore, l'intera anima e tutto ciò che è in essi contenuto. Questa invocazione permette loro, come il suo inizio (la testimonianza di fede) – tramite la sua ripetizione frequente¹⁴ – di realizzare questo amore con tutto il loro essere.

Dio dice in una delle primissime rivelazioni del Sacro Corano:

Quella che abbiamo citato in questo testo (*non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose*) è infatti la versione più breve. Si può trovare in *Sahih al-Bukhari: Kitab al-Adhan* (n. 852); *Kitab al-Tahajjud* (n. 1163); *Kitab al-'Umrāh* (n. 1825); *Kitab Bad' al-Khalq* (n. 3329); *Kitab al-Da'awat* (nos. 6404, 6458, 6477); *Kitab al-Riqaq* (n. 6551); *Kitab al-'I'tisām bi'l-Kitāb* (n. 7378); in *Sahih Muslim: Kitab al-Masajid* (n. 1366, 1368, 1370, 1371, 1380); *Kitab al-Hajj* (n. 3009, 3343); *Kitab al-Dhikr wa'l-Du'a'* (n. 7018, 7020, 7082, 7084); in *Sunan Abu Dawud: Kitab al-Witr* (n. 1506, 1507, 1508); *Kitab al-Jihad* (n. 2772); *Kitab al-Kharaj* (n. 2989); *Kitab al-Adab* (n. 5062, 5073, 5079); in *Sunan al-Tirmidhi: Kitab al-Hajj* (n. 965); *Kitab al-Da'awat* (n. 3718, 3743, 3984); in *Sunan al-Nasa'i: Kitab al-Sahw* (n. 1347, 1348, 1349, 1350, 1351); *Kitab Manasik al-Hajj* (n. 2985, 2997); *Kitab al-Iman wa'l-Nudhur* (n. 3793); in *Sunan Ibn Majah: Kitab al-Adab* (n. 3930); *Kitab al-Du'a'* (n. 4000, 4011); e in *Muwatta' Malik: Kitab al-Qur'an* (n. 492, 494); *Kitab al-Hajj* (n. 831).

Una versione più lunga che include le parole *yuhyi wa yumit*–(Non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode. Egli dà la vita e dà la morte e ha potere su tutte le cose.) – si può trovare in *Sunan Abu Dawud: Kitab al-Manasik* (n. 1907); in *Sunan al-Tirmidhi: Kitab al-Salah* (n. 300); *Kitab al-Da'awat* (n. 3804, 3811, 3877, 3901); and in *Sunan al-Nasa'i: Kitab Manasik al-Hajj* (n. 2974, 2987, 2998); *Sunan Ibn Majah: Kitab al-Manasik* (n. 3190).

Un'altra versione più lunga che include le parole *bi yadihi al-khayr*–(Non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode. Nelle Sue Mani detiene il bene e ha potere su tutte le cose.)–si può trovare in *Sunan Ibn Majah: Kitab al-Adab* (n. 3931); *Kitab al-Du'a'* (n. 3994).

La versione più lunga che include le parole *yuhyi wa yumit wa Huwa Hayyun la yamut bi yadihi al-khayr*–(Non c'è dio se non Iddio, L'Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode. Egli dà la vita e dà la morte. Egli è il Vivente, che non muore. Nelle Sue mani detiene il bene e ha potere su tutte le cose.)–si può trovare in *Sunan al-Tirmidhi: Kitab al-Da'awat* (n. 3756) e in *Sunan Ibn Majah: Kitab al-Tijarat* (n. 2320), con la differenza che quest'ultimo *hadith* recita: *bi yadihi al-khayr kuluhu* (Nelle Sue Mani detiene tutto il bene).

È importante tuttavia notare, che il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina), descrive solo la prima (e più breve) versione come: *La cosa migliore che ho detto – io stesso, e i profeti che mi precedettero, e solo di questa versione il Profeta (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse: E nessuno ha portato niente di meglio, salvo chi fa di meglio.*

(Queste citazioni si riferiscono sistema numerico di *The Sunna Project's Encyclopaedia of Hadith (Jam' Jawami' al-Ahadith wa'l-Asanid)*, preparato in collaborazione con i docenti dell'al-Azhar, che include *Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Tirmidhi, Sunan al-Nasa'i, Sunan Ibn Majah, e Muwatta' Malik.*)

¹⁴ Il ricordo frequente di Dio nel Sacro Corano

Il Sacro Corano è pieno di ingiunzioni ad invocare e ricordare frequentemente Dio: *Invoca il nome del tuo Signore al mattino e alla sera. (Al-Insan, Sura dell'uomo76:25)*

Così invoca Dio in piedi, seduto e sdraiato (Al-Nisa, Sura delle donne 4:103).

Invoca (O Muhammad) il tuo Signore nel tuo intimo, in umiltà e reverenza e a bassa voce, il mattino e la sera. E non essere di coloro che trascurano Dio. (Al-

Così invoca il Nome del tuo Signore e votati a lui completamente (Al-Muzzammil, Sura dell'avvolto nel manto 73:8).

L'AMORE DI DIO COME PRIMO E PIÙ GRANDE COMANDAMENTO NELLA BIBBIA

Lo *Shema* nel Libro del Deuteronomio (6:4-5), una parte centrale dell'antico testamento e della liturgia ebraica, dice: *Ascolta, o Israele: il Signore è il Dio nostro, il Signore è Uno! / Amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le tue forze*¹⁵.

Allo stesso modo, risponde il Cristo, il Messia (su di lui la Pace) nel Nuovo testamento, quando gli viene domandato a proposito del Comandamento più grande:

Allora i farisei, udito che egli aveva chiusa la bocca ai sadducei, si riunirono insieme / e uno di loro, dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: / "Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?" / Gesù gli rispose: " 'Amerai il signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua e con tutta la tua mente' / questo è il massimo e primo comandamento. / Il secondo poi è simile a questo: 'amerai il prossimo tuo come te stesso!' / Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti." (Matteo 22:34-40)

E anche:

Allora si accostò uno degli scribi che li aveva uditi discutere, e, visto

'Araf, Sura del limbo 7:205).

... Invoca molto il tuo Signore e pregaLo all'inizio della notte e al mattino (Aal 'Imran, Sura della famiglia di 'Imran 3:41).

O voi che credete, invocate Dio invocateLo molto. / E glorificatelo all'alba e al crepuscolo (Al-Ahzab, Sura delle fazioni alleate 33:41-42).

(Vedere anche : 2:198-200; 2:203; 2:238-239; 3:190-191; 6:91; 7:55; 7:180; 8:45; 17:110; 22:27-41; 24:35-38; 26:227; 62:9-10; 87:1-17, et al.)

Il Sacro Corano è ugualmente pieno di versetti che evidenziano la capitale importanza del ricordo di Dio (vedere: 2:151-7; 5:4; 6:118; 7:201; 8:2-4; 13:26-28; 14:24-27; 20:14; 20:33-34; 24:1; 29:45; 33:35; 35:10; 39:9; 50:37; 51:55-58; e 33:2; 39:22-23 e 73:8-9 come già citati, et al.), e le terribili conseguenze di non praticarlo (vedere: 2:114; 4:142; 7:179-180; 18:28; 18:100-101; 20:99-101; 20:124- 127; 25:18; 25:29; 43:36; 53:29; 58:19; 63:9; 72:17 et al.; vedere anche 107:4-6). Per cui Dio dice infine nel sacro Corano:

Non è forse arrivato il tempo per i credenti che i loro cuori in tutta umiltà debbano ingaggiarsi nell'invocazione di Dio ? (Al-Hadid, Sura del ferro 57:16);

.... Non dimenticate di invocarMi (Taha, Sura Ta-ha 20:42),

e:

Ricorda il tuo Signore ogni volta che lo dimentichi (Al-Kahf, sura della caverna 18:24).

¹⁵ In questo testo tutti gli scritti biblici sono tratti dal New King James Version. Copyright © 1982 by Thomas Nelson, Inc. Usati con licenza. Tutti i diritti riservati.

come aveva loro ben risposto, gli domandò: “Qual è il primo di tutti i comandamenti?” / Gesù rispose: “Il primo è: ‘Ascolta, o Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno! / Amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze.’ Questo è il primo comandamento. / E il secondo è questo: ‘Tu amerai il tuo prossimo come te stesso’. Non c’è altro comandamento più importante di questi.” (Marco 12:28-31)

Il comandamento di amare Dio completamente è così il *Primo e Più Grande Comandamento* della Bibbia. Infatti può essere trovato in numerosi altri passi in tutta la Bibbia come: Deuteronomio 4:29, 10:12, 11:13 (che fa anche parte dello *Shema*), 13:3, 26:16, 30:2, 30:6, 30:10; Giosuè 22:5; Marco 12:32-33 e Luca 10:27-28.

Tuttavia, in tutti questi passi della Bibbia, esso si presenta in forme e versioni leggermente differenti. Per esempio, in Matteo 22:37 (*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente*), la parola greca per “cuore” è *kardia*, la parola per “anima” è *psyche*, e la parola per “mente” è *dianoia*. Nella versione di Marco 12:30 (*e tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente, e con tutte le tue forze*) la parola “forza” è aggiunta alle tre suddette, che traduce la parola greca *ischus*.

Le parole di un dottore della legge in Luca 10:27 (che sono confermate da Gesù Cristo (su di lui la Pace) in Luca 10:28) contengono i medesimi quattro termini come Marco 12:30. Le parole dello scriba in Marco 12:32 (che sono approvate da Gesù Cristo (su di lui la Pace) in Marco 12:34) contengono gli stessi tre termini *kardia* (“cuore”), *dianoia* (“mente”), and *ischus* (“forza”).

Nello *Shema* del Deuteronomio 6:4-5 (*Ascolta, O Israele: Il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno. Amerai dunque il Signore, Iddio tuo, con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutte le tue forze.*). In ebraico la parola per “cuore” è *lev*, la parola per “anima” è *nefesh*, e la parola per “forza” è *me’od*.

In Giosuè 22:5, gli Israeliti ricevono da Giosuè (‘a.) l’ordine di amare Dio ed essere a Lui devoti come segue:

“Ma procurate soltanto, con grande diligenza, di mettere in pratica i comandamenti e la legge che Mosè, servo del Signore, vi ha dato: di amare il Signore, Dio vostro, di camminare in tutte le sue vie, osservando i suoi precetti; di star uniti a Lui; servendolo con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima” (Giosuè 22:5).

Ciò che tutte queste versioni hanno quindi in comune – a dispetto della lingua differente tra l’Antico Testamento in lingua ebraica, le parole originali del Cristo (su di lui la Pace) in aramaico, e l’attuale trasmissione greca del Nuovo Testamento – è il comando di amare Dio completamente con anima e corpo e di essere a Lui completamente devoti. Questo è il primo e più grande Comandamento

per gli esseri umani.

Alla luce di ciò che abbiamo visto essere implicito ed evocato dalla parola benedetta del Profeta Muhammad: *la cosa migliore che ho detto – io stesso, e i profeti che mi precedettero – è ‘non c’è dio se non Iddio, l’Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose’*¹⁶, possiamo ora forse comprendere come le parole *‘la cosa migliore che ho detto – io stesso, e i profeti che mi precedettero’* attribuite alla formula benedetta *‘non c’è dio se non Iddio, l’Unico, senza associati, Suo è il Regno, Sua è la lode ed Egli è Potente su tutte le cose’* corrispondano al ‘Primo e più Grande Comandamento’ di amare Dio, completamente, anima e corpo, come si trova in vari passi della Bibbia. Potremmo dire, in altre parole, che il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina), su ispirazione divina, riaffermava e richiamava al ricordo del Primo Comandamento della Bibbia. Dio sa meglio, ma certamente abbiamo visto la loro effettiva somiglianza nel significato. Inoltre, sappiamo anche (come si può vedere nelle note), che entrambe le formule consentono un altro notevole parallelo: si presentano in versioni e forme leggermente diverse in contesti differenti, e tutte, nondimeno, enfatizzano il primato dell’amore e della devozione a Dio¹⁷.

¹⁶ Sunan Al-Tirmithi (Il) L’AMORE PER IL PROSSIMO, Hadith no. 3934. Op. cit..

¹⁷ *La forma più perfetta*

Il Cristianesimo e l’Islam hanno concezioni paragonabili sul genere umano creato nella forma più perfetta e dal Soffio divino. Il libro della Genesi dice:

(Genesi, 1:27) Così Iddio creò l’uomo a sua immagine; Così a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina Egli li creò.

E:

(Genesi, 2:7) Allora il Signore Iddio formò l’uomo dalla polvere della terra e alitò nelle sue narici un soffio vitale, e l’uomo divenne un essere vivente.

E il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse: *In verità Dio creò Adamo a Sua immagine. (Sahih Al-Bukhari, Kitab Al-Isti’than, 1; Sahih Muslim, Kitab Al-Birr 115; Musnad Ibn Hanbal, 2: 244, 251, 315, 323 ecc. et al.)*

E vi abbiamo creati, poi vi abbiamo formati, poi abbiamo detto agli angeli: Prostratevi davanti ad Adamo! E si prostrarono tutti, eccetto Iblis, che fra i prostrati non fu (Al-A’raf, La sura del limbo 7:11)

Per il fico e l’olivo/ E per il monte Sinai/ E per questa Contrada sicura/ In verità noi creammo l’uomo delle forme la più perfetta / e poi lo riducemmo degli abbietti il più abbietto/ Salvo coloro che credono e che operano il bene, che riceveranno una ricompensa che non sarà mai rinfacciata. E cosa mai potrà, allora, spingerti a negare il dì del giudizio?/ Non è Dio il più giusto dei giudici? (Al-Tin, Sura del fico 95:1-8)

Dio è Chi che ha fatto per voi la Terra un luogo di soggiorno e del cielo una volta, e vi modellò e perfezionò le vostre forme e vi ha dato cose buone. Così e Dio, il vostro Signore. Benedetto sia Dio, il Signore dei mondi! (Al-Ghafir Sura del Perdonatore, 40:64)

Anzi, quelli che sbagliano seguendo le loro passioni senza sapere. Chi potrà guidare chi Dio ha traviato? Essi non avranno chi li soccorra / Così indirizza la tua intenzione (O Muhammad) verso la religione come un uomo dalla natura retta – la natura (formata) di Dio, nella quale Egli ha creato l’uomo. Non c’è

L'AMORE PER IL PROSSIMO NELL'ISLAM

Esistono numerose affermazioni nell'Islam sulla necessità e la grande importanza dell'amore e della misericordia per il prossimo. L'amore per il prossimo è una parte essenziale ed integrante della fede in Dio e dell'amore per Dio perché nell'Islam senza amore per il prossimo non c'è vera fede in Dio e non c'è rettitudine. Il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) disse: "Nessuno di voi avrà fede finché non amerete per vostro fratello ciò che amate per voi stessi"¹⁸. E anche: "Nessuno di voi avrà fede finché non amerete per il vostro prossimo ciò che amate per voi stessi"¹⁹.

Tuttavia, empatia e simpatia per il prossimo – e anche le preghiere rituali – non sono sufficienti. Devono essere accompagnate da generosità e abnegazione. Dio dice nel Sacro Corano:

La pietà non consiste nel volgere i vostri volti²⁰ verso l'Oriente e l'Occidente, ma nel credere in Dio e nell'Ultimo Giorno, negli Angeli, nei Libri e nei Profeti; nel dare dei propri beni, per amore Suo, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti diseredati, ai mendicanti e per liberare gli schiavi, compiere l'orazione e pagare la decima, mantenere fede agli impegni presi, essere pazienti nelle avversità, nelle ristrettezze e di fronte al pericolo. Queste sono le virtù che caratterizzano i credenti pii e sinceri. (Al-Baqarah Sura della vacca 2:177)

E anche:

Non perverrete alla pietà finché non donerete cose a cui siete affezionato: qualunque elemosina voi facciate, Iddio lo sa. (Aal 'Imran, Sura della famiglia di Imran 3:92)

alterazione (delle leggi) della creazione di Dio. Questa è la retta religione, ma la maggior parte degli uomini non sa – / (Al-Rum Sura dei Romani, 30:29-30) E quando l'avrò plasmato e avrò soffiato in lui il Mio spirito, allora prosternatevi davanti a lui, (Sad, Sura del Sad 38:72).

E quando il tuo Signore disse agli angeli: Ecco! Sto per porre un vicario sulla terra, essi dissero: vuoi porvi uno che farà del male e verserà del sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi e Ti santifichiamo? Egli disse: Io so ciò che voi non sapete. / Ed Egli insegnò ad Adam i nomi di tutte le cose, poi le mostrò agli angeli dicendo: ditemi i nomi di queste, se siete sinceri. / Essi dissero: Sia Gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quello che tu ci hai insegnato. Tu, solo Tu sei il Sapiente il Saggio. / egli disse: O Adam di loro i nomi, e quando egli disse loro i nomi, Egli disse: E non vi dissi che i conosco i segreti dei Cieli e della terra? E conosco ciò che manifestate e ciò che celate. / E quando Noi dicemmo agli angeli: prosternatevi davanti ad Adam, essi si prosternarono salvo Iblis. Egli rifiutò orgoglioso e così divenne un negatore.../ E noi dicemmo: O Adam abitate tu e la tua sposa nel Giardino e mangiate liberamente (dei frutti) dove voi volete; ma non vi avvicinate a questo albero affinché non diventiate dei peccatori. (Al-Baqarah Sura della vacca, 2:30-35)

¹⁸ Sahih Al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadith n.13.

¹⁹ Sahih Muslim, Kitab al-Iman, 67-1, Hadith n.45.

²⁰ I commentatori classici del Sacro Corano (vedi: Tafsir Ibn Kathir, Tafsir Al-Jalalayn) concordano generalmente nell'affermare che questo si riferisce alla posizione finale della preghiera del Musulmano.

Se non doniamo al prossimo ciò che noi stessi amiamo, non amiamo veramente Dio né il prossimo.

L'AMORE PER IL PROSSIMO NELLA BIBBIA

Abbiamo già citato le parole del Messia, Gesù Cristo (su di lui la Pace), a proposito della grande importanza, seconda solo all'amore per Dio, dell'amore per il prossimo:

Questo è il primo comandamento. / E il secondo è questo: 'Tu amerai il tuo prossimo come te stesso.' / Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti. (Matteo 22:38-40)

E:

E il secondo è simile al primo: 'Tu amerai il tuo prossimo come te stesso.' Non c'è altro comandamento più grande di questi. (Marco 12:31)

Resta solo da notare che questo comandamento si trova anche nel Vecchio Testamento:

Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai di un peccato per lui. / Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore. (Levitico 19:17-18)

Così il Secondo Comandamento, come il primo Comandamento, richiede generosità e abnegazione e *Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti.*

(III) VENITE A UNA PAROLA COMUNE FRA NOI E VOI

Una parola comune

Mentre Islam e Cristianesimo sono ovviamente religioni differenti – e non minimizziamo affatto le loro differenze formali – è chiaro che i *Due Comandamenti più grandi* sono un terreno comune e un collegamento fra il Corano, la Torah e il Nuovo Testamento. Ciò che presuppongono i Due Comandamenti nella Torah e nel nuovo Testamento e di cui sono il risultato, è l'Unità di Dio, vale a dire che c'è un solo Dio. Lo *Shema* nella Torah, inizia: (Deuteronomio 6:4) *Ascolta, O Israele: Il SIGNORE è il nostro Dio, il SIGNORE è Uno!* Ugualmente, Gesù (su di lui la Pace) disse: (Marco 12:29) *“Il primo di tutti i comandamenti è: ‘Ascolta, O Israele: Il SIGNORE il nostro*

Dio, il SIGNORE è uno!". Allo stesso modo, Dio dice nel Sacro Corano: *Dì: Egli è Dio, l'Uno / Dio, sufficiente a Sé stesso. (Al-Ikhlās, Sura della sincerità 112:1-2)*. Così l'Unità di Dio, l'amore per Lui e l'amore per il prossimo formano un terreno comune su cui Islam e Cristianesimo (ed Ebraismo) sono fondati.

Questo non poteva essere altrimenti in quanto Gesù (su di lui la Pace) disse: (Matteo 22:40) *"Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti"*. Inoltre, Dio conferma nel Sacro Corano che il Profeta Muhammad (su di lui la Pace e la Benedizione Divina) non portò nulla di fondamentalmente o essenzialmente nuovo: *Niente è stato detto a te (o Muhammad) se non quello che già fu detto ai messaggeri prima di te (Fussilat, Sura dei chiari precisi 41:43)*. E: *Dì (o Muhammad): Non costituisco un'innovazione rispetto agli inviati né conosco quel che avverrà a me e a voi. Non faccio che seguire quello che mi è stato rivelato. Non sono che un ammonitore esplicito (Al-Ahqaf, 46:9)*. Così anche Dio nel Sacro Corano conferma che le stesse verità eterne dell'Unità di Dio, della necessità dell'amore e della devozione totali a Dio (ed evitando così falsi dèi), e della necessità di amare i propri simili (e così la giustizia), sono la base di ogni vera religione:

Ad ogni comunità inviammo un profeta [che dicesse]: " Adorate Dio e fuggite gli idoli! Dio guidò alcuni di essi e altri furono sviati. Percorrete la terra e vedrete cosa accadde ai negatori. (Al-Nahl, Sura dell'ape 16:36).

Invero inviammo i Nostri messaggeri con prove inequivocabili, e facemmo scendere con loro la Scrittura e la Bilancia, affinché gli uomini osservassero la giustizia (Al-Hadid, Sura del ferro 57:25)

* * *

Venite a una Parola Comune!

Nel Sacro Corano, Dio Altissimo ordina ai musulmani di trasmettere il seguente richiamo ai Cristiani (ed Ebrei – le *Genti del Libro*):

Dì: O Genti del Libro! Venite a una parola comune tra noi e voi: che non adoriamo altri che Dio, e non associamo a Lui cosa alcuna, e che nessuno di noi scelga altri signori accanto a Dio. E se essi non accettano dite loro: Testimoniate che siamo coloro che si sono dati completamente a Lui. (Aal 'Imran Sura della famiglia di 'Imran 3:64)

Chiaramente le parole benedette: *non associamo a Lui cosa alcuna* sono riferite all'Unità di Dio e le parole: *non adoriamo altri che Dio*, sono riferite all'essere completamente devoti a Dio. Quindi esse si riferiscono tutte al *Primo e Più Grande Comandamento*. Secondo uno dei più antichi e più autorevoli commentari (*tafsir*) del Sacro Corano – il *Jami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an* di Abu Ja'far Muhammad bin Jarir

Al-Tabari (m. 310 A.H. / 923 C.E.) – le parole *nessuno di noi scelga altri signori accanto a Dio*, significano ‘che nessuno di noi dovrebbe ubbidire ad altri disobbedendo a ciò che Dio ha comandato, né glorificarli prostrandosi a loro nello stesso modo di come si prostrano a Dio’. In altre parole, Musulmani, Cristiani ed Ebrei dovrebbero essere liberi di seguire ognuno quello che Dio comandò loro, e non abbiano da ‘prostarsi di fronte a re e simili’²¹; perchè Dio dice altrove nel Sacro Corano: *non c’è coercizione nella religione...*(*Al-Baqarah*, Sura della vacca 2:256). Questo chiaramente si riferisce al Secondo Comandamento, perchè giustizia²² e libertà di religione sono aspetti centrali dell’amore per il prossimo. Dio dice nel Sacro Corano:

Dio non vi impedisce di essere buoni e giusti nei confronti di coloro che non vi hanno combattuto per la vostra religione e che non vi hanno scacciato dalle vostre case, poiché Dio ama coloro che si comportano con giustizia. (Al-Mumtahinah, Sura dell’esaminata 60:8)

* * *

Così noi come Musulmani invitiamo i Cristiani a ricordarsi delle parole evangeliche di Gesù (su di lui la Pace):

... il SIGNORE è il nostro Dio, il SIGNORE è Uno! / Amerai dunque il SIGNORE Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze.’ Questo è il primo comandamento. / E il secondo è questo: ‘Tu amerai il tuo prossimo come te stesso’. Non c’è altro comandamento più importante di questi.”. (Marco 12:29-31)

Come musulmani, noi diciamo ai Cristiani che non siamo contro di loro e che l’Islam non è contro di loro – a meno che loro non intraprendano la guerra contro i Musulmani a causa della loro religione, li opprimano e li privino delle loro case, (in conformità con il versetto del Sacro Corano [*Al-Mumtahinah*, 60:8] citato sopra). Inoltre, Dio dice nel Sacro Corano:

Non tutti sono uguali. Fra la Gente della Scrittura c’è una comunità giusta dove sono persone che passano la notte recitando i versetti di Dio e prosternandosi. / Essi credono in Dio e nell’ultimo giorno, ordinando ciò che è raccomandabile e vietando ciò che è riprovevole, e gareggiano nelle opere buone. Questi son uomini retti. / E il bene che fanno non sarà loro misconosciuto. Dio conosce bene i timorati. (Aal-’Imran, 3:113-115)

²¹ Abu Ja’far Muhammad Bin Jarir Al-Tabari, *Jami’ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an*, (*Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah*, Beirut, Lebanon, 1st ed, 1992/1412,) *tafsir* di Aal-’Imran, 3:64; Volume 3, pp. 299-302.

²² Secondo i grammatici citati da Tabari (op cit.) il termine ‘comune’ (*sawa’*) in ‘una parola comune fra noi e voi’ significa anche ‘giusta’, ‘chiara’ (*adl*).

Il Cristianesimo è necessariamente contro i Musulmani? Nel Vangelo Gesù Cristo (su di lui la Pace) dice:

Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde.
(Matteo 12:30)

Chi non è contro di noi è per noi. (Marco 9:40)

... chi non è contro di voi, è per voi. (Luca 9:50)

Secondo il *Commentario al Nuovo Testamento del Beato Teofilatto*²³ queste asserzioni non sono in contraddizione perché la prima (nel testo greco originale del Nuovo Testamento) si riferisce ai dèmoni, mentre la seconda e la terza si riferiscono a persone che riconoscono Gesù, pur non essendo Cristiani. I Musulmani riconoscono Gesù Cristo come il Messia, non nello stesso modo dei Cristiani (ma i Cristiani stessi comunque non sono mai stati tutti d'accordo sulla natura di Gesù Cristo), ma nel modo seguente: *Il Messia Gesù, figlio di Maria è un messaggero di Dio e la Sua Parola che Egli pose in Maria e uno Spirito proveniente da Lui.....* (Al-Nisa', Sura delle donne 4:171). Noi invitiamo perciò i Cristiani a considerare i Musulmani *non contro ma con loro*, in conformità con le parole di Gesù Cristo.

Per concludere, in quanto Musulmani, e in obbedienza al Sacro Corano, chiediamo ai cristiani di concordare con noi sulle cose essenziali delle nostre due religioni *...che non adoriamo altri che Dio, e non associamo a Lui cosa alcuna, e che nessuno di noi scelga altri signori accanto a Dio...* (Aal 'Imran, 3:64).

Che questo terreno comune sia la base di ogni futuro dialogo interreligioso fra di noi, dato che il nostro terreno comune è quello da cui dipende *tutta la Legge e i Profeti* (Matteo 22:40). Dio dice nel Sacro Corano:

Dite (O Musulmani): Crediamo in Dio e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore. Non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi. / E Se crederanno nelle stesse cose in cui voi avete creduto, saranno sulla retta via; se invece volgeranno le spalle, saranno nell'eresia, e Dio basterà contro di loro. Egli è Colui che tutto ascolta e conosce. (Al-Baqarah, 2:136-137)

* * *

Fra noi e voi

Trovare il terreno comune fra musulmani e cristiani non è semplicemente una questione di corretto dialogo ecumenico fra i

²³ Il Beato Teofilatto (1055-1108 C.E.) fu Arcivescovo Ortodosso di Ocride e Bulgaria (1090-1108 C.E.). La sua lingua materna era il greco del Nuovo testamento. Il suo *Commentario* è attualmente disponibile in inglese presso Chrysostom Press.

vari capi religiosi. Il Cristianesimo e l'Islam sono rispettivamente la più numerosa e la seconda più numerosa religione nel mondo e nella storia. Cristiani e Musulmani costituiscono rispettivamente, secondo le statistiche, oltre un terzo e oltre un quinto dell'umanità. Insieme formano oltre il 55% della popolazione mondiale; ciò fa della relazione tra queste due comunità religiose il più importante fattore per il mantenimento della pace in tutto il mondo. Se Musulmani e Cristiani non sono in pace, il mondo non può essere in pace. Con il terribile armamento del mondo moderno e con Musulmani e Cristiani interconnessi ovunque mai come ora, nessuna parte può vincere unilateralmente un conflitto che coinvolga più della metà degli abitanti del mondo. Così il nostro comune futuro è in pericolo. È forse in gioco la stessa sopravvivenza del mondo.

E a quelli che ciononostante provano piacere nel conflitto e nella distruzione, o stimano che alla fine riusciranno a vincere, noi diciamo che anche le nostre anime eterne sono in pericolo se non riusciremo a fare sinceramente ogni sforzo per la pace e giungere ad un'armonia condivisa. Dio dice nel Sacro Corano: *In verità Dio ha ordinato la giustizia e la benevolenza e la generosità nei confronti dei parenti, e ha proibito la dissolutezza e ciò che è riprovevole e la ribellione. Egli vi ammonisce affinché ve ne ricordiate* (Al Nahl, 16:90). Gesù Cristo (su di lui la Pace) disse: *Beati gli operatori di pace....* (Matteo 5:9), e anche: *Qual vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima?* (Matteo 16:26).

Facciamo quindi in modo che le nostre differenze non provochino odio e conflitto tra noi. Gareggiamo gli uni con gli altri solamente in rettitudine e in opere buone. Rispettiamoci, siamo giusti e gentili, e viviamo in pace sincera, nell'armonia e nella benevolenza reciproca. Dio dice nel Sacro Corano:

E su di te abbiamo fatto scendere il Libro secondo Verità, a confermare le Scritture precedenti e preservarle da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Dio ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via. E se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità, ma ha voluto provarvi con l'uso che farete di quel che vi ha donato. Gareggiate dunque nelle opere buone: voi tutti ritornerete a Dio ed Egli allora vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi. (Al-Ma'idah, Sura della tavola imbandita 5:48)

*Wal-Salaamu 'Alaykum,
Pax Vobiscum.*

© 2007 C.E., 1428 A.H.,
The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan.

Firmatari (in ordine alfabetico)

- His Royal Eminence Sultan Muhammadu Sa'ad Ababakar**
The 20th Sultan of Sokoto; Leader of the Muslims of Nigeria
- H.E. Shaykh Dr. Hussein Hasan Abakar**
Imam of the Muslims, Chad; President, Higher Council for Islamic Affairs, Chad
- H.E. Prof. Dr. Abdul-Salam Al-Abbadi**
President of Aal Al-Bayt University; Former Minister of Religious Affairs, Jordan
- Prof. Dr. Taha Abd Al-Rahman**
*President of the Wisdom Circle for Thinkers and Researchers, Morocco;
Director of Al-Umma Al-Wasat Magazine, International Union of Muslim Scholars*
- Imam Feisal Abdul Rauf**
Co-founder and Chairman of the Board of the Cordoba Initiative; Founder of the ASMA Society (American Society for Muslim Advancement); Imam of Masjid Al-Farah, NY, NY, USA
- Sheikh Muhammad Nur Abdullah**
Vice President of the Fiqh Council of North America, USA
- Dr. Shaykh Abd Al-Quddus Abu Salah**
President of the International League for Islamic Ethics; Editor of the Journal for Islamic Ethics, Riyadh, Saudi Arabia
- H.E. Prof. Dr. Abd Al-Wahhab bin Ibrahim Abu Solaiman**
Member of the Committee of Senior Ulama, Saudi Arabia
- Dr. Lateef Oladimeji Adegbite**
Acting Secretary and Legal Adviser, Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs
- H.E. Amb. Prof. Dr. Akbar Ahmed**
Ibn Khaldun Chair of Islamic Studies, American University in Washington D.C., USA
- H.E. Judge Prince Bola Ajibola**
*Former International High Court Judge; Former Minister of Justice of Nigeria;
Former Attorney-General of Nigeria; Founder of the Crescent University and
Founder of the Islamic Movement of Africa (IMA)*
- H.E. Prof. Dr. Kami I Al-Ajlouni**
*Head of National Centre for Diabetes; Founder of the Jordanian University of
Science and Technology (JUST), Former Minister and Former Senator, Jordan*
- Shaykh Dr. Mohammed Salim Al-'Awa**
*Secretary General of the International Union of Muslim Scholars; Head of the
Egyptian Association for Culture and Dialogue*
- Mr. Nihad Awad**
*National Executive Director and Co-founder of the Council on American-Islamic
Relations (CAIR), USA*
- H.E. Prof. Dr. Al-Hadi Al-Bakkoush**
Former Prime Minister of Tunisia, Author
- H.E. Shaykh Al-Islam Dr. Allah-Shakur bin Hemmat Bashazada**
*Grand Mufti of Azerbaijan and Head of the Muslim Administration of the
Caucasus*
- H.E. Dr. Issam El-Bashir**
*Secretary General of the International Moderation Centre, Kuwait; Former
Minister of Religious Affairs, Sudan*
- H.E. Prof. Dr. Allamah Shaykh Abd Allah bin Mahfuz bin Bayyah**
*Professor, King Abdul Aziz University, Saudi Arabia; Former Minister of Justice,
Former Minister of Education and Former Minister of Religious Affairs,
Mauritania; Vice President of the International Union of Muslim Scholars;
Founder and President, Global Center for Renewal and Guidance*

- Dr. Mohamed Bechari**
President, Federal Society for Muslims in France; General Secretary of the European Islamic Conference (EIC), France; Member of the International Fiqh Academy
- Prof. Dr. Ahmad Shawqi Benbin**
Director of the Hasaniyya Library, Morocco
- Prof. Dr. Allamah Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan Al-Buti**
Dean, Dept. of Religion, University of Damascus, Syria
- Prof. Dr. Mustafa Çağrı**
Mufti of Istanbul, Turkey
- H.E. Shaykh Prof. Dr. Mustafa Ceri**
Grand Mufti and Head of Ulema of Bosnia and Herzegovina
- Professor Ibrahim Chabbuh**
Director General of the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan; President of the Association for the Safeguarding of the City of Qayrawan, Tunisia
- H.E. Prof. Dr. Mustafa Cherif**
Muslim Intellectual; Former Minister of Higher Education and Former Ambassador, Algeria
- Dr. Caner Dagi**
Assistant Professor, Roanoke College, USA
- Ayatollah Prof. Dr. Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad**
Dean of Department of Islamic Studies, The Academy of Sciences of Iran; Professor of Law and Islamic Philosophy, Tehran University; Fellow, The Iranian Academy of Sciences, Iran; Former Inspector General of Iran
- Ayatollah Seyyed Abu Al-Qasim Al-Deebaji**
Imam Zayn Al-Abideen Mosque, Kuwait
- H.E. Prof. Dr. Shakir Al-Fahham**
Head of the Arabic Language Academy, Damascus; Former Minister of Education, Syria
- Shaykh Seyyed Hani Fahs**
Member of Supreme Shia Committee, Lebanon; Founding Member of the Arab Committee for the Islamic-Christian Dialogue, and the Permanent Committee for the Lebanese Dialogue
- H.E. Shaykh Salim Falahat**
Director General of the Muslim Brotherhood, Jordan
- Chief Abdul Wahab Iyanda Folawiyo**
Member, Supreme Council for Islamic Affairs of Nigeria; Vice President, Jamaat Nasril Islam
- H.E. Shaykh Ravil Gainutdin**
Grand Mufti of Russia
- Justice Ibrahim Kolapo Sulu Gambari**
Justice of Nigerian Court of Appeal; National Vice Chairman, Nigerian Football Association (NFA)
- Prof. Dr. Abd Al-Karim Gharaybeh**
Historian and Senator, Jordan
- H.E. Prof. Dr. Abdul lah Yusuf Al-Ghoneim**
Director of the Kuwaiti Centre for Research and Studies on Kuwait; Former Minister of Education, Kuwait
- H.E. Prof. Dr. Bu Abd Allah bin al-Hajj Muhammad Al Ghulam Al lah**
Minister of Religious Affairs, Algeria
- Prof. Dr. Alan Godlas**
Co-Chair, Islamic Studies, University of Georgia, USA; Editor-in-chief, Sufi News and Sufism World Report; Director, Sufis Without Borders

- H.E. Shaykh Nezdad Grabus**
Grand Mufti of Slovenia
- H.E. Shaykh Dr. Al-Habib Ahmad bin Abd Al-Aziz Al-Haddad**
Chief Mufti of Dubai, UAE
- Shaykh Al-Habib Ali Mashhour bin Muhammad bin Salim bin Hafeeth**
Imam of the Tarim Mosque and Head of Fatwa Council, Tarim, Yemen
- Shaykh Al-Habib Umar bin Muhammad bin Salim bin Hafeeth**
Dean, Dar Al-Mustafa, Tarim, Yemen
- Professor Dr. Farouq Hamadah**
Professor of the Sciences of Tradition, Mohammad V University, Morocco
- Shaykh Hamza Yusuf Hanson**
Founder and Director, Zaytuna Institute, CA, USA
- H.E. Shaykh Dr. Ahmad Badr Al-Din Hassoun**
Grand Mufti of the Republic of Syria
- H.E. Shaykh. Sayyed Ali bin Abd Al-Rahman Al-Hashimi**
Advisor to the President for Judiciary and Religious Affairs, UAE
- Prof. Dr. Hasan Hanafi**
Muslim Intellectual, Department of Philosophy, Cairo University
- Shaykh Kabir Helminski**
Shaykh of the Mevlevi Tariqah; Co-Director of the Book Foundation, USA
- H.E. Shaykh Sa'id Hijjawi**
Chief Scholar, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought; Former Grand Mufti of Jordan
- H.E. Prof. Dr. Shaykh Ahmad Hlayyel**
Chief Islamic Justice of Jordan; Imam of the Hashemite Court; Former Minister of Religious Affairs
- H.E. Amb. Dr. Murad Hofmann**
Author and Muslim Intellectual, Germany
- H.E. Dr. Anwar Ibrahim**
Former Deputy Prime Minister of Malaysia; Honorary President of AccountAbility
- H.E. Shaykh Dr. Izz Al-Din Ibrahim**
Advisor for Cultural Affairs, Prime Ministry, UAE
- H.E. Prof. Dr. Ekmeleddin Ihsanoglu**
Secretary-General, Organization of the Islamic Conference (OIC)
- H.E. Prof. Dr. Omar Jah**
Secretary of the Muslim Scholars Council, Gambia; Professor of Islamic Civilization and Thought, University of Gambia
- H.E. Prof. Dr. Abbas Al-Jarari**
Advisor to HM the King, Morocco
- Shaykh Al-Habib Ali Zain Al-Abidin Al-Jifri**
Founder and Director, Taba Institute, United Arab Emirates
- H.E. Shaykh Prof. Dr. Ali Jum'a**
Grand Mufti of the Republic of Egypt
- Prof. Dr. Yahya Mahmud bin Junayd**
Secretary General, King Faisal Centre for Research and Islamic Studies, Saudi Arabia
- Dr. Ibrahim Kalin**
Director, SETA Foundation, Ankara, Turkey; Asst. Prof. Georgetown University, USA
- H.E. Amb. Aref Kamal**
Muslim Intellectual, Pakistan

- Professor Dr. 'Abla Mohammed Kahlawi**
Dean of Islamic and Arabic Studies, Al-Azhar University (Women's College), Egypt
- Prof. Dr. Said Hibatul lah Kami lev**
Director, Moscow Institute of Islamic Civilisation, Russian Federation
- Prof. Dr. Hafiz Yusuf Z. Kavakci**
Resident Scholar, Islamic Association of North Texas, Founder & Instructor of IANT Qur'anic Academy; Founding Dean of Suffa Islamic Seminary, Dallas, Texas, USA
- Shaykh Dr. Nuh Ha Mim Keller**
Shaykh in the Shadhili Order, USA
- Prof. Dr. Mohammad Hashim Kamal i**
Dean and Professor, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University, Malaysia
- Shaykh Amr Khaled**
Islamic Missionary, Preacher and Broadcaster, Egypt; Founder and Chairman, Right Start Foundation International
- Prof. Dr. Abd Al-Karim Khal ifah**
President of the Jordanian Arabic Language Academy; Former President of Jordan University
- H.E. Shaykh Ahmad Al-Khalili**
Grand Mufti of the Sultanate of Oman
- Seyyed Jawad Al-Khoei**
Secretary-General, Al-Khoei International Foundation
- Shaykh Dr. Ahmad Kubaisi**
Founder of the 'Ulema Organization, Iraq
- Mr. M. Al i Lakhani**
Founder and Editor of Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity, Canada
- Dr. Joseph Lumbard**
Assistant Professor, Brandeis University, USA
- H.E. Shaykh Mahmood A. Madani**
Secretary General, Jamiat Ulama-i-Hind; Member of Parliament, India
- H.E. Prof. Dr. Abdel-Kabeer Al-Alawi Al-Madghari**
Director General of Bayt Mal Al-Quds Agency (Al-Quds Fund); Former Minister of Religious Affairs, Morocco
- H.E. Imam Sayyed Al-Sadiq Al-Mahdi**
Former Prime Minister of Sudan; Head of Ansar Movement, Sudan
- H.E. Prof. Dr. Rusmir Mahmutcehajic**
Professor, Sarajevo University; President of the International Forum Bosnia; Former Vice President of the Government of Bosnia and Herzegovina
- Allamah Shaykh Sayyed Muhammad bin Muhammad Al-Mansour**
High Authority (Marja') of Zeidi Muslims, Yemen
- Prof. Dr. Bashshar Awwad Marouf**
Former Rector of the Islamic University, Iraq
- H.E. Prof. Dr. Ahmad Matloub**
Former Minister of Culture; Acting President of the Iraqi Academy of Sciences, Iraq
- Prof. Dr. Ingrid Mattson**
Professor of Islamic Studies and Christian-Muslim Relations and Director, Islamic Chaplaincy Program, Hartford Seminary; President of the Islamic Society of North America (ISNA), USA
- Dr. Yousef Meri**
Special Scholar-in-Residence, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan

- Dr. Jean-Louis Michon**
Author; Muslim Scholar; Architect; Former UNESCO expert, Switzerland
- Shaykh Abu Bakr Ahmad Al-Milibari**
Secretary-General of the Ahl Al-Sunna Association, India
- Pehin Dato Haj Suhaili bin Haj Mohiddin**
Deputy Grand Mufti, Brunei
- Ayatol lah Sheikh Hussein Muayad**
President and Founder, Knowledge Forum, Baghdad, Iraq
- Prof. Dr. Izzedine Umar Musa**
Professor of Islamic History, King Sa'ud University, Saudi Arabia
- Prof. Dr. Mohammad Farouk Al-Nabhan**
Former Director of Dar Al-Hadith Al-Hasaniya, Morocco
- Prof. Dr. Zaghoul El-Naggar**
Professor, King Abd Al-Aziz University, Jeddah, Saudi Arabia; Head, Committee on Scientific Facts in the Glorious Qur'an, Supreme Council on Islamic Affairs, Egypt
- Mr. Sohai I Nakhooda**
Editor-in-Chief, Islamica Magazine, Jordan
- Prof. Dr. Hisham Nashabeh**
Chairman of the Board of Higher Education; Dean of Education at Makassed Association, Lebanon
- H.E. Professor Dr. Seyyed Hossein Nasr**
University Professor of Islamic Studies, George Washington University, Washington D.C, USA
- Prof. Dr. Aref Al i Nayed**
Former Professor at the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (Rome); Former Professor at International Institute for Islamic Thought and Civilization (ISTAC, Malaysia); Senior Advisor to the Cambridge Interfaith Program at the Faculty of Divinity in Cambridge, UK
- H.E. Shaykh Sevki Omarbasic**
Grand Mufti of Croatia
- Dato Dr. Abdul Hamid Othman**
Advisor to the H.E. the Prime Minister of Malaysia
- Prof. Dr. Ali Ozak**
Head of the Endowment for Islamic Scientific Studies, Istanbul, Turkey
- Imam Yahya Sergio Yahe Pal Iavicini**
Vice President of CO.RE.IS., Italy, Chairman of ISESCO Council for Education and Culture in the West, Advisor for Islamic Affairs of the Italian Minister of Interior.
- H.E. Shaykh Dr. Nuh Al i Salman Al-Qudah**
Grand Mufti of the Hashemite Kingdom of Jordan
- H.E. Shaykh Dr. Ikrima Said Sabri**
Former Grand Mufti of Jerusalem and All of Palestine, Imam of the Blessed Al-Aqsa Mosque, and President of the Islamic Higher Council, Palestine
- Ayatollah Al-Faqih Seyyed Hussein Ismail Al-Sadr**
Baghdad, Iraq
- Mr. Muhammad Al-Sammak**
Secretary-General of the National Council for Islamic-Christian Dialogue; Secretary-General for the Islamic Spiritual Summit, Lebanon
- Shaykh Seyyed Hasan Al-Saqqaf**
Director of Dar Al-Imam Al-Nawawi, Jordan
- Dr. Ayman Fuad Sayyid**
Historian and Manuscript Expert, Former Secretary General of Dar al-Kutub Al-Misriyya, Cairo, Egypt

- Prof. Dr. Suleiman Abdallah Schleifer**
Professor Emeritus, The American University in Cairo
- Dr. Seyyed Reza Shah-Kazemi**
Author and Muslim Scholar, UK
- Dr. Anas Al-Shaikh-Ali**
Chair, Association of Muslim Social Scientists, UK; Chair, Forum Against Islamophobia and Racism, UK; Academic Advisor, IIIT, UK
- Imam Zaid Shakir**
Lecturer and Scholar-in-Residence, Zaytuna Institute, CA, USA
- H.E. Prof. Dr. Ali Abdul lah Al-Shamlan**
Director General of the Kuwait Foundation for the Advancement of Sciences (KFAS); Former Minister of Higher Education, Kuwait
- Eng. Seyyed Hasan Shariatmadari**
Leader of the Iranian National Republican Party (INR)
- Dr. Muhammad Alwani Al-Sharif**
Head of the European Academy of Islamic Culture and Sciences, Brussels, Belgium
- H.E. Dr. Mohammad Abd Al-Ghaffar Al-Sharif**
Secretary-General of the Ministry of Religious Affairs, Kuwait
- Dr. Tayba Hassan Al-Sharif**
International Protection Officer, The United Nations High Commissioner for Refugees, Darfur, Sudan
- Prof. Dr. Muhammad bin Sharifa**
Former Rector of Wajda University; Morocco; Fellow of the Royal Moroccan Academy
- Prof. Dr. Muzammil H. Siddiqui / on behalf of the whole Fiqh Council of North America**
Islamic Scholar and Theologian; Chairman of the Fiqh Council of North America, USA
- Shaykh Ahmad bin Sa'ud Al-Siyabi**
Secretary General of the Directorate of the Grand Mufti, Oman
- Al-Haji Yusuf Maitama Sul e**
Former Nigerian Permanent Representative to the United Nations; Former Nigerian Minister of National Guidance
- Prof. Dr. Muhammad Abd Al-Rahim Sultan-al-Ulama**
Deputy-Dean of Scientific Research Affairs, United Arab Emirates University, UAE
- Shaykh Dr. Tariq Sweidan**
Director-General of the Risalah Satellite Channel
- H.E. Shaykh Ahmad Muhammad Muti'i Tamim**
The Head of the Religious Administration of Ukrainian Muslims, and Mufti of Ukraine
- H.E. Shaykh Izz Al-Din Al-Tamimi**
Senator; Former Chief Islamic Justice, Minister of Religious Affairs and Grand Mufti of Jordan
- H.E. Shaykh Dr. Tayseer Rajab Al-Tamimi**
Chief Islamic Justice of Palestine; Head of The Palestinian Center for Religion and Civilization Dialogue
- Prof. Dr. H.R.H. Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal**
Personal Envoy and Special Advisor of H.M. King Abdullah II; Chairman of the Board of the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan

- Prof. Dr. Ammar Al-Talibi**
Former Member of Parliament, Professor of Philosophy, University of Algeria
- Ayatollah Shaykh Muhammad Ali Taskhiri**
Secretary General of the World Assembly for Proximity of Islamic Schools of Thought (WAPIST), Iran
- H.E. Prof. Dr. Shaykh Ahmad Muhammad Al-Tayeb**
President of Al-Azhar University, Former Grand Mufti of Egypt
- Prof. Dr. Muddathir Abdel-Rahim Al-Tayib**
Professor of Political Science and Islamic Studies, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia
- H.E. Amb. Prof. Dr. Abdel-Hadi Al-Tazi**
Fellow of the Royal Moroccan Academy
- H.E. Shaykh Naim Trnava**
Grand Mufti of Kosovo
- H.E. Dr. Abd Al-Aziz bin 'Uthman Al-Twejjiri**
Director-General of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO)
- H.E. Prof. Dr. Nasaruddin Umar**
Rector of the Institute for Advanced Qur'anic Studies; Secretary General of the Nahdhatul Ulama Consultative Council; Lecturer at the State Islamic University Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Shaykh Muhammad Hasan 'Usayran**
Jafari Mufti of Sidon and Al-Zahrani, Lebanon
- Allamah Justice Mufti Muhammad Taqi Usmani**
Vice President, Darul Uloom Karachi, Pakistan
- Prof. Dr. Akhtarul Wasey**
Director, Zakir Husain Institute of Islamic Studies, Jamia Milla Islamiya University, India
- Shaykh Dr. Abdal Hakim Murad Winter**
Shaykh Zayed Lecturer in Islamic Studies, Divinity School, University of Cambridge; Director of the Muslim Academic Trust, UK
- Prof. Dr. Mohammed El-Mokhtar Ould Bah**
President, Chinguitt Modern University, Mauritania
- H.E. Shaykh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf**
Former Grand Mufti of the Muslim Spiritual Administration of Central Asia, Uzbekistan; Translator and Commentator of the Holy Qur'an
- Prof. Dr. Shaykh Wahba Mustafa Al-Zuhayl i**
Dean, Department of Islamic Jurisprudence, University of Damascus, Syria
- H.E. Shaykh Mu'ammam Zukoulic**
Mufti of Sanjak, Bosnia



Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione

Ministero dell'Interno della Repubblica Italiana

L'Italia, comunità di
persone e di valori

L'Italia è uno dei Paesi più antichi d'Europa che affonda le radici nella cultura classica della Grecia e di Roma. Essa si è evoluta nell'orizzonte del cristianesimo che ha permeato la sua storia e, insieme con l'ebraismo, ha preparato l'apertura verso la modernità e i principi di libertà e di giustizia.

I valori su cui si fonda la società italiana sono frutto dell'impegno di generazioni di uomini e di donne di diversi orientamenti, laici e religiosi, e sono scritti nella Costituzione democratica del 1947. La Costituzione rappresenta lo spartiacque nei confronti del totalitarismo, e dell'antisemitismo che ha avvelenato l'Europa del XX secolo e perseguitato il popolo ebraico e la sua cultura.

La Costituzione è fondata sul rispetto della dignità umana ed è ispirata ai principi di libertà ed eguaglianza validi per chiunque si trovi a vivere sul territorio italiano. Partendo dalla Costituzione l'Italia ha partecipato alla costruzione dell'Europa unita e delle sue istituzioni. I Trattati e le Convenzioni europee contribuiscono a realizzare un ordine internazionale basato sui diritti umani e sulla eguaglianza e solidarietà tra i popoli.

La posizione geografica dell'Italia, la tradizione ebraico-cristiana, le istituzioni libere e democratiche che la governano, sono alla base del suo atteggiamento di accoglienza verso altre popolazioni. Immersa nel Mediterraneo, l'Italia è stata sempre crocevia di popoli e culture diverse, e la sua popolazione presenta ancora oggi i segni di questa diversità.

Tutto ciò che costituisce il patrimonio dell'Italia, le sue bellezze artistiche e naturali, le risorse economiche e culturali, le sue istituzioni democratiche sono al servizio degli uomini, delle donne, dei giovani, e delle future generazioni. La nostra Carta costituzionale tutela e promuove i diritti umani inalienabili, per sostenere i più deboli, per garantire lo sviluppo delle capacità e attitudini di lavoro, morali, spirituali, di ogni persona.

1. L'Italia è impegnata perché ogni persona sin dal primo momento in cui si trova sul territorio italiano possa fruire dei diritti fondamentali, senza distinzione di sesso, etnia, religione, condizioni sociali. Al tempo stesso, ogni persona che vive in Italia deve rispettare i valori su cui poggia la società, i diritti degli altri, i doveri di solidarietà richiesti dalle leggi. Alle condizioni previste dalla legge, l'Italia offre asilo e protezione a quanti, nei propri paesi, sono perseguitati o impediti nell'esercizio delle libertà fondamentali.

2. Nel prevedere parità di diritti e di doveri per tutti, la legge offre il suo sostegno a chi subisce discriminazioni, o vive in stato di bisogno, in particolare alle donne e ai minori, rimuovendo gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona.

3. I diritti di libertà, e i diritti sociali, che il nostro ordinamento ha maturato nel tempo devono estendersi a tutti gli immigrati. È garantito il diritto alla vita dal suo inizio fino al compimento naturale, e il diritto alla salute con le cure gratuite quando siano necessarie; una protezione speciale è assicurata alla maternità e all'infanzia. Il diritto all'istruzione è riconosciuto quale strumento indispensabile per la crescita personale e l'inserimento nella società.

4. L'uomo e la donna hanno pari dignità e fruiscono degli stessi diritti dentro e fuori la famiglia. Alle donne, agli uomini, ai giovani immigrati l'Italia offre un cammino di integrazione rispettoso delle identità di ciascuno, e che porti coloro che scelgono di stabilirsi nel nostro Paese a partecipare attivamente alla vita sociale.

5. L'immigrato può, alle condizioni previste dalla legge, diventare cittadino italiano. Per ottenere la cittadinanza nei tempi previsti dalla legge occorre conoscere la lingua italiana e gli elementi essenziali della storia e della cultura nazionali, e condividere i principi che regolano la nostra società. Vivere sulla stessa terra vuol dire poter essere pienamente cittadini insieme e far propri con lealtà e coerenza valori e responsabilità comuni.

6. L'Italia tutela e promuove il lavoro in tutte le sue espressioni, condanna e combatte ogni forma di sfruttamento umano, in modo particolare quello delle donne e dei bambini. Il lavoro favorisce lo sviluppo della persona e la realizzazione delle sue attitudini e capacità naturali.

7. L'immigrato, come ogni cittadino italiano, ha diritto ad un compenso adeguato per il lavoro svolto, al versamento dei contributi per la sanità e la previdenza, a vedersi garantito il sostentamento nei casi di malattia e infortunio, e nell'età avanzata, alle condizioni previste dalla legge. Ogni lavoro deve svolgersi in condizioni di sicurezza per la salute e l'integrità della persona.

8. Chiunque sia oggetto di molestie, discriminazioni, o sfruttamento, sul luogo di lavoro può rivolgersi alle autorità pubbliche, alle organizzazioni sindacali, sociali e di assistenza, per vedere rispettati i propri diritti e poter adempiere alle proprie mansioni nel rispetto della dignità umana.

9. Cittadini e immigrati hanno diritto ad essere curati nelle strutture pubbliche. I trattamenti sanitari sono effettuati nel rispetto della volontà della persona, della sua dignità, e tenendo conto della sensibilità di ciascuno. È punita ogni mutilazione del corpo, non dovuta a esigenze mediche, da chiunque provocata.

10. L'Italia è impegnata perché tutti possano fruire di un'abitazione adeguata ai bisogni della propria famiglia e a costi ragionevoli. Chi si trovi in stato di bisogno, o sia costretto a subire costi eccessivi per la propria abitazione, può rivolgersi alle autorità pubbliche o alle associazioni sindacali per ricevere assistenza e ottenere il rispetto dei propri diritti.

11. I bambini e i ragazzi hanno il diritto e il dovere di frequentare la scuola dell'obbligo, per inserirsi a parità di diritti nella società e divenirne soggetti attivi. È dovere di ogni genitore, italiano o straniero, sostenere i figli negli studi, in primo luogo iscrivendoli alla scuola dell'obbligo, che inizia con la scuola primaria fino ai 16 anni.

12. L'insegnamento è diretto alla formazione della persona e promuove la conoscenza dei diritti fondamentali e l'educazione alla legalità, le relazioni amichevoli tra gli uomini, il rispetto e la benevolenza verso ogni forma di vita esistente. Anche per favorire la condivisione degli stessi valori, la scuola prevede programmi per la conoscenza della storia, della cultura, e dei principi delle tradizioni italiana ed europea. Per un insegnamento adeguato al pluralismo della società è altresì essenziale, in una prospettiva interculturale, promuovere la conoscenza della cultura e della religione di appartenenza dei ragazzi e delle loro famiglie.

13. La scuola promuove la conoscenza e l'integrazione tra tutti i ragazzi, il superamento dei pregiudizi, e la crescita comune dei giovani evitando divisioni e discriminazioni. L'insegnamento è impartito nel rispetto delle opinioni religiose o ideali dei ragazzi e delle famiglie e, a determinate condizioni, prevede corsi di insegnamento religioso scelti volontariamente dagli alunni o dai loro genitori.

14. Sulla base degli stessi valori, spetta anche ai mezzi d'informazione favorire la conoscenza dell'immigrazione, delle sue componenti culturali e religiose, contrastando pregiudizi e xenofobie. Il loro ruolo è essenziale per diffondere un pluralismo cultura-

le rispettoso delle tradizioni e dei valori basilari della società italiana.

15. È garantito il diritto di enti e privati di istituire scuole o corsi scolastici, purché non discriminino gli alunni per motivi etnici o confessionali, e assicurino un insegnamento in armonia con i principi generali dell'istruzione, e i diritti umani che spettano alle persone. Ogni tipo di insegnamento, comunque impartito a livello pubblico o privato, deve rispettare le convinzioni di ciascuno e tendere a unire gli uomini anziché a dividerli.

Famiglia, nuove generazioni

16. L'Italia riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio, e considera l'educazione familiare strumento necessario per la crescita delle nuove generazioni.

17. Il matrimonio è fondato sulla eguaglianza di diritti e di responsabilità tra marito e moglie, ed è per questo a struttura monogamica. La monogamia unisce due vite e le rende corresponsabili di ciò che realizzano insieme, a cominciare dalla crescita dei figli. L'Italia proibisce la poligamia come contraria ai diritti della donna, in accordo anche con i principi affermati dalle istituzioni europee.

18. L'ordinamento italiano proibisce ogni forma di coercizione e di violenza dentro e fuori la famiglia, e tutela la dignità della donna in tutte le sue manifestazioni e in ogni momento della vita associativa. Base dell'unione coniugale è la libertà matrimoniale che spetta ai giovani, e comporta il divieto di coercizioni e di matrimoni forzati, o tra bambini.

19. L'Italia tutela la libertà dei minori nello sviluppo della propria personalità, che si realizza anche nell'incontro con altri giovani e nella partecipazione alle attività sociali. Il principio di eguaglianza non è conciliabile con le pretese di separare, a motivo dell'appartenenza confessionale, uomini e donne, ragazzi e ragazze, nei servizi pubblici e nell'espletamento delle attività lavorative.

Laicità e libertà religiosa

20. L'Italia è un Paese laico fondato sul riconoscimento della piena libertà religiosa individuale e collettiva. La libertà religiosa è riconosciuta ad ogni persona, cittadino o straniero, e alle comunità religiose. La religione e la convinzione non possono essere motivo di discriminazione nella vita sociale.

21. Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Lo Stato laico riconosce il contributo positivo che le religioni recano alla collettività e intende valorizzare il patrimonio morale e spirituale di ciascuna di esse. L'Italia favorisce il dialogo interreligioso e interculturale per far crescere il rispetto della dignità

umana, e contribuire al superamento di pregiudizi e intolleranza. La Costituzione prevede accordi tra Stato e confessioni religiose per regolare le loro specifiche condizioni giuridiche.

22. I principi di libertà e i diritti della persona non possono essere violati nel nome di alcuna religione. È esclusa ogni forma di violenza, o istigazione alla violenza, comunque motivata dalla religione. La legge, civile e penale, è eguale per tutti, a prescindere dalla religione di ciascuno, ed unica è la giurisdizione dei tribunali per chi si trovi sul territorio italiano.

23. La libertà religiosa e di coscienza comprende il diritto di avere una fede religiosa, o di non averla, di essere praticante o non praticante, di cambiare religione, di diffonderla convincendo gli altri, di unirsi in organizzazioni confessionali. È pienamente garantita la libertà di culto, e ciascuno può adempiere alle prescrizioni religiose purché non contrastino con le norme penali e con i diritti degli altri.

24. L'ordinamento tutela la libertà di ricerca, di critica e di discussione, anche in materia religiosa, e proibisce l'offesa verso la religione e il sentimento religioso delle persone. Per la legge dello Stato, la differenza di religione e di convinzione non è di ostacolo alla celebrazione del matrimonio.

25. Movendo dalla propria tradizione religiosa e culturale, l'Italia rispetta i simboli, e i segni, di tutte le religioni. Nessuno può ritenersi offeso dai segni e dai simboli di religioni diverse dalla sua. Come stabilito dalle Carte internazionali, è giusto educare i giovani a rispettare le convinzioni religiose degli altri, senza vedere in esse fattori di divisione degli esseri umani.

26. In Italia non si pongono restrizioni all'abbigliamento della persona, purché liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell'entrare in rapporto con gli altri.

27. In coerenza con questi principi l'Italia svolge nel mondo una politica di pace e di rispetto di tutti i popoli, per promuovere la convivenza tra le nazioni, per sconfiggere la guerra e il terrorismo. L'Italia è impegnata in campo internazionale per tutelare le ricchezze di vita e di ambiente del pianeta.

28. L'Italia ripudia la guerra come strumento di soluzione delle controversie internazionali, le armi di distruzione di massa, e ogni forma di tortura o di pene degradanti per la dignità umana. Essa condanna l'antisemitismo, che ha portato al genocidio del popolo ebraico, e ogni tendenza razzista che vuole dividere gli uomini e umiliare i più deboli. L'Italia rifiuta tutte le manifestazioni di xe-

nofobia che si esprimono di volta in volta nella islamofobia o in pregiudizi verso popolazioni che vengono da altre parti del mondo.

29. Insieme agli altri Paesi europei, l'Italia ha abolito la pena di morte e lavora nelle sedi internazionali perché sia abrogata nel resto del mondo. L'abolizione della pena di morte costituisce un traguardo di civiltà che fa prevalere il rispetto della vita sullo spirito di vendetta.

30. L'Italia è impegnata a risolvere pacificamente le principali crisi internazionali, in particolare il conflitto israelo-palestinese che si trascina da tanto tempo. L'impegno dell'Italia è da sempre a favore di una soluzione che veda vivere insieme i popoli della regione, in primo luogo israeliani e palestinesi nel contesto di due Stati e due democrazie.

31. Insieme agli altri Paesi europei, l'Italia agisce a livello internazionale per promuovere ovunque il rispetto della dignità e dei diritti umani, e per favorire l'affermazione della democrazia politica, come forma di Stato che consente la partecipazione dei cittadini al governo della cosa pubblica e il rispetto crescente dei diritti della persona.

Roma, 23 aprile 2007

L

e conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della natura sacramentale della chiesa comunione ecclesiale, conciliarità e autorità

Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica romana e la chiesa ortodossa

Introduzione

1. «Perché essi siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). Rendiamo grazia al Dio Trino che ci ha riuniti – noi, i membri della Commissione Mista per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa – affinché possiamo rispondere insieme in obbedienza a questa preghiera di Gesù. Siamo consapevoli che il nostro dialogo prende un nuovo avvio in un mondo che nei tempi recenti è profondamente cambiato. Il processo di secolarizzazione e di globalizzazione, come anche le sfide poste da nuovi incontri tra i cristiani ed i credenti di altre religioni, richiedono con rinnovata urgenza ai discepoli di Cristo di dare testimonianza della loro fede, del loro amore e della loro speranza. Possa lo Spirito di Cristo risorto consentire al nostro cuore e alla nostra mente di recare i frutti dell'unità nelle relazioni tra le nostre Chiese, affinché possiamo servire insieme l'unità e la pace di tutta la famiglia umana. Possa lo stesso Spirito condurci alla piena espressione del mistero della comunione ecclesiale, che noi riconosciamo con gratitudine come un dono meraviglioso di Dio al mondo, un mistero la cui bellezza rifulge specialmente nella santità alla quale siamo tutti chiamati.

2. Secondo il «Piano» adottato nel primo incontro di Rodi nel 1980, la Commissione Mista aveva iniziato a trattare il mistero della *koinônia* ecclesiale alla luce del mistero della Santa Trinità e dell'Eucaristia. Ciò aveva permesso di comprendere più profondamente la comunione ecclesiale, sia a livello della comunità locale radunata attorno al suo vescovo, che a livello delle relazioni tra i vescovi ed tra le Chiese locali sulle quali ciascun [vescovo]

presiede in comunione con la *Chiesa Una di Dio* che si estende attraverso l'universo (cfr. Documento di Monaco, 1982). Nell'intento di chiarire la natura della comunione, la Commissione Mista aveva sottolineato la relazione esistente tra fede, sacramenti – con speciale riguardo ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana – e l'unità della Chiesa (cfr. Documento di Bari, 1987). Successivamente, studiando il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, la Commissione aveva indicato chiaramente il ruolo della successione apostolica quale garante della *koinônia* di tutta la Chiesa, e la sua continuità con gli Apostoli, in ogni tempo ed in ogni luogo (cfr. Documento di Valamo, 1988). Dal 1990 al 2000, il principale argomento discusso dalla Commissione è stato «l'uniatismo» (Documento di Balamand, 1993; Documento di Baltimora, 2000), argomento che la Commissione Mista considererà ulteriormente in un prossimo futuro. Essa affronta attualmente il tema sollevato nella conclusione del Documento di Valamo, e riflette sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità.

3. Sulla base di tali affermazioni comuni della nostra fede, dobbiamo trarre ora le conseguenze ecclesologiche e canoniche derivanti dalla natura sacramentale della Chiesa. Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa *koinônia*? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella *koinônia* di tutte le Chiese, in che modo la vita delle Chiese manifesta tale struttura sacramentale?

4. Unità e molteplicità, la relazione tra la Chiesa una e le molte Chiese locali, tale relazione costitutiva della Chiesa pone anch'essa la questione della relazione tra l'autorità, inerente ad ogni istituzione ecclesiale, e la conciliarità, che deriva dal mistero della Chiesa come comunione. Poiché i termini «autorità» e «conciliarità» abbracciano uno spazio molto vasto, inizieremo con il definire il modo secondo il quale noi li comprendiamo¹.

¹ Dei partecipanti ortodossi considerano importante sottolineare che l'uso dei termini «Chiesa», «Chiesa universale», «Chiesa indivisa», e «Corpo di Cristo», nel presente documento e negli altri documenti elaborati dalla Commissione Mista, non sminuiscono in alcun modo la comprensione che la Chiesa ortodossa ha di se stessa quale Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, di cui parla il Credo di Nicea. Dal punto di vista cattolico, la stessa consapevolezza di sé implica che: la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica *sussiste* nella Chiesa cattolica (*Lumen gentium*, 8); ciò non esclude il riconoscimento che elementi della vera Chiesa siano presenti al di fuori della comunione cattolica.

I. 1. Conciliarità

5. Il termine conciliarità o sinodalità deriva dalla parola «concilio» (*synodos* in greco, *concilium* in latino), che denota soprattutto un raduno di vescovi che esercitano una particolare responsabilità. Tuttavia è anche possibile comprendere il termine in un'accezione più ampia, nel senso di tutti i membri della Chiesa (cfr. il vocabolo russo *sobornost*). Di conseguenza, parleremo dapprima di «conciliarità» nel suo significato secondo il quale ciascun membro del Corpo di Cristo, in virtù del battesimo, ha il suo spazio e la sua propria responsabilità nella *koinônia* (*communio* in latino) eucaristica. La conciliarità riflette il mistero trinitario ed ha il suo fondamento ultimo in tale mistero. Le tre persone della Santa Trinità sono «enumerate», come afferma San Basilio il Grande (*Sullo Spirito Santo*, 45), senza che la designazione come «seconda» o «terza» persona, implichi una diminuzione o una subordinazione. Analogamente, esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale.

6. L'eucaristia manifesta la *koinônia* trinitaria attualizzata nei fedeli come un'unità organica di molteplici membri, ciascuno dei quali ha un carisma, un servizio o un ministero proprio, i quali sono necessari, nella loro varietà e nella loro diversità, all'edificazione di tutti nell'unico Corpo ecclesiale di Cristo (cfr. 1 Cor 12,4-30). Tutti sono chiamati, sono impegnati e sono resi responsabili – ciascuno in modo diverso, ma tuttavia non meno effettivo – nel comune compimento delle azioni che, per mezzo dello Spirito Santo, rendono presente nella Chiesa il ministero di Cristo, «Via, Verità e Vita» (Gv 14,6). Così è realizzato nel genere umano il mistero della *koinônia* salvifica con la Santa Trinità.

7. L'intera comunità e ciascuna persona che ne fa parte ha la «consapevolezza della Chiesa» (*ekklesiastikè syneidesis*), come essa è definita dalla teologia greca, ovvero il *sensus fidelium* secondo la terminologia latina. In virtù del battesimo e della cresima (o crismazione), ciascun membro della Chiesa esercita una forma di autorità nel Corpo di Cristo. In questo senso, tutti i fedeli (e non soltanto i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo. Secondo l'insegnamento che dispensiamo in comune, l'insieme del popolo di Dio, avendo ricevuto «l'unzione dal Santo» (1 Gv 2, 20.27), in comunione con i loro pastori, non può errare in materia di fede (cfr. Gv 16,13).

8. Nel proclamare la fede della Chiesa e nel chiarire le norme del comportamento cristiano, i vescovi, per istituzione divina, hanno un compito specifico. «Quali successori degli Apostoli, i vescovi sono responsabili della comunione nella fede apostolica e della fedeltà alle esigenze di una vita conforme al Vangelo» (Documento di Valamo, n. 40).

9. I Concili costituiscono il principale modo di esercizio della comunione tra i vescovi (cfr. Documento di Valamo, n. 52). In effetti, «l'attaccamento alla comunione apostolica vincola tutti i vescovi tra loro collegando l'*épiskopè* delle Chiese locali al Collegio degli Apostoli. Anch'essi formano un collegio radicato dallo Spirito Santo nella "una volta per tutte" del gruppo apostolico, testimone della fede in modo unico. Ciò significa che non soltanto essi dovrebbero essere uniti tra loro nella fede, la carità, la missione, la riconciliazione, ma che essi hanno in comune la stessa responsabilità e lo stesso servizio alla Chiesa» (Documento di Monaco, III, 4).

10. Tale dimensione conciliare della vita della Chiesa appartiene alla sua natura più profonda. Ciò equivale a dire che essa è fondata sulla volontà di Cristo per i suoi seguaci (cfr. *Mt* 18, 15-20), sebbene le sue realizzazioni canoniche siano necessariamente determinate anche dalla storia e dal contesto sociale, politico e culturale. Definita in questo modo, la dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente nei tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale: a livello locale della diocesi affidata al vescovo; a livello regionale di un insieme di Chiese locali con i loro vescovi che «riconoscono colui che è il primo tra loro» (Canone degli Apostoli, 34); ed a livello universale, coloro che sono i primi (*protoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. Inoltre a questo livello, i *protoi* debbono riconoscere chi è il primo tra di loro.

11. La Chiesa esiste in molti luoghi diversi, ciò che manifesta la sua cattolicità. Essendo «cattolica», essa è un organismo vivente, il Corpo di Cristo. Ciascuna Chiesa locale, se essa è in comunione con le altre Chiese locali, è una manifestazione della Chiesa di Dio, una e indivisibile. Essere «cattolica» significa pertanto essere in comunione con l'unica Chiesa di tutti i tempi e in ogni luogo. Per questo motivo, rompere la comunione eucaristica significa ferire una delle caratteristiche essenziali della Chiesa, la sua cattolicità.

2. Autorità

12. Quando parliamo di autorità, ci riferiamo all'*exousia*, così come il Nuovo Testamento la descrive. L'autorità della Chiesa deriva dal suo Capo e Signore, Gesù Cristo. Avendo ricevuto la sua autorità da Dio Padre, Cristo, dopo la sua Resurrezione, l'ha condivisa, per mezzo dello Spirito Santo, con gli Apostoli (cfr. *Gv* 20,22). Attraverso di loro, essa è stata trasmessa ai vescovi, ai loro successori e, attraverso di loro a tutta la Chiesa. Nostro Signore Gesù Cristo ha esercitato questa autorità in vari modi attraverso i quali, e fino al suo compimento escatologico (cfr. *1 Cor* 15,24-28), il Regno di Dio si manifesta al mondo: ammaestrando (cfr. *Mt* 5,2, *Lc* 5,3); compiendo miracoli (cfr. *Mc* 1,30-34; *Mt* 14, 35-36); scacciando gli spiriti impuri (cfr. *Mc* 1,27; *Lc* 4,35-36); rimettendo i peccati

(cfr. *Mc* 2,10; *Lc* 5,24); e guidando i suoi discepoli sulla via della salvezza (cfr. *Mt* 16,24) In conformità al mandato ricevuto da Cristo (cfr. *Mt* 28, 18-20), l'esercizio dell'autorità propria agli apostoli e successivamente ai vescovi, comprende la proclamazione e l'insegnamento del Vangelo, la santificazione attraverso i sacramenti, in particolare l'Eucaristia, e la guida pastorale di coloro che credono (cfr. *Lc* 10,16).

13. L'autorità nella Chiesa appartiene a Gesù Cristo stesso, l'unico Capo della Chiesa (cfr. *Ef* 1,22; 5,23). Per mezzo del suo Spirito Santo, la Chiesa, in quanto suo Corpo, partecipa alla sua autorità (cfr. *Gv* 20, 22-23). Scopo dell'autorità nella Chiesa è radunare tutta l'umanità in Gesù Cristo (cfr. *Ef* 1,10; *Gv* 11,52). L'autorità, connessa alla grazia ricevuta nell'ordinazione, non è possesso privato di coloro che la ricevono né è un qualcosa che la comunità dà in delega; al contrario, è un dono dello Spirito Santo destinato al servizio (*diakonia*) della comunità e mai esercitato al di fuori di essa. Il suo esercizio comporta la partecipazione di tutta la comunità, essendo il vescovo nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo (cfr. S. Cipriano, *Ep.* 66,8).

14. L'esercizio dell'autorità compiuto nella Chiesa, in nome di Cristo e per mezzo della potenza dello Spirito Santo, deve essere – in ogni sua forma ed a tutti i livelli – un servizio (*diakonia*) d'amore, al pari di quello che fu di Cristo (cfr. *Mc* 10,45; *Gv* 13, 1-16). L'autorità di cui parliamo, in quanto esprime l'autorità divina, può sussistere nella Chiesa soltanto nell'amore tra colui che la esercita e coloro che sono soggetti ad essa. Pertanto, si tratta di un'autorità senza dominazione, senza coercizione sia essa fisica o morale. In quanto partecipazione all'*exousia* del Signore crocifisso e esaltato, al quale è stata data ogni autorità in cielo e sulla terra (cfr. *Mt* 28,18), essa può e deve esigere obbedienza. Allo stesso tempo, a causa dell'Incarnazione e della Croce, essa è radicalmente diversa da quella esercitata dai Capi delle nazioni, e dai Grandi di questo mondo (cfr. *Lc* 22, 25–27). Sebbene sia fuori dubbio che l'autorità è affidata a persone, le quali – a causa della debolezza e del peccato –, sono spesso tentate di abusarne, non di meno, per sua natura stessa l'identificazione evangelica dell'autorità con il servizio costituisce una norma fondamentale per la Chiesa. Per i cristiani, governare equivale a servire. Ne consegue che l'esercizio e l'efficacia spirituale dell'autorità ecclesiale sono assicurati attraverso il libero consenso e la collaborazione volontaria. Ad un livello personale, ciò si traduce nell'obbedienza all'autorità della Chiesa per seguire Cristo, il quale è stato amorevolmente ubbidiente al Padre fino alla morte e alla morte di croce (cfr. *Fil* 2,8).

15. L'autorità nella Chiesa si fonda sulla Parola di Dio, che è presente e viva nella comunità dei discepoli. La Scrittura è la Parola di Dio rivelata, così come la Chiesa – per mezzo dello Spirito Santo

presente ed attivo in essa – l’ha percepita nella Tradizione vivente ricevuta dagli Apostoli. Il fulcro di questa Tradizione è l’Eucaristia (cfr. 1 Cor 10, 16-17; 11, 23-26). L’autorità della Scrittura deriva dal fatto che è la Parola di Dio che, letta nella Chiesa e dalla Chiesa, trasmette il Vangelo di salvezza. Attraverso la Scrittura, Cristo si rivolge alla comunità radunata e al cuore di ciascun credente. La Chiesa, attraverso lo Spirito Santo presente in lei, interpreta autenticamente la Scrittura, rispondendo ai bisogni dei tempi e dei luoghi. La consuetudine costante nei Concili di intronizzare i Vangeli al centro dell’assemblea, attesta la presenza di Cristo nella sua Parola, la quale costituisce il necessario punto di riferimento per tutti i loro dibattiti e decisioni, ed afferma nel contempo l’autorità esercitata dalla Chiesa nell’interpretare tale Parola di Dio.

16. Nella sua divina Economia, Dio vuole che la sua Chiesa abbia una struttura orientata alla salvezza. A tale essenziale struttura appartengono la fede professata ed i sacramenti celebrati nella successione apostolica. L’autorità nella comunione ecclesiale è legata a questa struttura essenziale: il suo esercizio è regolato dai canoni e dagli statuti della Chiesa. Alcune di queste regole possono essere diversamente applicate, secondo i bisogni della comunione ecclesiale, in tempi e luoghi diversi, a patto però che la struttura essenziale della Chiesa sia sempre rispettata. Pertanto, come la comunione nei sacramenti presuppone la comunione nella stessa fede (cfr. Documento di Bari, nn. 29–33), allo stesso modo, perché vi sia la piena comunione ecclesiale, deve esserci, tra le nostre Chiese, il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità.

II.
La triplice
attualizzazione
della Conciliarità e
dell’Autorità

17. Avendo evidenziato i fondamenti sui quali poggia la conciliarità e l’autorità nella Chiesa, e dopo aver rilevato la complessità del contenuto di tali termini, dobbiamo ora rispondere alle seguenti domande: in che modo gli elementi istituzionali della Chiesa esprimono visibilmente e sono a servizio del mistero della *koinônia*? In che modo le strutture canoniche della Chiesa esprimono la loro vita sacramentale? Per rispondere abbiamo distinto tre livelli delle istituzioni ecclesiali: il livello della Chiesa locale attorno al suo vescovo; il livello di una regione che comprende un certo numero di Chiese locali limitrofe; ed il livello dell’intera terra abitata (*oikoumene*), che abbraccia tutte le Chiese locali.

1. Il livello locale

18. La Chiesa di Dio esiste laddove vi è una comunità radunata dall’Eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione

apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli Apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese. Il frutto di questa Eucaristia e di questo ministero consiste nel radunare in una autentica comunione di fede, di preghiera, di missione, di amore fraterno e di reciproco aiuto, tutti coloro che hanno ricevuto lo Spirito di Cristo nel battesimo. Tale comunione è il quadro entro il quale è esercitata tutta l'autorità ecclesiale. La comunione è il criterio di tale esercizio.

19. Ciascuna Chiesa locale ha per missione di essere, per grazia di Dio, un luogo dove Dio è servito ed onorato, dove è annunciato il Vangelo, sono celebrati i sacramenti, un luogo dove il fedele si adopera a alleviare le miserie del mondo, e dove ogni credente può trovare la salvezza. Essa è la luce del mondo (cfr. *Mt* 5,14-16), il lievito (cfr. *Mt* 13,33), la comunità sacerdotale di Dio (cfr. *1 Pt* 2, 5.9). Le norme canoniche che la governano hanno lo scopo di garantire tale missione.

20. In virtù dello stesso Battesimo, che fa di loro le membra di Cristo, ciascuna persona battezzata è chiamata, secondo i doni dell'unico Spirito Santo, al servizio nella comunità (cfr. *1 Cor* 12, 4-27). Pertanto, attraverso la comunione, che pone tutti i membri a servizio gli uni degli altri, la Chiesa locale appare già «sinodale» o «conciliare» nella sua struttura. Questa «sinodalità» non risulta soltanto nella relazione di solidarietà, nell'assistenza reciproca e nella complementarità, che i vari ministri ordinati hanno tra di loro. Senza dubbio il presbiterio è il consiglio del vescovo (cfr. Sant'Ignazio d'Antiochia, *Ai Tralliani*, 3), ed il diacono è la sua «mano destra» (*Didascalia A postolorum*, 2,28,6), in modo che, secondo la raccomandazione di Sant'Ignazio d'Antiochia, ogni cosa si faccia di concerto (cfr. *Ef* 6). La sinodalità, tuttavia, come lo esige la comunione ecclesiale, riguarda anche tutti i membri della comunità nell'obbedienza al vescovo, il quale è il *protos* ed il capo (*kephale*) della Chiesa locale. Conformemente alle tradizioni orientali e occidentali, la partecipazione attiva del laicato, uomini e donne, degli appartenenti a comunità monastiche e delle persone consacrate, si attua nella diocesi e nella parrocchia attraverso svariate forme di servizio e di missione.

21. I carismi dei membri della comunità hanno origine nell'unico Spirito Santo, e sono orientati al bene di tutti. Questo fatto mette in luce sia le esigenze che i limiti dell'autorità di ciascuno nella Chiesa. Non dovrebbero esistere né passività né sostituzione di funzioni, né negligenza né sopraffazione dell'uno sull'altro. Tutti i carismi ed i ministeri della Chiesa convergono nell'unità sotto il ministero del vescovo, il quale serve la comunione della Chiesa locale. Tutti sono chiamati dallo Spirito Santo a rinnovarsi nei sacramenti ed a rispondere in una costante conversione (*metanoia*), di modo che sia garantita la loro comunione nella verità e nella carità.

2. Il livello regionale

22. Poiché la Chiesa rivela la sua cattolicità nella *synaxis* della Chiesa locale, tale cattolicità deve effettivamente manifestarsi in comunione con le altre Chiese che professano la stessa fede apostolica e condividono la stessa struttura ecclesiale fondamentale, a cominciare da quelle che sono vicine tra loro in virtù della loro comune responsabilità per la missione nella regione di cui fanno parte (cfr. Documento di Monaco, III, 3 e Documento di Valamo, 52 e 53). La comunione tra le Chiese è espressa nell'ordinazione dei vescovi. Tale ordinazione è conferita secondo l'ordine canonico da tre o più vescovi, e almeno da due (cfr. Concilio di Nicea, canone 4), i quali agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di Dio, avendo essi stessi ricevuto il loro ministero dallo Spirito Santo per il tramite dell'imposizione delle mani nella successione apostolica. Quando ciò è compiuto in conformità ai canoni, è garantita la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, così come è garantita la comunione vivente con le generazioni precedenti.

23. Una tale comunione effettiva tra Chiese locali, ciascuna delle quali è la Chiesa cattolica in un determinato luogo, è stata espressa da alcune pratiche: la partecipazione dei vescovi delle sedi limitrofe all'ordinazione di un vescovo per la Chiesa locale; l'invito rivolto ad un determinato vescovo di un'altra Chiesa a concelebbrare nella *synaxis* della Chiesa locale; l'accoglienza estesa a fedeli di tali Chiese a condividere la mensa eucaristica; lo scambio di lettere in occasione di un'ordinazione; nonché l'offerta di assistenza materiale

24. Un canone accettato in Oriente ed in Occidente, esprime la relazione tra le Chiese locali in una determinata regione: «I vescovi di ciascuna nazione (*ethnos*) debbono riconoscere colui che è il primo (*protos*) tra di loro, e considerarlo il loro capo (*kephale*), e non fare nulla di importante senza il suo consenso (*gnome*); ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi (*paroikia*) ed i territori che dipendono da essa. Ma il primo (*protos*) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (*homonoia*) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo (Canone Apostolico 34).

25. Tale norma, che riaffiora in svariate forme nella tradizione canonica, si applica a tutte le relazioni tra i vescovi di una regione, sia quelli di una provincia, che i vescovi di una metropoli, o di un patriarcato. La sua pratica applicazione può rilevarsi nei sinodi o concili di una provincia, regione o patriarcato. Il fatto che un sinodo regionale sia sempre composto essenzialmente di vescovi, anche quando esso comprende altri membri della Chiesa, rivela la natura dell'autorità sinodale. Soltanto i vescovi hanno voce deliberativa. L'autorità di un sinodo si basa sulla natura del ministero epi-

scopale stesso, e manifesta la natura collegiale dell'episcopato a servizio della comunione delle Chiese.

26. Un sinodo (o concilio) implica in sé la partecipazione di tutti i vescovi di una regione. Esso è governato dal principio del consenso e della concordia (*homonoia*), che è espressa dalla concelebrazione eucaristica, così come si evince dalla dossologia finale del citato Canone Apostolico 34. Resta comunque il fatto che ciascun vescovo, nell'esercizio della cura pastorale, è giudice e responsabile davanti a Dio per le questioni che riguardano la sua propria diocesi (cfr. San Cipriano, *Ep.* 55,21); pertanto egli è il custode della cattolicità della sua Chiesa locale, e deve sempre attentamente adoperarsi a promuovere la comunione cattolica con le altre Chiese.

27. Ne deriva che un sinodo o un concilio regionale non ha autorità alcuna su altre regioni ecclesiastiche. Non di meno lo scambio di informazioni e le consultazioni tra rappresentanti di diversi sinodi sono una manifestazione della cattolicità, come anche di quella fraterna e reciproca assistenza e carità che debbono costituire la regola tra tutte le Chiese locali a maggiore vantaggio di tutte. Ogni vescovo è responsabile dell'intera Chiesa assieme a tutti i suoi colleghi nella stessa ed unica missione apostolica.

28. In questo modo alcune provincie ecclesiastiche sono pervenute a rafforzare i loro legami di responsabilità comune. Ciò costituisce uno dei fattori che, nella storia delle nostre Chiese, hanno condotto alla costituzione dei patriarcati. I sinodi patriarcali sono governati dagli stessi principi ecclesiologici e dalle stesse norme canoniche dei sinodi provinciali.

29. Nei secoli successivi, sia in Oriente che in Occidente, si sono sviluppate alcune nuove configurazioni della comunione tra Chiese locali. Nuovi Patriarcati e Chiese autocefale sono stati istituiti nell'Oriente cristiano, e recentemente, nella Chiesa latina, è emerso un tipo particolare di raggruppamento dei vescovi, le Conferenze Episcopali. Queste ultime, da un punto di vista ecclesiologico, non sono mere suddivisioni amministrative: esse esprimono lo spirito di comunione nella Chiesa, rispettando allo stesso tempo la diversità delle culture umane.

30. In effetti, indipendentemente dal profilo e dalle regole canoniche della sinodalità regionale, quest'ultima dimostra che la Chiesa di Dio non è una comunione di persone o di Chiese locali estirpate dalle loro radici umane. In quanto comunità di salvezza e poiché questa salvezza è «la restaurazione della creazione» (cfr. Sant'Ireneo, *Adv. Haer.* 1,36, I), essa ingloba la persona umana in ogni cosa che la lega all'umana realtà così come essa è stata creata da Dio. La Chiesa non è una congerie di individui; è fatta di comunità con culture, storie e strutture sociali diverse tra loro.

31. Nelle Chiese locali raggruppate tra loro a livello regionale, la cattolicità appare sotto la sua vera luce. Essa è espressione

della presenza della salvezza non in un universo indifferenziato, ma in un'umanità che Dio ha creato e che egli viene a salvare. Nel mistero della salvezza, la natura umana è assunta nella sua pienezza e, allo stesso tempo, è guarita da ciò che il peccato ha introdotto in essa con l'autosufficienza, l'orgoglio, l'incapacità di aver fiducia negli altri, l'aggressività, la gelosia, l'invidia, la falsità e l'odio. La *koinônia* ecclesiale è il dono per mezzo del quale tutta l'umanità è radunata insieme, nello Spirito del Signore risorto. Questa unità, creata dallo Spirito, lungi dallo scadere nell'uniformità, esige e dunque preserva – ed in una certa maniera, accresce – la diversità e la particolarità.

3. Il livello universale

32. Ciascuna Chiesa locale non è soltanto in comunione con le Chiese vicine, ma anche con la totalità delle Chiese locali, con quelle attualmente presenti nel mondo, quelle che esistevano sin dall'inizio, quelle che esisteranno in futuro, e con la Chiesa già nella gloria. In conformità con la volontà di Cristo, la Chiesa è una e indivisibile, è la stessa, sempre ed in ogni luogo. Cattolici ed ortodossi confessano entrambi, nel Credo di Nicea–Costantinopoli, che la Chiesa è una e cattolica. La sua cattolicità abbraccia non soltanto la diversità delle comunità umane, ma anche la loro fondamentale unità.

33. Di conseguenza, è chiaro che una sola ed unica fede deve essere confessata e vissuta in tutte le Chiese locali, ovunque deve essere celebrata la stessa ed unica Eucaristia, ed un solo ed unico ministero apostolico deve essere all'opera in tutte le comunità. Una Chiesa locale non può modificare il Credo, formulato dai Concili ecumenici, sebbene essa debba sempre «dare risposte adeguate a nuovi problemi, risposte basate sulle Scritture, in accordo e continuità essenziale con le precedenti espressioni dei dogmi» (Documento di Bari, n. 29). Allo stesso modo, una Chiesa locale non può modificare, con una decisione unilaterale, un punto fondamentale che riguardi la forma del ministero, né essa può celebrare l'Eucaristia in volontario isolamento dalle altre Chiese locali senza nuocere alla comunione ecclesiale. Tutte queste cose riguardano il vincolo stesso di comunione e dunque l'essere stesso della Chiesa.

34. Proprio in ragione di tale comunione, tutte le Chiese, per mezzo dei canoni, regolano tutto ciò che riguarda l'Eucaristia ed i sacramenti, il ministero e l'ordinazione, la trasmissione (*paradosis*) e l'insegnamento (*didaskalia*) della fede. Si comprende chiaramente il motivo per il quale sono necessarie in questo campo delle regole canoniche e delle norme disciplinari.

35. Nell'evolversi della storia, quando sono sorti seri problemi circa la comunione universale e la concordia tra le Chiese – a riguardo dell'autentica interpretazione della fede, o ai ministeri e alla

loro relazione all'intera Chiesa, o alla disciplina comune che la fedeltà al Vangelo esige – si è fatto ricorso ai Concili ecumenici. Tali Concili erano ecumenici non soltanto per il fatto che essi radunavano insieme i vescovi di tutte le regioni ed in particolare quelli delle cinque maggiori sedi secondo l'antico ordine (*taxis*): Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Essi erano ecumenici anche perché le loro solenni decisioni dottrinali e le loro comuni formulazioni di fede, specialmente su argomenti cruciali, erano vincolanti per tutte le Chiese e per tutti i fedeli, per tutti i tempi e tutti i luoghi. Tale è il motivo per il quale le decisioni dei Concili ecumenici restano normative.

36. La storia dei Concili ecumenici evidenzia quelle che debbono essere considerate le loro caratteristiche speciali. Tale questione deve essere ulteriormente studiata nel nostro futuro dialogo, tenendo in considerazione l'evoluzione di strutture ecclesiali verificatesi nei secoli più recenti sia in Oriente che in Occidente.

37. L'ecumenicità delle decisioni di un Concilio è riconosciuta attraverso un processo di ricezione di durata lunga o breve, per il cui tramite il popolo di Dio nel suo insieme – attraverso la riflessione, il discernimento, il dibattito e la preghiera – riconosce in tali decisioni l'unica fede apostolica delle Chiese locali, che è stata sempre la stessa e di cui i vescovi sono i maestri (*didaskaloi*) ed i custodi. Tale processo di ricezione è diversamente interpretato in Oriente ed in Occidente, secondo le loro rispettive tradizioni canoniche.

38. Pertanto la conciliarità o sinodalità implica molto di più dei vescovi radunati in assemblea. Essa coinvolge anche le loro Chiese. I primi sono i depositari della fede e danno voce alla fede delle seconde. Le decisioni dei vescovi devono essere ricevute nella vita delle Chiese, specialmente nella loro vita liturgica. Ciascun concilio ecumenico accettato come tale, nel significato proprio ed pieno del termine, è, di conseguenza, una manifestazione della comunione di tutta la Chiesa ed un servizio reso ad essa.

39. Contrariamente ai sinodi diocesani e regionali, un concilio ecumenico non è una «istituzione» la cui frequenza può essere regolata da canoni; piuttosto esso è un «evento», un *kairos*, ispirato dallo Spirito Santo, che guida la Chiesa affinché essa generi al suo interno le istituzioni di cui ha bisogno e che corrispondono alla sua natura. Tale armonia tra la Chiesa ed i concili è così profonda da far sì che entrambe le Chiese – anche dopo la rottura tra Oriente ed Occidente, che rendeva impossibile la convocazione di concili ecumenici nel senso stretto del termine – hanno continuato a tenere dei concili ogni volta che insorgevano serie crisi. Tali concili radunavano i vescovi di Chiese locali in comunione con la Sede di Roma o, rispettivamente, e sebbene compresi in modo diverso, con la Sede di Costantinopoli. Nella Chiesa cattolica romana, alcuni di tali concili tenuti in Occidente erano considerati ecumenici. Questa

situazione, che ha costretto le due parti della cristianità a convocare concili propri a ciascuna di esse, ha favorito i dissensi che hanno contribuito al reciproco estraniamento. Debbono essere ricercati i mezzi che permetteranno di ristabilire il consenso ecumenico.

40. Durante il primo millennio, la comunione universale delle Chiese, nel normale svolgersi degli eventi, fu mantenuta attraverso le relazioni fraterne tra i vescovi. Tali relazioni dei vescovi tra di loro, tra i vescovi ed i loro rispettivi *protoi*, e anche tra gli stessi *protoi* nell'ordine (*taxis*) canonico testimoniato dalla Chiesa antica, ha nutrito e consolidato la comunione ecclesiale. La storia registra consultazioni, lettere ed appelli alle principali sedi, specialmente la sede di Roma, che esprimono palesemente la solidarietà creata dalla *koinonia*. Disposizioni canoniche quali l'inserimento nei dittici dei nomi dei vescovi delle sedi principali, e la comunicazione della professione di fede agli altri patriarchi in occasione di elezioni, erano espressioni concrete di *koinonia*.

41. Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che «presiede nella carità», secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia essi non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio.

42. La conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi. Sebbene il vescovo di Roma non abbia convocato i concili ecumenici dei primi secoli, e non li abbia mai presieduti, egli fu non di meno strettamente coinvolto nel processo decisionale di tali concili.

43. Primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato.

Per quanto riguarda il primato ai diversi livelli, desideriamo affermare i seguenti punti:

1. Il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della Chiesa.
2. Mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici.

44. Nella storia dell'Oriente e dell'Occidente, almeno fino al IX secolo, e sempre nel contesto della conciliarità, era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il *protos* o *kephale*, in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti: localmente, per il vescovo in quanto *protos* della sua diocesi rispetto ai suoi presbiteri e ai suoi fedeli; a livello regionale, per i *protos* di ciascuna metropoli rispetto ai vescovi della sua provincia, e per il *protos* di ciascuno dei cinque patriarcati rispetto ai metropolitani di ciascuna circoscrizione; e universalmente, per il vescovo di Roma come *protos* tra i patriarchi. Tale distinzione di livelli non diminuisce né l'eguaglianza sacramentale di ogni vescovo né la cattolicità di ciascuna Chiesa locale.

Conclusione

45. Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della «prima sede» in un'ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità? In che modo l'insegnamento sul primato universale dei Concili Vaticano I e Vaticano II può essere compreso e vissuto alla luce della pratica ecclesiale del primo millennio? Si tratta di interrogativi cruciali per il nostro dialogo e per le nostre speranze di ristabilire la piena comunione tra di noi.

46. Noi membri della Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa, siamo convinti che la dichiarazione di cui sopra sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità rappresenta un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo, e che essa fornisce una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa ad un livello universale. Siamo consapevoli delle molte questioni difficili che restano da chiarire, ma è nostra speranza che, sostenuti dalla preghiera di Gesù: «che tutti siano uno ...perché il mondo creda» (Gv 17,21), ed in obbedienza allo Spirito Santo, ci sarà possibile avanzare sulla base dell'accordo già raggiunto. Riaffermando e confessando: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef 4,5), rendiamo gloria a Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, che ci ha riuniti insieme.

Ravenna, 13 ottobre 2007



