



APPUNTI DITEOLOGIA

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

Notiziario trimestrale - Anno XXXVI - n. 1 - Gennaio-Marzo 2013 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

La straordinaria lezione di Benedetto XVI

EVENTI



BENEDETTO XVI E LA STRADA DI MOSÈ

*Brian Ferme**

Nel libro dei Numeri leggiamo che il Signore disse a Mosè: “Sali su questo monte degli Abarim e contempla la terra che io do agli Israeliti” (Num. 27,12). Sappiamo che a Mosè non fu concesso di entrare nella terra promessa ad Abramo e possiamo facilmente immaginare quanto egli potesse essere turbato da questa prospettiva. Dopo tutto, aveva guidato il popolo eletto per molti anni e tuttavia non gli sarebbe stato possibile entrare in quella terra verso la quale le speranze di molti, compresa la sua, erano dirette. Nonostante ciò Mosè rispose al Signore: “Il Dio della vita in ogni essere vivente, metta a capo di questa comunità un uomo che li preceda nell’uscire e nel tornare, perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore” (vv. 16-17). La rinuncia di papa Benedetto XVI è stata naturalmente una sorpresa, perfino uno shock, virtualmente per tutti coloro che sono all’interno della Chiesa e per un gran numero di persone all’esterno. È naturale. L’ultima rinuncia al papato si verificò circa seicento anni fa e l’aspettativa era quella che il successore di Pietro sarebbe rimasto tale fino a che il Signore non lo avrebbe chiamato a sé. Mentre sono comprensibili la sorpresa e un certo disagio rispetto a questa rinuncia, una riflessione sulla figura di Mosè e sulla fase finale della sua vita terrena pone l’attuale ritiro del Pontefice nel suo contesto più profondo.

Come Mosè, il Papa è giunto alla conclusione che non avrebbe terminato la sua vita terrena come successore di Pietro; questo non era più parte del piano che Dio aveva in serbo per lui. Ci ha detto che è arrivato a questa decisione dopo molta preghiera e riflessione e probabilmente dopo tanto tumulto e difficoltà interiori. Tuttavia, come Mosè, la scelta è stata presa alla presenza di Dio e per il bene del suo gregge, la Chiesa. Si è trattato chiaramente di una decisione difficile e inevitabilmente dolorosa, così come deve esserlo stata l’esperienza di Mosè, nel momento in cui comprese che non avrebbe potuto fisicamente varcare le soglie della terra promessa. Nondimeno, di grande importanza è stato il fatto che si sia trattato di una decisione presa in presenza di Dio, o in altri termini, in profonda comunione con il Signore. Non è stata semplicemente una scelta umana basata soltanto su limiti fisici, anche se questi sono certamente presenti. È stata piuttosto una decisione fondata su una profonda apertura verso le straordinarie e sempre misteriose vie del Signore. Queste non corrispondono semplicemente o comodamente alle vie del pensiero e ai calcoli umani. Le vie del Signore si trovano in un’altra dimensione: totale apertura a Dio il quale ci chiede atti che sembrano incredibili agli occhi degli uomini ma che sono ovvi per coloro che si trovano in sintonia con Lui. Come Mosè, anche la decisione del Papa è una decisione di

totale fede in Dio il quale farà sì che la sua comunità, la Chiesa, “non sia un gregge senza pastore”.

Ciò che è straordinario riguardo alla decisione del Pontefice non è tanto la decisione stessa ma piuttosto le sue motivazioni: totale e completa apertura al volere divino. C'è, così, tanto da imparare per tutti coloro che credono che conoscere Dio e seguire la sua volontà rappresentino il centro della propria esistenza. Sappiamo che il cuore della vocazione dei Certosini, la cui vita rigorosa è totalmente dedicata alla conoscenza di Dio e all'essere in unione con Lui, è basata su un'idea semplice ma straordinariamente profonda: il desiderio di essere completamente cristallini con Dio, di instaurare con Lui una relazione nella quale non ci sia posto né per ombre né per menzogne, di essere totalmente sinceri con Lui. Possiamo dire che Dio è l'unico essere con il quale si possa essere totalmente se stessi, totalmente onesti e pienamente se stessi.

Con la sua decisione di rinunciare al pontificato, Benedetto XVI ha fornito un esempio significativo dell'autentico

nocciolo della nostra esistenza religiosa: la nostra totale e completa dipendenza e fede in Dio, il quale ci guida nei modi che pienamente gli appartengono. Questi modi, queste vie, corrono spesso in direzione opposta a quelle che sono le nostre mere esperienze umane e tuttavia ci offrono la sola maniera per essere pienamente umani, il che per ognuno di noi, in ultima analisi, significa essere una sola cosa con Dio e le sue vie. Lo stupore e la tristezza, che molti hanno provato di fronte alla decisione del Papa, devono cedere il passo alla consapevolezza che il Pontefice ci offre una formidabile intuizione di quali siano le basi per la nostra più genuina felicità, nella quale non ci sono né ombre né menzogne che possano separarci dal Signore. Un po' come Mosè, il Papa ha scalato la montagna non solo per contemplare la terra ma, in modo più significativo, per essere ancora più vicino a Dio. Questa è una lezione straordinaria per ognuno di noi.

* Rettore dello Studium Generale Marcianum e Preside della Facoltà di Diritto Canonico “S. Pio X”.



ECUMENISMO

LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

Pubblichiamo, come di consueto, le predicazioni tenute durante l'incontro di preghiera svoltosi nella Basilica di San Marco il 25 gennaio, durante la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani; il testo biblico era Michea 6,1-8.

PREDICAZIONE DELL'ARCHIMANDRITA
DEL TRONO ECUMENICO EVANGELOS YFANTIDIS,
VICARIO GENERALE DELL'ARCIDIOCESI ORTODOSSA
D'ITALIA E MALTA,

RETTORE DELLA CATTEDRALE ORTODOSSA DI SAN GIORGIO
DEI GRECI A VENEZIA

Beato Patriarca di Venezia,
cari fratelli e care sorelle in Cristo,
è splendido l'inizio della preghiera di questa sera: insieme ai canti che nella tradizione ortodossa vengono cantati la mattina del Venerdì Santo, udiamo uno dei più conosciuti e stupendi inni dedicati alle tre Persone della Santissima Trinità: “*Hághios o Theós, hághios Ischyros, hághios Athánatos, eléison himás - Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, miserere nobis*”. L'Inno *Trisagion* è costituito da una triplice invocazione rivolta a Dio: “Santo (sei), Dio, Santo (anche) Forte, Santo (anche) Immortale, abbi misericordia di noi”. Nell'Inno *Trisagion*, nel quale trova fondamento la nostra fede, con l'invocazione “Santo Dio” ci si riferisce a Dio Padre e si esprime la Sua maestà, con l'invocazione “Santo Forte” ci si riferisce a Dio Figlio, Sua forza e parola creativa, e, alla fine, con l'invocazione “Santo Immortale” ci si riferisce allo Spirito Santo, l'immortale e vivificante. Nella Celebrazione Eucaristica di San Giovanni Crisostomo, durante il canto dell'Inno *Trisagion*, il celebrante invoca segretamente il Santo Dio, che si trova tra i Suoi amici, *inneggiato dai*

Serafini, glorificato dai Cherubini e adorato da tutte le potestà celesti, che dal nulla ha tratto tutte le cose all'esistenza, che ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, adornandolo con tutti i suoi doni, che dà sapienza e prudenza e non disprezza il peccatore, ma ha istituito la penitenza e la salvezza, che ci rende degni in ogni celebrazione eucaristica di glorificarlo e di adorarlo, anche con l'Inno Trisagion, cantato in quel momento, Gli chiede e Lo prega di perdonarci ogni colpa, volontaria ed involontaria, di volgere benevolmente il Suo sguardo su di noi, di santificare le nostre anime ed i nostri corpi, affinché possiamo adorarlo in tutta la nostra vita (cfr. Liturgia di san Giovanni Crisostomo).

Dopo l'Inno *Trisagion*, sempre durante la stessa Celebrazione Eucaristica, vengono annunciate le Letture, cioè l'Apostolo ed il Vangelo, che sono brani del Nuovo Testamento. Tra le due Letture, il sacerdote - dentro l'altare e sempre rivolto verso oriente - prega segretamente il Signore “di illuminare i nostri cuori con la pura luce della Sua conoscenza e di aprire gli occhi del nostro pensiero, per comprendere i Suoi annunci evangelici, affinché... trascorriamo una vita spirituale, meditando ed operando tutto ciò che sia di Suo gradimento” (*Ibidem*). Tale preghiera assomiglia molto alla preghiera di conclusione di questa sera, anch'essa a Lui rivolta: “Signore, fa' splendere la luce del tuo volto sopra di noi, tua famiglia, perché, in una ritrovata unità visibile, possiamo compiere ciò che tu richiedi da noi”. Luce, unità e divina volontà sono delle espressioni forti. Perché la parola evangelica sia compresa profondamente e divenga azione, prima di tutto occorre che il cuore umano sia illuminato con la pura luce della conoscenza di Dio. Conoscenza di Dio significa che conosco, incontro, e ne sono convinto, la perfetta bellezza, la perfetta bontà e la

perfetta giustizia di Dio. E una volta che l'uomo e il suo cuore vengono illuminati con la Sua luce, allora la mano di Dio può aprire gli occhi della mente umana, affinché possa comprendere in profondità gli annunci evangelici, vale a dire ciò che il Signore richiede all'uomo, che, secondo il profeta Michea, è "praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con Dio". Pensiero concorde con la volontà di Dio, azione concorde con il pensiero, completa armonia della nostra esistenza, in uno spazio di futura, visibilmente unita, famiglia cristiana, come quella dei tempi apostolici, che vuole continuamente, sostanzialmente e stabilmente ringraziare il proprio Signore "per tutti i benefici ricevuti, quelli che conosciamo e quelli che non conosciamo, visibili ed invisibili" (*Ibidem*), condividendo sia lo stesso Calice, come coronamento dell'atteso divino miracolo della ritrovata unità nella fede, sia l'attesa della Sua "seconda e gloriosa venuta" (*Ibidem*). Proprio per quest'ultima, il vivere tale unità di tutte le Chiese e Confessioni Cristiane, secondo il magistero di Sua Santità il Patriarca Ecumenico Bartolomeo, Vertice del mondo Ortodosso, non è un semplice sentimento di comuni interessi o aspirazioni, o comune fede su alcuni argomenti. È tutto questo, insieme alla convinzione radicale che essa diviene una comunità di vita e di futuro, cioè una comunità escatologica. È la comprensione del nostro cuore, illuminato dalla luce divina, che nessuno può salvarsi senza la salvezza dell'altro e, di conseguenza, lo smarrimento dell'altro è il nostro smarrimento e la salvezza dell'altro è la nostra salvezza (cfr. 1Tm 2,4). Questa unità, come ci insegna Sua Eminenza il Metropolita Gennadios, Arcivescovo Ortodosso d'Italia e Malta, "presuppone il timor di Dio, la fratellanza e la fiducia, il reciproco avvicinamento e l'ineffabile rispetto verso l'uomo, che è immagine di Dio, e dona l'incorruttibile gioia della resurrezione, grazia, misericordia e benedizione divina" (Capodanno 2005).

Beato Patriarca,

cari fratelli e care sorelle,

la nostra umile preghiera viene rivolta stasera a Dio tre volte Santo, unico fondamento della nostra fede, che da sempre è presente nella vita umana e ovunque nella Sua creazione, per illuminare tutto il nostro essere con la Sua luce, per aprire gli occhi del nostro pensiero a comprendere e a compiere tutto ciò che Lui richiede a noi. E particolarmente questa sera, "chiedendo l'unità della fede e la comunione dello Spirito Santo, affidiamo noi stessi, gli uni gli altri, tutta la nostra vita e la nostra speranza a Cristo Dio, Signore e amico degli uomini" (cfr. Liturgia di san Giovanni Crisostomo).

PREDICAZIONE DEL PATRIARCA DI VENEZIA
MONS. FRANCESCO MORAGLIA

Cari fratelli e sorelle in Cristo,

è con vera gioia che, insieme a voi, mi rivolgo a Dio Padre, Figlio e Spirito Santo in questa liturgia che si svolge nella basilica cattedrale di San Marco durante la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani.

La pericope scelta per questo fraterno incontro di preghiera

appartiene alla predicazione di Michea. Siamo alla fine dell'ottavo secolo a.C.: il profeta, umile contadino della Palestina del Sud, protesta in favore dei deboli sfruttati sia dai loro disumani padroni sia dall'invasore Assiro. Michea è contemporaneo dell'aristocratico Isaia che, con linguaggio simile, si rivolge agli ambienti ufficiali di Gerusalemme.

Il testo biblico che abbiamo ascoltato e ha scandito i differenti momenti di questa liturgia, riguarda per la sua quasi totalità (Mic 6,1-7) la denuncia delle ingiustizie e della generale corruzione mentre l'ultimo versetto (Mic 6,8) contiene il vertice non solo della predicazione di Michea ma di tutto l'insegnamento profetico.

Tutto viene compendiato in un breve, intenso e preziosissimo passo in cui Michea guarda all'uomo che ha dinanzi: "Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio" (Mic 6,8). Con tale "parola" siamo condotti al centro della questione ecumenica che è l'obbedienza al Vangelo attraverso la conversione e guardando a Dio per fare la sua volontà attraverso il dono della grazia.

Richiamiamo l'incipit del libro di Michea che contestualizza nel tempo e nello spazio questa importante parola di Dio: "Parola del Signore, rivolta a Michea di Morèset, al tempo di Iotam, di Acaz e di Ezechia, re di Giuda. Visione che egli ebbe riguardo a Samaria e a Gerusalemme" (Mic 1,1).

Michea non parla in maniera astratta ma si rivolge all'uomo concreto e condanna con forza l'ingiustizia sociale, l'oppressione del debole, la prepotenza dei forti e la corruzione di quanti sono preposti al popolo e dovrebbero amministrare con giustizia e verità ma non lo fanno. Così il profeta mette a nudo il peccato della casa di Giacobbe e dei suoi capi (cfr. Mic 1,1-3.12), parla della futura restaurazione di Sion e del Messia venturo (cfr. Mic 4,1-5.14). Proprio in questa parte del libro si trova la celebre profezia su Betlemme, il luogo in cui sarebbe nato il Messia venturo: "E tu, Betlemme di Èfrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore in Israele..." (Mic 5,1). All'interno della sezione in cui si dà la ferma denuncia della corruzione diffusa e generalizzata (cfr. Mic 6,1-7,7), troviamo la "parola" della nostra preghiera ecumenica. È da tale contesto che esce, rinnovata, la fiducia nel futuro messianico. Dio porta a salvezza, suscitando un *resto* che, seppur piccolo, rappresenta la giustizia e la forza di Dio che già si manifesta attraverso questo piccolo *resto*: "Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio" (Mic 6,8). Il Signore domanda ad ogni uomo, di ogni tempo, di entrare a far parte di questo *resto*. Così Michea percepisce la grandezza trascendente di Dio e, allo stesso tempo, avverte quanto realmente Dio cura il suo popolo e, tramite lui, tutti gli uomini.

Per Michea è motivo di profonda amarezza vedere il formalismo religioso di quel popolo a cui il suo contemporaneo, il profeta Isaia, si rivolge senza mezzi termini con queste parole: "Quando venite a presentarvi a me,

chi richiede a voi questo: che veniate a calpestare i miei atri? Smettete di presentare offerte inutili; l'incenso per me è un abominio, i noviluni i sabati e le assemblee sacre: non posso sopportare delitto e solennità. Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste; per me sono un peso, sono stanco di sopportarli" (Is 1,12-14).

Sì, c'è il culto gradito a Dio, ma, poi, c'è il culto degli ipocriti che risulta sgradito a Dio in modo sommo. E Michea delinea anche la scena di un processo intentato da Dio al suo popolo. Dio, ferito da tanta ingratitudine si lamenta: è questo il modo scelto da Michea per dire che Dio, il tre volte Santo, il totalmente Altro, non rimane indifferente rispetto alla situazione degli uomini e non è lontano da loro. Al contrario, il Dio di Michea è il Dio con noi, il Dio di Betlemme e del Calvario; è, insomma, il Dio che rimane uomo per l'eternità.

Michea denuncia la situazione del popolo preso dallo sconforto e rimanda al tempo in cui Israele viveva l'Alleanza come amore verso Dio e non come un mercanteggiare con

Lui, riducendo tutto a esteriorità. Comprendiamo, allora, la parola del profeta: "Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio" (Mic 6,8).

Al termine di questo nostro incontro fraterno - come commento al testo del profeta Michea che ci ha guidato nella comune preghiera - riascoltiamo le parole di *Unitatis redintegratio*, il testo del Concilio Vaticano II, che oggi - a cinquant'anni dall'inizio dell'ultima assise ecumenica - assumono un valore particolare: "Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, devono essere considerate come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale" (*Unitatis redintegratio*, n. 8).

Il Dio Trinità - Padre, Figlio e Spirito Santo - ci guidi nel cammino verso la pienezza dell'Amore-Verità, nella gioia di un rinnovato impegno battesimale.



BIBBIA APERTA

TRADURRE PER NON TRADIRE (2^a parte)*

Patrizio Rota Scalabrini

6. Il primo esempio di traduzione della Bibbia: la LXX

Il nome di "Settanta" (in sigla LXX) deriva dalla leggenda che narra della sua formazione, attestata nella *Lettera di Aristea a Filocrate*, oggi nota come *Lettera dello Pseudo Aristea* e datante verso il 100 a.C. Si racconta che settantadue anziani di Gerusalemme, appartenenti alle dodici tribù d'Israele, furono invitati ad Alessandria d'Egitto da Tolomeo II Filadelfo per tradurre in greco i libri della Legge. La narrazione riferisce come il re accogliesse questi scribi ebrei ad Alessandria e si prostrasse innanzi alla Legge sette volte. Una volta fatta la traduzione gli scribi furono rimandati a casa con grandi doni. L'autore di questa Lettera mostra di avere un'idea ben precisa del compito del giudaismo in ambienti di cultura ellenica: favorire un incontro tra questa e il patrimonio del giudaismo, che egli ammira incondizionatamente.

Poi, nella denominazione comune, il numero fu ridotto a settanta con riferimento ai settanta anziani che accompagnarono Mosè al Sinai e ricevettero la *Tôrāh* (Es 24). Questa leggenda veicola comunque un interesse storico circa la diaspora alessandrina e la sua importanza nell'ebraismo del Secondo Tempio. È probabile che la traduzione greca della Bibbia ebraica non sia avvenuta per impulso di qualche mecenate pagano - come lo sarebbe il Filadelfo - ma per necessità ed esigenze interne alla comunità giudaica di Alessandria. Essendo il greco la lingua praticata normalmente, si sentiva l'urgenza di disporre di una traduzione greca dei testi sacri per un uso liturgico, ma anche giuridico, in vista del funzionamento interno della comunità. Il racconto dello *Pseudo Aristea* mostra innanzitutto una finalità propagandistica presso l'ellenismo: l'ebraismo è la vera religione che permette la convivenza tra giudei e greci. Tale convivenza sarà

possibile adottando uno stile di vita ispirato alla filantropia. Ebbene lo *Pseudo Aristea*, che per un terzo descrive il ricevimento dei traduttori alla tavola del re, ricevimento durato sette giorni e contrassegnato da dialoghi quotidiani tra il re e gli ospiti, indica nella filantropia il contenuto stesso della sapienza biblica. Per l'uomo si tratta allora di imitare Dio nel governo del mondo, assumendo come modello la benevolenza divina verso gli uomini.

Ecco quindi che Tolomeo II Filadelfo, dopo aver ascoltato i saggi ebrei, giunge alla seguente conclusione: "Mi avete fatto un grande favore esponendomi i vostri insegnamenti sul buon governo" (par. 294). È facile cogliere il profondo legame tra queste idee dello *Pseudo Aristea* e l'insegnamento di una delle opere qualificanti la teologia dei LXX, e cioè la *Sapienza di Salomone*, dove il destinatario ideale è il governante, che si dovrà ispirare alla moderazione e alla filantropia divine.

Tornando però al racconto dello *Pseudo Aristea*, bisogna notare come ci sia anche una precisa finalità apologetica: legittimare l'uso, nella liturgia, di una traduzione e non del testo in lingua originale, forse non più comprensibile a molti ebrei, nati e cresciuti ad Alessandria. Anzi, secondo vari interpreti, la finalità dell'opera non è principalmente quella propagandistico-missionaria, ma appunto questa finalità più interna alla vita della comunità. Non si ritenga però scontata ed ovvia l'impresa di tradurre in greco la legge del Signore, poiché i vari popoli non amavano tradurre le loro opere sacre in altre lingue. Ad esempio, gli egiziani portavano in processione i libri sacri senza mai farli tradurre e renderli accessibili ai greci. Si pensi inoltre al tentativo di preservare la sacralità stessa della grafia (gero-glifici). Impressiona poi il fatto che i babilonesi non abbiano tradotto i loro inni sacri per riti praticati altrove, e in lingua greca. Ciò che è avvenuto

ad Alessandria è qualcosa di straordinario e mostra una comunità molto aperta nel momento stesso in cui vuole essere fedele alle proprie radici. È chiaro che, stando all'estero, si percepisce meglio quale sia la propria patria 'portatile', e la si riconosca appunto nel Libro.

Si deve notare che il racconto dello *Pseudo Aristeo* dice di una traduzione della *Tôrāh*, cioè del Pentateuco. Gli altri libri vennero tradotti successivamente e si giunse al completamento di questa traduzione intorno alla metà o al massimo alla fine del II sec. a.C. Tuttavia non fu solo un'opera di traduzione perché, oltre ai libri del canone ebraico, la Bibbia greca raccoglie, con variazioni nei singoli manoscritti, le opere deuterocanoniche e anche alcune non accolte nel canone cattolico. Ma su questo torneremo più avanti.

In sostanza, la LXX è la "Bibbia di Alessandria", cioè la Bibbia greca, veicolo importantissimo non solo per la comunità degli ebrei alessandrini, ma successivamente anche per gli autori del Nuovo Testamento e per la Chiesa delle origini, fino a giungere alla Chiesa dei Padri. Ed è questo il fattore che contribuisce in modo assolutamente decisivo a dare importanza a questa traduzione; infatti la fortuna della LXX va di pari passo con quella della Chiesa. Il fatto è che questa versione viene considerata ispirata non meno del testo ebraico, e che il suo uso è preponderante proprio nella predicazione dei missionari cristiani ai gentili. Tra l'altro, bisogna considerare che la versione dei LXX si rivelava più adatta all'ermeneutica cristologica della prima comunità cristiana. Si comprende così come sul versante ebraico si giunga ben presto a preparare revisioni della traduzione greca, anzi nuove traduzioni. L'interesse della LXX è dunque notevole per gli studiosi¹, e motiva l'enorme mole di studio accademico che la circonda. È un interesse di tipo filologico (sia per la *critica textus* sia per la lingua), teologico (perché i LXX hanno elaborato un nuovo linguaggio, pronto per l'uso cristiano), ecumenico. Ma c'è un interesse ulteriore ed è legato all'idea di ispirazione, che proprio la traduzione dei LXX invita ad intendere in senso analogico, già alla luce del racconto della sua origine. L'uso che il mondo cristiano ha fatto di questa traduzione raccomanda l'idea di un'ispirazione analogica, in quanto questa traduzione è entrata a far parte del Nuovo Testamento, ed è stata lampada per i passi della Chiesa. Clemente Alessandrino osservava, a tale proposito: "Non c'è nulla di strano che l'ispirazione di Dio, dopo aver dato la profezia, ne abbia fatto anche la versione come profezia in greco" (*Stromata* I, 149,3). Se l'idea di ispirazione analogica non crea nell'ambiente cristiano particolare difficoltà, il problema si pone però quando il testo greco si differenzia, sia qualitativamente sia quantitativamente, dal testo ebraico. È il caso, ad esempio, di *Geremia*, ma anche dell'*Ester* greco. A quale testo dare la preferenza? Se Origene concretamente rimandava all'uso della Chiesa e perciò a quelle Scritture che la Chiesa di Cristo da due secoli leggeva e aveva ricevuto in dono dalla provvidenza divina, più cauto è invece Agostino, che però riconosce nel contempo valore ispirato anche ai testi difforni dal testo originale, nonché ai deuterocanonici: "Tutto ciò che manca nei codici ebraici, mentre c'è nei LXX, è il medesimo

Spirito che ha preferito dirlo con questo invece che con quelli, mostrando con ciò che entrambi erano profeti" (*De Civitate Dei*, XVIII, 43).

In sostanza, la LXX ha costituito il Primo Testamento per la Chiesa fino al sec. IV, e lo è tuttora per le chiese d'Oriente. In Occidente, invece, si ha già nel IV secolo la svolta con Gerolamo e il suo appello al ritorno all'*hebraica veritas*. Scelta propugnata e attuata da Gerolamo, avversata da Agostino, il quale non voleva che la traduzione di Gerolamo venisse letta nelle chiese, perché costituiva una novità rispetto all'autorità dei LXX. Si legga in proposito l'*Epistula* 82: "Non voglio che la tua versione dall'ebraico venga letta nelle chiese, perché, introducendola come una novità contro l'autorità dei LXX, non turbiamo con grande scandalo i fedeli di Cristo, le cui orecchie e i cui cuori sono abituati ad ascoltare quella versione che è stata approvata dagli apostoli".

Dibattito franco tra due posizioni difficilmente conciliabili, perché Agostino teorizzava la *graeca veritas*, mentre Gerolamo l'*hebraica veritas*. A proposito della *graeca veritas*, nel *De Doctrina christiana* II, 15,22, Agostino teorizza: "Essi [i LXX] hanno tradotto nel modo che lo Spirito Santo - che li guidava e dava a tutti una sola voce - giudicava rispondente alle esigenze", cioè alle necessità del popolo cristiano. Agostino non era un filologo, ma possente teologo, e la sua argomentazione in favore dei LXX porta due argomenti di rilievo.

Il primo è la consapevolezza del carattere analogico dell'ispirazione, carattere analogico che oggi la riflessione teologica non può assolutamente trascurare. L'ispirazione non può essere solo quella dello scrittore o anche della sua opera letteraria, ma deve coinvolgere anche i mediatori, tra i quali si collocano pure i traduttori.

Il secondo è una soggiacente concezione della stretta correlazione tra Scrittura e Tradizione. Correlazione in cui la Scrittura è superiore alla Tradizione, ma tra le due c'è una continua interazione, come è attestato pure dalla determinazione del canone delle sacre Scritture.

7. La Vulgata e la sua autenticità teologica

7.1. Gerolamo e la Vulgata

La vicenda della *Vulgata* è strettamente collegata a quella di Gerolamo, il dalmata di Stridone, e alla sua svolta spirituale che lo porta dalla cultura classica alla cultura biblica, quando decide di non essere più ciceroniano ma cristiano. Lo racconta nella famosa *Epistula* 22 (detta anche *Epistula ad Eustochium*), al paragrafo 30, quando nel sogno si trova di fronte al Giudice divino: "Interrogato circa la mia condizione, risposi di essere cristiano. Ma Colui che presiedeva quell'assise mi investì: 'Tu menti! Tu sei ciceroniano, non cristiano! Dove il tuo tesoro, là è anche il tuo cuore'" (*"Interrogatus condicionem Christianum me esse respondi. Et ille qui residebat: 'Mentiris', ait, 'Ciceronianus es, non christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum'"*). E Gerolamo abbandona gli studi classici per dedicarsi totalmente alla Bibbia. Questa svolta va però collegata all'altra, ed è quella del legame tra Gerolamo e il papa Damaso, per incarico del quale avrebbe preso

in mano la revisione del Nuovo Testamento della *Vetus latina* e del *Salterio greco*. Sembra però che questa notizia dell'incarico affidatogli di una nuova traduzione di tutta la Bibbia nel 382 da papa Damaso sia infondata; tale incarico, al massimo, può aver riguardato il testo dei quattro vangeli. Il lavoro di Gerolamo non sarà dunque l'esecuzione di un piano stabilito, né il frutto di un metodo omogeneo, ma piuttosto di istanze e di adattamenti diversi e di circostanze vitali diverse in cui viene a trovarsi lo stesso Gerolamo.

Infatti, alla morte di papa Damaso, papa Siricio non ha le stesse simpatie per l'impulsivo Gerolamo che, indignato per le accuse e le dicerie sparse sul suo conto circa la relazione con Paola, parte per Betlemme, dove sarà seguito da Paola e da Eustochio, e dove rimarrà per un trentennio, durante il quale attuerà la sua impresa letteraria, e cioè la traduzione della *Vulgata*. Bisogna inoltre ricordare che in Terrasanta Gerolamo, oltre che avere più facile accesso ai testi ebraici, potrà contare sulla consultabilità della biblioteca che Origene ed Eusebio avevano creato a Cesarea Marittima. Concretamente, se la prima versione del *Salterio* fu compiuta da Gerolamo sul testo greco, e non sul testo ebraico² (peraltro essa andò ben presto perduta e non è identificabile né con il *Salterio Romano* - usato tutt'oggi nella Basilica di S. Pietro - né con il *Salterio Gallicano*³), il vero cambiamento di metodo si ha quando Gerolamo decide di operare direttamente sul testo ebraico e di tradurre da esso. Decisione che egli prende dopo aver riveduto, senza rimanerne soddisfatto, la *Vetus latina* della *Genesi* (392 d.C.)⁴. Lo guida il criterio di ritornare al testo originale, all'*hebraica veritas*. Questo principio, secondo alcuni autori, sarebbe stato per Gerolamo, almeno in una prima fase, più un richiamo alle revisioni giudaiche della LXX, che al testo ebraico come tale. Comunque Gerolamo si avvicina sempre più al testo ebraico e inizia a lavorarci con la versione di *1-2Samuele*, *1-2Re*, oppure con la versione dei libri profetici. Tra i libri tradotti in seguito vi è il *Salterio iuxta Hebraeos*⁵, *Giobbe*, *1-2Cronache*, *Esdra-Neemia*, i *libri di Salomone*, l'*Ottateuco* (*Pentateuco* + *Giosuè* + *Giudici* + *Rut*) ed *Ester*.

Gerolamo non tradusse i libri deuterocanonici del Primo Testamento, conformemente al suo principio della *hebraica veritas*, con l'eccezione di *Tobia* (che tradusse di malavoglia da un testo aramaico) e di *Giuditta*.

Ci si consenta anche una parola sulla traduzione del Nuovo Testamento da parte di Gerolamo. Egli iniziò la versione dei vangeli, quella che poi si diffuse maggiormente attraverso la liturgia, nel momento stesso in cui avviava la traduzione del *Salterio* dal testo ebraico. La traduzione dei vangeli, in questo senso, è ancora opera di un principiante ed è nel complesso di buon livello qualitativo, anche se Gerolamo non fu del tutto fedele al principio di mantenere il più possibile il testo della *Vetus Latina*, in quanto testo tradizionale della liturgia. Questo spiega le difformità presenti nella traduzione dei testi evangelici circa locuzioni identiche. Per quanto poi riguarda il testo greco, Gerolamo si attenne fundamentalmente ad un testo alessandrino. La traduzione del resto del Nuovo Testamento non avvenne tutta ad opera di Gerolamo, anzi, molti studiosi ritengono che Gerolamo si sia limitato a darne l'impostazione e

l'avvio, e vi abbia operato concretamente Rufino il Siro, che seguì i principi del maestro in modo sistematico e completò l'opera a Roma nel 405.

7.2. La storia della *Vulgata*

La reazione ecclesiale alla versione di Gerolamo non fu, all'inizio, di plauso, ma ostile, e solo con il sec. VII essa si impose nella Chiesa di Roma, fino a divenire concretamente il testo ufficiale. Di fatto la *Vulgata* si diffuse in tutto l'Occidente, come è provato dai numerosissimi manoscritti che ancora oggi possediamo (oltre 8.000; contando i manoscritti frammentari più piccoli, il numero sale ad oltre 30.000). Certo è che la *Vulgata* condizionerà in modo decisivo, anche se non istantaneo ma solo progressivo, la teologia, la lingua ecclesiastica e l'immaginario della Chiesa d'Occidente, con un successo che certamente Gerolamo non poté neppure minimamente preconizzare, quando morì a Betlemme il 30 settembre 382.

7.3. La vicenda testuale della *Vulgata*

Tutta la vicenda testuale della *Vulgata*, a partire già dalla complessità della sua origine, rende assai difficoltosa la ricostruzione di un testo originale. I manoscritti, comunque, vengono classificati secondo le regioni di provenienza in tre grandi famiglie: italici, spagnoli, insulari (irlandesi e anglosassoni). A queste famiglie si aggiungono anche i manoscritti gallici del IX secolo, che riportano le recensioni di Alcuino e Teodolfo. I più importanti manoscritti sono comunque quelli italici, visto che la *Vulgata* si diffuse specialmente in Italia. I manoscritti della *Vulgata* vengono designati con la lettera maiuscola che indica l'iniziale del loro nome: A (Amiatinus o Ottobanius), F (Fuldensis), G, M, R, Z, Σ, e il palinsesto di Autun.

Già prima del Concilio di Trento la *Vulgata* vede una serie di edizioni a stampa (oltre un centinaio dalla prima opera dello stesso Gutenberg, la cosiddetta "*Bibbia Mazarina*"). Vi furono i primi tentativi di edizioni critiche, nel senso che si realizzarono su codici antichi. Notevoli sono la *Complutense* (1522) nell'omonima poliglotta, e l'edizione della *poliglotta parigina* di Roberto Estienne.

Già alla luce di questa ricca vicenda della recezione del testo della *Vulgata* e del suo larghissimo uso, si può intuire quanto sia grande il suo significato culturale. Anche il suo valore intrinseco non è affatto trascurabile sia in quanto in tale traduzione sono confluite le antiche tradizioni testuali ed esegetiche del mondo ebraico, greco e latino, sia per quanto riguarda la sua presenza nella divulgazione del testo biblico in tutto l'Occidente. Certamente il diffondersi del testo portò anche delle contaminazioni e dei processi di corruzione, a cui si cercò di riparare con le revisioni di Cassiodoro (m. 570) e di Alcuino (m. 804). Quest'ultimo apportò forti tracce di ciceronianismo al testo della *Vulgata*. Ciò per un verso risponde al fatto che Gerolamo non disdegnò di ispirarsi al latino classico, dall'altro ignora che Gerolamo volle conservare più "volgarismi" di quanti Alcuino fosse disposto ad accettare. Peraltro le revisioni medievali contribuirono non alla restituzione del testo geronimiano, bensì causarono un ulteriore processo di corruzione testuale, che affligge gran parte dei manoscritti della *Vulgata*.

Bisogna aspettare il Rinascimento per una reazione alla corruzione del testo della *Vulgata*, a cominciare dal lavoro di Lorenzo Valla (1440). Il nuovo clima culturale, dove cresce il movimento di ritorno al testo originale, favorisce questa restituzione del testo della *Vulgata*. D'altra parte proprio il medesimo movimento favoriva ed esigeva il ritorno al testo greco originale (almeno del Nuovo Testamento).

7.4. *La Vulgata come Bibbia ufficiale della Chiesa cattolica: il Concilio di Trento*

La *Vulgata* conosce il momento più significativo della storia della sua diffusione con il Concilio di Trento. Davanti al proliferare di nuove traduzioni bibliche che veicolavano anche lo spirito della Riforma protestante, il Concilio di Trento prese una determinazione circa la Bibbia ufficiale della Chiesa cattolica latina.

Nella quarta sessione del Concilio di Trento, l'8 aprile 1546 si definì innanzitutto il canone dei libri sacri ispirati elencati secondo la *Vulgata* e con la seguente ammonizione: "Se qualcuno non accoglie come sacri e canonici gli stessi libri integri con tutte le loro parti, così come nella Chiesa cattolica si è soliti leggere e si trovano nell'antica *Vulgata* latina, e coerentemente disprezzerà le suddette traduzioni, sia anatema". Ma non è questo il pronunciamento davvero illuminante, che è invece da ricercarsi in quello pomeridiano, emanato nello stesso giorno, del Decreto *Insuper*: "Lo stesso sacrosanto Sinodo, considerando che non sarà di poca utilità per la Chiesa di Dio sapere chiaramente tra tutte edizioni latine in circolazione qual è l'edizione autentica dei libri sacri (*quaenam pro authentica habenda sit*), stabilisce e dichiara che l'antica edizione della *Vulgata*, approvata (*probata*) dalla stessa Chiesa da un uso secolare, deve essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione, e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia o la presunzione di respingerla" (*Enchiridion Biblicum* 61).

La questione centrale è dunque quella dell'autenticità riconosciuta alla *Vulgata* dai Padri conciliari, e così questo termine "autenticità" usato dal Concilio darà origine a vive discussioni, cui intenderà porre fine la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, che ne chiarirà il significato: "autentica" è da intendersi in senso giuridico, la *Vulgata* cioè costituisce un testo di forza probativa in materia di fede e di costumi. "Autentica" non significa però "autenticità critica" che, nel caso delle versioni, significa l'attendibilità e la fedeltà rispetto al testo originale in tutti i suoi punti.

Certamente lo statuto della LXX e della *Vulgata* non sono comunque paragonabili, perché alla prima spetta la consacrazione da parte del Nuovo Testamento, alla seconda soltanto un uso ecclesiale della Chiesa d'Occidente. E va ribadito che al Concilio di Trento non interessava entrare nelle questioni di ordine letterario e neppure rigorosamente dogmatico, ma con il decreto *Insuper* affrontare una questione di valenza giuridica, disciplinare, pastorale. Si

affermava la conformità sostanziale del testo in uso nella liturgia e nell'insegnamento. Il Concilio di Trento aveva richiesto un'edizione critica ufficiale della *Vulgata* ("Il Concilio prescrive e stabilisce che d'ora in poi l'antica edizione della Scrittura detta 'Vulgata' sia stampata secondo la versione più corretta..." [*Emendatissime imprimatur*] - EB 63).

In sintesi, se alla LXX viene riconosciuto un carisma specifico, una sorta di ispirazione analogica, alla *Vulgata* viene riconosciuto solo un valore funzionale, che però non è meramente estrinseco, perché fa affacciare al criterio del traduttore anche quello del lettore. In altre parole, conta la Tradizione ecclesiale che si è basata su una determinata versione per l'elaborazione dottrinale e morale. Ritroviamo così la prima tipologia di traduzione, dove la traduzione soppianta l'originale dal quale è stata comunque tradotta. Se però si ha un'idea di Tradizione non affidata solo ai costumi umani, ma alla guida dello Spirito che la illumina e la dirige, anche qui vi è una certa parziale analogia con la normativa della LXX.

7.5. *Le revisioni della Vulgata*

Ovviamente la richiesta non poté essere soddisfatta immediatamente e si rese necessaria una lunga revisione, complicata dall'intricata storia della trasmissione del testo, che porta alla pubblicazione da parte di Sisto V (la *Vulgata Sistina* - 1590) e di Clemente VIII (*Vulgata Clementina* - 1592, 1593, 1598). Di fatto, però, questo pronunciamento del Concilio di Trento, pur avendo generato un lavoro serio sul testo della *Vulgata*, durato oltre 30 anni, non può ritenere davvero riuscito, secondo le sue direttive, il testo critico proposto dall'Edizione Sistina e dalla Sisto-Clementina (1592-1598). Il testo clementino divenne comunque la *Vulgata* cattolica ufficiale.

Il lavoro per un'edizione critica del testo della *Vulgata* è stato attuato a cominciare dal 1907 dai monaci benedettini di S. Gerolamo a Roma, il cui frutto è stata l'edizione critica apparsa nel 1987⁶. Per quanto riguarda un'edizione manuale critica, si veda la *Vulgata Stuttgartensia*⁷.

Infine è utile segnalare la pubblicazione della *Neovulgata*. Non è un'edizione critica del testo della *Vulgata*, ma è una versione che vuole essere un aggiornamento della traduzione latina in cui vengono acquisiti i risultati degli studi biblici moderni e contemporanei. Questa versione nacque da un'esplicita volontà di Paolo VI, che istituì la Pontificia Commissione per la Neovulgata il 29 novembre 1975, dieci giorni prima della chiusura del Concilio Vaticano II. La sua finalità era quella di dotare la Chiesa cattolica di un'edizione latina della Bibbia, a cui fare riferimento anche nei lavori di traduzione biblica nelle varie nazioni, in quanto tale traduzione - pur rimanendo sostanzialmente quella di Gerolamo - doveva integrare i progressi indubbi dell'esegesi.

In definitiva, si trattava di preparare una traduzione per uso liturgico, solida però dal punto di vista scientifico, e insieme coerente con il linguaggio della tradizione e dell'ermeneutica cattolica.

* Testo rivisto dall'Autore della lezione tenuta alla Scuola Biblica diocesana di Venezia il 10 gennaio 2012. La prima parte è stata pubblicata nel precedente numero di "Appunti di teologia".

¹ Lo *status quaestionis* dello studio della LXX è ben presentato da N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplemento 6), Paideia, Brescia 2000.

² Sulla complessa storia della traduzione del libro dei Salmi cfr. C. ESTIN, *Les traductions du Psautier*, in *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. FONTAINE - CH. PIÉTRI (= BiToTe 2), Paris, Éditions Beauchesne, 1985, 67-88.

³ Per le traduzioni dei Salmi in latino conosciamo oggi non meno di 14 forme testuali differenti. È difficile stabilire la loro relazione con la prima revisione della traduzione latina dei Salmi fatta da Gerolamo sul testo greco (e non quindi il *Psalterium iuxta Hebraeos*). Tra queste varie recensioni testuali, vi è il *Salterio liturgico* usato nella Basilica

di S. Pietro in Roma, ma anche per questo testo restano forti dubbi circa la sua relazione con la prima traduzione di Gerolamo. Lo stesso dicasi per il *Salterio Gallicano* che è stato decisamente il più usato nella liturgia occidentale e il più attestato nelle Bibbie latine. Questo nome è dovuto al fatto che a partire dal sec. VIII si diffuse in tutte le chiese, specialmente nelle Gallie. Segnaliamo anche che a Milano restò in vigore un salterio pre-geronimiano.

⁴ C. ESTIN, *Saint Jérôme, de la traduction inspirée à la traduction relativiste*, RB 88 (1981) 199-215.

⁵ C. ESTIN, *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* (= CBLa 15), Roma, Istituto San Gerolamo, 1984.

⁶ *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem*, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe, Ordinis Sancti Benedicti, edita 1926-1987.

⁷ Titolo completo: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 2 voll., edita da R. WEBER, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969 [1975²].



INEDITI DI DON GERMANO

COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (1^a parte)

† Germano Pattaro

Pubblichiamo un altro testo ricavato dalle meditazioni tenute da don Germano alle Suore di Maria Bambina.

Oggi ci interesseremo al tema "comunione e riconciliazione". Sarà opportuno ricordare un avvertimento che ci ha sempre accompagnato. Dobbiamo, cioè, avere la pazienza di comprendere il mistero di Dio per adorarlo, senza cedere subito alla tentazione del "che fare". Il "che fare" è naturalmente necessario e conseguente, ma sul fondamento di questo stare come Maria ai piedi del Maestro (cfr. Lc 10,39-42). Secondo, quindi, l'altra parola di Gesù il quale dichiara: "Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!" (Lc 11,28) e l'altra, ancora, con cui è detto che la Madre sua "serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore" (Lc 2,19). Che è poi lo stesso atteggiamento della folla che lo seguiva, dimentica del cibo e del riposo (cfr. Mt 14,15). In linea, quindi, con l'attenzione di Maria di Betania, che con l'inutilità apparente dell'amore, per onorare Gesù sciupa "una libbra di olio profumato di vero nardo, assai prezioso, [... di] trecento denari" che avrebbero potuto essere dati utilmente ai poveri (Gv 12,3-5). Un richiamo, quindi, per ricordare che la conversione è la risposta alla Parola con cui Dio ci parla, così da averne la vita occupata. Per lasciare, appunto, che il suo "mistero" ci possieda. La conversione, si ribadisce, è abbandonarsi al suo "fare" nella nostra vita e mai il nostro fare per lui. Anche questo, s'intende, ma come risposta seconda. Il nostro fare è - va detto con forza e chiarezza - lasciarlo fare. Entro questo atteggiamento che deve essere radicale ci chiederemo oggi tre cose.

La prima per precisare che cosa significhi *comunione*; la seconda che cosa significhi *riconciliazione*; la terza quale sia la relazione di *reciprocità tra l'una e l'altra* nei due sensi del loro rapporto.

Il "mistero-dono" di comunione

Poniamo, per capire, una domanda così formulata: che cosa ha a che fare Dio con l'uomo, se Dio non è l'uomo e l'uomo non è Dio; se Dio sta presso Dio e l'uomo presso l'uomo; in cielo e in terra, nella eternità e nel tempo?

Quale mai può essere il loro rapporto se la distanza che separa l'Uno e l'altro è infinita?

La risposta, data in progressione con tre sottolineature successive, sarà espressa tenendo conto di Dio e dell'uomo.

a) Il dono della creazione

Dio, dunque. Il Dio al quale i cristiani credono non è mai un Dio qualsiasi. Uno in mezzo agli dei. Magari pure il più grande. Egli è colui che il credente chiama creatore, l'unico dal quale egli ha ricevuto e continuamente riceve la vita (cfr. Gen 1,1-2,15). Senza di lui, l'uomo non sarebbe mai venuto all'esistenza. Dio, il creatore: ma non al modo di chi fa qualcosa e la pone fuori di sé, per non confondersi con essa, così che mai si faccia confusione. Dio non è creatore solo in questo modo. La creatura che esce dalle sue mani non sta freddamente davanti a lui, segno della sua potenza senza fine. Essa, cioè, non è creata come l'oggetto nobile dell'artista o dell'artigiano. Non è creata così che, creata, essa venga abbandonata, se così si può dire, al suo destino autonomo, alla maniera dell'orologiaio che affida l'orologio al suo proprio meccanismo. Dio crea l'uomo per porlo certamente davanti a sé così che non si faccia mai confusione tra chi è Dio e chi è l'uomo, ma non in modo neutro.

L'uomo che egli crea, prima che dalle sue mani viene dal suo amore. Egli lo fa essere e lo prepara come creatura con la quale vuole incontrarsi, perché egli sia partner di dialogo: Dio vuole parlare con lui e con lui intrattenersi come termine dialogante del suo amore che crea. Lo prepara grande nella sua dignità, fatto, appunto "a sua immagine e somiglianza" (Gen 1,26), onde l'uomo, meraviglia della creazione, che rapisce lo stupore stesso di Dio (cfr. Gen 1,31), possa ascoltarlo, accoglierlo, rispondergli.

La conclusione, allora, è semplice e viene da sé. È certo che Dio non è l'uomo, ma è altrettanto certo che Dio non ha voluto essere Dio *da solo e senza l'uomo*. Si dice, infatti, che la Sapienza di Dio "pone le sue delizie nello stare con i figli dell'uomo" (Pr 8,31) e la terra, dove l'uomo abita, è la sua casa (cfr. Gv 1,11). La creazione è il riflesso della sua bellezza, nella quale Egli si ritrova: vi

scende ogni giorno, nell'ora della "brezza" per incontrare la sua creatura (Gen 3,8).

Circa *l'uomo*, la riflessione resta segnata da quanto si deve dire su Dio. È certo, dunque, che l'uomo non è Dio, ma è altrettanto certo che deve a lui tutto. Si rifletta ed è semplice: Dio è davvero Dio anche senza l'uomo, ma l'uomo diverrebbe nulla senza di lui. Cioè, stare con l'uomo è per Dio una *libertà*; invece stare con Dio è per l'uomo una *necessità*. La controprova è data dal fatto che l'uomo non può darsi la vita in nessun modo. Si pensi, per capire, alle grandi domande che l'uomo serio non può non farsi. Egli si ritrova nella vita senza averla decisa; si trova davanti alla morte senza cercarla. Tutto gli è dato. Si trova ad averlo, ma niente di più. Ad averlo per deciderne il senso, ma non la realtà. L'uomo, infatti, non si appartiene. La vita viene a lui da prima di lui e va oltre, dopo di lui. Al principio, cioè, e alla fine sta solo Dio. L'uomo però non va al di là di questi pensieri. Di più non sa dire di se stesso. Il cristiano, invece, sa dire di più, non a causa di se stesso, ma di quel Dio che egli adora come creatore della vita.

Come Dio, se così si può dire, non è un Dio qualsiasi, altrettanto l'uomo non è un uomo qualsiasi. L'affermazione vuol far capire che se Dio ha creato con interesse d'amore, l'uomo fatto di questo amore dirà di se stesso non solo come egli è uomo, quanto e soprattutto che è *uomo amato da Dio*. Chiamato, dunque, alla vita, ma con amore. Il che avverte l'uomo che egli non è entrato in essa per caso o per necessità, al modo in cui un oggetto si sposta se qualcuno lo muove. Questa vita è segnata in partenza e in arrivo dalla forza amante e liberante del Dio, appunto, della vita. Il cristiano, infatti, quando parla di Dio non dice solo Dio, ma il *mio Dio*. Il "*mio*" cambia interamente il significato anonimo, è di Dio, dal quale l'uomo viene, e dell'uomo, che è nato dal suo amore.

La certezza di questi pensieri è resa trasparente da ogni parola che il Signore ha rivolto all'uomo. Basta, al riguardo, ricordare la bellissima e singolare professione di fede dell'apostolo Paolo: Dio "ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo. [...] Poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose" (Ef 1,4-5.9-10). L'uomo dunque occupa il cuore di Dio da tutta l'eternità. È la passione segreta e da sempre del suo buon volere.

La conclusione del doppio pensiero, su Dio e sull'uomo, ci permette di dire, dunque, così, in sintesi: Dio ha deciso di non starsene più solo e ha creato l'uomo per averlo come compagno. L'intero progetto della creazione è da subito e per sempre un progetto di salvezza. La redenzione, cioè, è solo il modo con cui Dio ha realizzato la salvezza. Si deve capir bene la distinzione. Dio non ha deciso l'incarnazione del Figlio a causa del peccato dell'uomo. Che questo Figlio divenisse uomo lo ha desiderato e deciso da subito. Il peccato ha fatto che il venire suo fosse di redenzione. Il che vuol dire - se ci si permette un linguaggio umano nel parlare di Dio - che il Padre ha desiderato di avere

altri figli, che il Figlio avesse dei fratelli e che lo Spirito avesse altri da amare con il Padre e il Figlio suo. Per questo Egli ha creato il mondo e l'uomo in esso.

Questo è il progetto di salvezza (cfr. *Lumen Gentium* 2). L'uomo che ha conosciuto questo Dio può perciò affermare con stupore che Dio ha a che fare da subito e per sempre con la sua creatura.

Per questo si dice che la creazione va capita come un patto e un'alleanza e, quindi, come rapporto d'amore e di comunione.

b) *Il dono dell'incarnazione*

Questo modo di considerare il rapporto tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio viene messo in luce in tutta la potenzialità, destinazione e attesa, dall'intera vicenda della storia della salvezza e trova la sua massima esplicitazione e compimento nel Nuovo Testamento. In Gesù di Nazareth: Cristo e Signore.

Notiamo anche in questo ulteriore approfondimento i due momenti: quello riguardante Dio nel suo incontro con l'uomo e l'altro riguardante l'uomo nel suo incontro con Dio. *Dio, dunque*. Dice l'apostolo Paolo: "mentre eravamo ancora peccatori Cristo è morto per noi" (Rm 5,8) e ribadisce: "quando eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo" (5,10). Una certezza che fa capire come l'amore di Dio è tale che non bada a chi è di fatto l'uomo, un "nemico", pur di averlo. La sua passione per noi è, infatti, incondizionata. Conferma l'evangelista Giovanni: "In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta. [...] Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1,4-5.11). Rifiutato e respinto, non se ne torna irritato e deluso nel suo Cielo. Con una constatazione sorprendente che non deve mai essere stanca di meravigliarsi: Dio è certo del suo e non del nostro amore. Per questa certezza Egli viene all'uomo, sperando che l'uomo lo accolga, non ritirandosi se l'uomo non lo riconosce. Non è, cioè, l'uomo che lo autorizza e lo garantisce. È vero esattamente l'opposto. Che è come dire che l'amore di Dio è davvero incondizionato perché si dona all'uomo nel rischio fondato del non venire accolto. Un amore, quindi, che non conosce pentimenti: deciso e irreversibile. Cristo Gesù ne è la realtà vivente. In lui, infatti, va a compimento la volontà segreta del Padre suo, il quale "ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16). Con l'ulteriore conferma: "Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (3,17). Questa, del resto, è la prospettiva in cui leggere il Vangelo. Un amore totalizzante che non si arresta di fronte a nessuna inimicizia, neppure quella del peccato e della morte, che ne è il segno più drammatico.

Per quanto riguarda l'uomo, le constatazioni vengono immediate. Quando l'uomo incontra questo amore, la sua vita ne resta definitivamente segnata. Chi, cioè, lo incontra non può più farne a meno. Sempre a causa di Cristo s'intende. Gesù chiama Giovanni Battista "il più grande tra i nati di donna" (Lc 7,28). Egli ha il compito prestigioso di far conoscere il Messia del popolo d'Israele

(cfr. Gv 1,30). Ciò spiega la forza traente che egli esercitava sui discepoli. Voce di Dio e profeta: rinnova e autentica. Eppure, quando Giovanni presenta ai “due discepoli” Gesù e lo indica come “l’Agnello di Dio”, essi lo lasciano e seguono l’“altro”. Senza incertezze. In maniera decisiva, senza voltarsi indietro. Anzi Andrea, uno dei due, chiama a sua volta il fratello Simone. Quando Gesù forza la nostra esperienza e vi entra, diventa alternativo. Non gli si può resistere. Si dice “sì” e “no”: è di fronte a lui che si determina la scelta. Nel senso, appunto, che Gesù si impone come “Colui” di fronte al quale non si può stare a mezzo. O con lui o contro di lui (cfr. Mt 12,30): non si dà altra possibilità. I discepoli fanno questa esperienza radicale. Espressa da Pietro, quando interrogato sulla “durezza” del parlare di Gesù, forse anche la constatata e la riconosce, ma dichiara che non sa da chi altro andare: solo lui ha parole di vita eterna (cfr. Gv 6,68). Confermata dalla struggente intensità, pur colto in fallo gravissimo di spergiuro, con cui egli lo assicura: “Signore tu sai che ti voglio bene” (Gv 21,17). Si ricordi, a prova ulteriore, il suo “correre” impaziente e giovanile, con Giovanni al sepolcro (cfr. Gv 20,4). Lo stesso si deve dire, sempre ad esemplificazione, dell’apostolo Giovanni. Egli ricorda con nitore e chiarezza estrema l’ora dell’incontro con Gesù: “erano circa le quattro del pomeriggio” (Gv 1,39). Il ricordo decisivo della sua vita. Sostenuto dall’altro, con il quale con estremo pudore, ma anche con estrema gioia, parla di sé come del discepolo “che Gesù amava” che può interrogare Gesù “reclinandosi così sul suo petto” (Gv 13,23.25). Ricordi che tessono il significato della sua vita al punto che egli darà giustificazione della sua fede perché Gesù lo “ha amato per primo” (1Gv 4,19). Liberamente e totalmente.

Si pensi alla resa incondizionata e dolcissima di Tommaso l’incredulo; “mio Signore e mio Dio” (Gv 20,28); alla testimonianza di Maria Maddalena che dice “*Rabbuni*” senza rompere il silenzio in cui lo adora (Gv 20,16). A Maria di Betania, ancora, che lascia tutto per ascoltarlo e a Marta che fa di tutto per accoglierlo (Lc 10,41). Al centurione, il pagano, che lo riconosce “figlio di Dio” (Mc 15,39) e al ladrone che disperato nel suo stesso destino di morte ha parole non per sé, ma per lui (Lc 23,41).

Con una conclusione, a sintesi: quando l’uomo incontra Gesù Signore impara finalmente a conoscere che solo Dio è il suo bene, unico ed esclusivo. Dirà, infatti, l’apostolo Paolo: “Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?” (Rm 8,31). E con più forza ancora: “Chi ci separerà dunque dall’amore di Cristo? Forse la tribolazione, l’angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? [...] Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun’altra creatura potrà mai separarci dall’amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore” (Rm 8,35.38-39).

c) *Il dono della vita nuova*

Il rapporto tra Dio e l’uomo va ulteriormente precisato nel contesto di quanto abbiamo detto per evidenziarne tutta la portata. Due le accentuazioni: una riguardante Dio, l’altra riguardante l’uomo. Con una conclusione anticipata perché chiaramente implicita nei rilievi fatti: il rapporto

di Dio con l’uomo, creatura del suo amore, è così intenso che, in Gesù di Nazareth, all’uomo sarà dato di vivere, dall’interno della sua vita, la vita stessa di Dio.

Dio, dunque. Il suo segno è l’incarnazione. Egli entra nella storia dell’uomo. Direttamente e senza più la mediazione dei padri e dei profeti (cfr. Eb 1,1). Quasi per consumare il tempo della pazienza. Per non stare più senza l’uomo amato e desiderato. Ad impatto immediato con lui e la sua esistenza concreta. Dio a portata di voce e di mano; *con e per* l’uomo (cfr. Mt 1,21.23). Ciò significa una cosa ben precisa, da non dimenticare mai: Egli lascia l’*alto* del cielo e sceglie il *basso* della terra. Un Dio, dunque, a misura d’uomo: senza sconti. Interamente e totalmente tale. Paolo dirà a conferma: uomo “simile agli uomini” (Fil 2,7). Un Dio senza potenza, allora, e libero dalla logica della potenza. Sceglie, appunto, l’amore che propone e non la forza che impone. Non conosce il castigo della legge, ma solo il cuore che perdona.

Ignora la grandezza, il trono, la gloria, la magnificenza, i titoli e si decide per la debolezza umile dell’esistenza della terra. Non sta mai nella sovranità che pretende: la sua dimensione, amata e desiderata, è il *servire*. Il suo titolo è, a tutte lettere, “Servo”. Questa è la sua vera regalità, espressa sotto il segno contrario del *servizio* amante e donante. Essa dà amore così inerme che niente e nessuno potrà in alcun modo fermare o impedire. È, perciò, amore potente e invincibile. Potenza come amore che inverte la logica dell’avere con quella di un donare senza fine, una volta per tutte e una volta per sempre (cfr. Rm 6,10). Abolisce con la sua vita il comando e lo sostituisce con l’obbedienza (cfr. Eb 5,8).

Il suo luogo non è più il cielo, ma il cuore dell’uomo (cfr. Gv 14,23). La sua famiglia è certo nella sua intimità di figlio con il Padre suo, secondo il vincolo ineffabile dello Spirito-Amore; ma, per volontà di questo Padre e nella forza dilatante dello Spirito, egli la allarga, se così si può dire, e la dilata a tutti gli uomini. Vuole e desidera farli entrare in questa intimità. Dentro, al modo stesso come la vive e la dona lui stesso, perché ciò che è suo diventi interamente dell’uomo. Chi lo accoglie diventa per lui “madre e fratello” (Lc 8,21). In senso forte ed oggettivo: senza sentimentalismi. Dà intimità, che è comunione di vita, la vita di Dio s’intende.

Circa l’uomo. L’incontro graziente con Cristo gli cambia totalmente la vita. La scelta di lui a favore del *basso*, apre finalmente all’uomo la strada verso l’*alto* di Dio. L’uomo cessa di essere solo, abbandonato al cielo della vita e della morte. Cristo ha tolto ogni parola di condanna. Sulla croce ha fatto cadere il “muro” che “separa” e distrutto nella sua carne dolente l’odio che tiene lontani gli uomini (cfr. Ef 2,14). L’uomo entra finalmente nella “libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8,21). Egli può perdere anche tutto: ma non Dio. Il suo patto d’amore, la sua alleanza pasquale, il suo decidersi ad essergli Dio che lo ama sono ormai per sempre. “Cielo e terra passeranno”, ma la sua promessa mai (cfr. Mc 13,31). Se sarà senza voce, perché gli uomini gliela tolgono, Dio, in Cristo, sarà il suo avvocato e il suo portavoce (1Gv 2,1). Se soffre, il suo dolore non è a perdere. Cristo lo ha messo sulle proprie spalle e non lo lascia cadere in nessun oblio (Is

53,4). Chi lascia tutto per amor suo non perderà nulla, anzi riceverà cento volte di più, anche in questa vita (cfr. Mc 10,28-30); secondo la sua misura, s'intende.

In Gesù, dunque, l'uomo non è più solo, perché Dio è con lui. Di più: non è più solo perché, in Gesù, Dio gli dona gli uomini come fratelli. Egli fa il miracolo di poter incontrare anche nel nemico un uomo del quale Cristo è fratello. Il discepolo, perciò, scopre, e quindi sa con certezza, che egli, costitutivamente ormai, è chiamato a stare in intimità con Dio e con gli uomini del suo amore. Non sul fondamento del suo amore umano, che è limitato e debole. Su quello, invece, di Dio. "Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola" (Gv 17,21). Ciò che è di Dio è diventato dell'uomo. Egli non è più né schiavo davanti a lui e neppure "straniero" (Ef 2,19). "Familiare", invece, e intimo: "erede di Dio e coerede di Cristo" (Rm 8,17). Chiamerà veramente Padre il suo Dio (Mt 6,9) e gli uomini fratelli. Egli è chiamato a curare gli

interessi di Dio in terra: il Regno, il Nome, la Volontà; e Dio curerà i suoi interessi in cielo (cfr. Mt 6,9-33). Egli fa parte della sua famiglia. Lo scambio è totale. L'uomo può chiedere qualsiasi cosa che interessi questa famiglia e Dio certamente gliela concederà (Mt 7,8).

L'intero discorso ci porta alla conclusione che qui interessa.

La comunione è l'atto con cui il Padre, in Gesù Figlio suo e Signore nostro, ci chiama a diventare fratelli di lui, figli suoi, fratelli tra di noi; sua famiglia, quindi, sua "Casa", suo "Popolo", sua "Chiesa" (cfr. *Lumen Gentium* 6-7.9). Nella ricambiabilità della vita. Quella di Dio, naturalmente. È il "rinascere dall'alto" che Nicodemo non capisce, realizzato dalla forza feconda e radicalmente rinnovatrice dello Spirito (cfr. Gv 3,1-10); rimodulato dall'apostolo Paolo con le categorie di "vita" e di "morte", di cui Cristo ha cambiato interamente il significato (cfr. Rm 6,1-11). Per dono e grazia, quindi, e non per merito, né tanto meno per diritto. Per amore. Quello al quale l'uomo era stato preparato fin dall'eternità. La storia è iniziata con questo amore. Essa ha vissuto e atteso questo compimento. Come dice Paolo: "La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio" (Rm 8,19). [continua]

TEOLOGIA OGGI



UNA LIBERTÀ NEGATA: IL FATIGOSO CAMMINO VERSO LA LIBERTÀ RELIGIOSA*

Serena Forlati

Premessa

Mi è stato chiesto di aprire il percorso di riflessione sulla libertà religiosa promosso dal Centro Pattaro discutendo delle difficoltà che ancora ostacolano la sua realizzazione pratica. È bene ricordare, a questo proposito, che la libertà religiosa è considerata oggi uno dei caposaldi di ogni ordinamento giuridico statale che voglia dirsi rispettoso dei diritti fondamentali della persona umana, e si trova anche al cuore del sistema internazionale di protezione dei diritti umani. Così, secondo l'art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti umani, adottata ormai 65 anni fa dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, "Ciascuno ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione; tale diritto include la libertà di cambiare la propria religione o il proprio credo e la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo, individualmente e in comunione con altri, attraverso l'insegnamento, la pratica, il culto e l'osservanza". Questo stesso principio è stato gradualmente riconosciuto in molti trattati relativi ai diritti umani, conclusi non solo fra gruppi ristretti e "omogenei" di stati (si pensi, per l'Europa, alla Convenzione europea dei diritti umani) ma anche, ad esempio, nel Patto internazionale per i diritti civili e politici del 1966, che è oggi accettato da 167 paesi del mondo. Questo stesso principio è almeno formalmente tutelato negli ordinamenti di molti paesi, con formule simili a quella contenuta nell'art. 19 della Costituzione italiana: "Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi

forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume". Tali sviluppi portano a configurare il diritto alla libertà religiosa come un diritto *assoluto* (rispetto al quale, cioè, nessuna limitazione risulta giuridicamente giustificabile) almeno per quanto riguarda il "foro interno"; ed anche le limitazioni alla libertà di manifestare la propria religione sono lecite solo se rispettano parametri molto precisi.

Ciò rappresenta certamente un progresso essenziale rispetto a quanto avveniva in un passato non troppo lontano: purtroppo, però, il divario fra il modello normativo che ho appena descritto e ciò che realmente accade è in molti contesti preoccupante. Ciò è testimoniato non solo dalle notizie spesso drammatiche che vengono dai mezzi di informazione, ma anche dai numerosi rapporti e studi pubblicati da enti che si occupano specificamente, a vario titolo, di libertà religiosa. Fra gli organismi intergovernativi, possiamo ricordare il relatore speciale sulla libertà religiosa del Consiglio dei diritti umani delle Nazioni Unite: nel suo mandato rientra la possibilità di effettuare visite nei paesi membri dell'ONU, anche se con il loro previo accordo; di redigere rapporti su queste visite; di rivolgere appelli urgenti ai governi in presenza di situazioni particolarmente preoccupanti di violazione della libertà religiosa. Si tratta di documenti pubblici, da cui si possono trarre indicazioni significative sul livello di rispetto della libertà religiosa nel mondo, non tanto a livello quantita-

tivo quanto piuttosto rispetto alle tipologie di violazioni di questo diritto, tollerate o direttamente poste in essere dalle pubbliche autorità. Dati utili a valutare l'estensione del fenomeno sono forniti anche da organismi governativi (ad esempio, la Commissione degli Stati Uniti sulla libertà religiosa a livello internazionale pubblica annualmente un rapporto su questi temi) e da organizzazioni e centri di ricerca non governativi, quali Amnesty International, il Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life o la Fondazione di diritto pontificio ACS.

Quali ostacoli all'esercizio della libertà religiosa?

Uno studio del Pew Research Center's Forum pubblicato nel 2009 rileva restrizioni alte o molto alte alla libertà religiosa in 64 paesi del mondo, in cui vive però più del 70% della popolazione mondiale¹. Come ricorda anche questo rapporto, ci sono essenzialmente due tipologie di restrizioni alla libertà religiosa: quelle di diretta matrice governativa (leggi, prassi amministrative o politiche pubbliche restrittive), e quelle che invece trovano le loro radici nel contesto sociale; in entrambi i casi, sono normalmente i gruppi minoritari a subire più massicciamente queste restrizioni. Per quanto riguarda le restrizioni formalmente imposte dai governi, bisogna sottolineare che non tutte sono da considerarsi illegittime. Infatti, per molti profili connessi alla libertà di *manifestare* il proprio credo religioso gli stati godono di un ampio margine di apprezzamento: in questo senso è orientata la giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani per quanto riguarda questioni controverse, su cui gli stati si orientano in modo a volte molto diverso l'uno dall'altro. Si pensi ad esempio, per quanto riguarda l'organizzazione della scuola pubblica, a temi quali l'esibizione dei simboli religiosi, i requisiti di abbigliamento o l'educazione religiosa, che è considerata lecita purché nessuno sia costretto a parteciparvi e l'astensione da questo particolare insegnamento non sia fonte di stigmatizzazione o penalizzazione per l'allievo². Tuttavia, pratiche restrittive apparentemente innocue possono risultare un facile viatico per abusi da parte dello Stato. Così, può non sembrare irragionevole imporre un obbligo di registrazione dei gruppi religiosi; questo però implica non solo possibilità che il governo ne controlli l'attività ma anche, talvolta, che la cancellazione dai registri, disposta dalle pubbliche autorità, porti a conseguenze penali per gli appartenenti. Fra i paesi maggiormente problematici per l'alto livello di restrizioni alla libertà religiosa, secondo il rapporto del Pew Forum citato sopra, vi sono l'Iran e l'Arabia Saudita, per la stretta attuazione della *sharia*, e la Cina, in particolare per la repressione di taluni gruppi come i buddisti tibetani, i membri del movimento Falun Gong o i musulmani Uiguri; ma anche di gruppi cristiani, fra cui i cattolici che non si riconoscono nella Chiesa "ufficiale" cinese. Il problema ha però portata molto più ampia, e riguarda anche vari paesi europei. Ad esempio, in alcuni stati dell'ex blocco sovietico, come Russia o Bulgaria, all'ateismo di stato si è sostituito un netto favore per una religione particolare a scapito delle altre. Sul versante opposto, la controversa legislazione francese sull'esibizione dei simboli religiosi è fonte di preoccupazione. E potremmo continuare a lungo. Accanto a questo tipo di restrizioni, ve ne sono altre di

carattere sociale. Non necessariamente le liste dei paesi "critici" dai due punti di vista coincidono: ad esempio in Cina il livello delle limitazioni "sociali" è basso; in paesi come l'Iran o l'Arabia Saudita, invece, sono molto elevate sia le restrizioni di fonte governativa sia quelle di carattere sociale. Spesso le limitazioni alla libertà religiosa, o gli atti di violenza nei confronti di appartenenti a particolari gruppi religiosi, sono strettamente legati a discriminazioni di carattere etnico, politico o di casta: si pensi ad esempio ai movimenti anticristiani in certe zone dell'India, in particolare in Orissa, menzionati con preoccupazione nel rapporto della Relatrice speciale del Consiglio per i diritti umani sulla libertà religiosa, Asma Jahangir, sulla sua visita in India³; agli attacchi alle chiese copte in Egitto, fra i tanti elementi che inducono a temere per gli sviluppi della "primavera araba" in quel paese; all'assalto alla cattedrale siro-cattolica di Bagdad nell'ottobre 2010, su cui si è soffermato Papa Benedetto XVI nel suo messaggio per la celebrazione della 44ª giornata mondiale della pace il 1° gennaio 2011, dedicato a *Libertà religiosa, via per la pace*.

Uno degli aspetti maggiormente drammatici di questo fenomeno riguarda la manipolazione della componente religiosa per "giustificare" le più gravi aberrazioni: si pensi all'uso distorto delle leggi anti-blasfemia in alcuni paesi, all'attività di gruppi terroristici come Al Qaida (ma anche l'IRA in Irlanda del Nord), e soprattutto alle tante situazioni di violenza generalizzata e di conflitto armato di cui la contrapposizione identitaria fra gruppi religiosi diversi costituisce un elemento chiave: così, quella fra indù e musulmani nel conflitto sempre latente fra India e Pakistan; o fra armeni cristiani e azeri musulmani rispetto al conflitto relativo al Nagorno-Karabakh, attualmente congelato ma ben lontano dall'essere risolto. Più vicino a noi, i terribili massacri, la pulizia etnica ed il genocidio perpetrati in Bosnia agli inizi degli anni novanta furono fomentati anche sulla base di argomenti legati all'identità religiosa. Nel suo discorso del 2011 appena ricordato, Benedetto XVI ha affermato: "I cristiani sono attualmente il gruppo religioso che soffre il maggior numero di persecuzioni a motivo della propria fede". Questo dato è probabilmente legato al fatto che i cristiani, complessivamente considerati, sono il gruppo religioso più numeroso al mondo, e che confessioni cristiane minoritarie sono presenti in moltissimi paesi; se però guardiamo al tipo di meccanismi che sembrano portare alle forme più gravi di repressione della libertà religiosa, e con essa di altri diritti umani fondamentali, essi non riguardano una religione in particolare. In generale, dobbiamo riscontrare un quadro di obiettiva difficoltà ad assicurare effettiva libertà religiosa a ciascun essere umano, e in particolare agli appartenenti alle minoranze, sia sul piano del foro interno che su quello della libertà di manifestare pubblicamente il proprio credo. Un fattore critico, in questo contesto, è rappresentato dall'incitamento all'odio e alla violenza, più in generale all'intolleranza e alla discriminazione, che può venire dalle stesse comunità religiose. Esse invocano, talvolta, proprio il diritto alla libertà religiosa come giustificazione di simili atteggiamenti: si pensi, ad esempio, alle proteste scatenate nel modo arabo da un film considerato blasfemo, che hanno

portato fra l'altro all'uccisione del diplomatico statunitense Chris Stevens, l'11 settembre 2012. Al contrario, a livello internazionale si chiede che le comunità religiose non incitino all'intolleranza né utilizzino espressioni che inducano alla violenza, all'ostilità o alla discriminazione, riconoscendo come il loro contributo sia invece fondamentale per creare un clima di pace, tolleranza e mutuo rispetto⁴.

La posizione della Chiesa

Qual è, a questo proposito, la posizione della Chiesa cattolica? Sappiamo che la sua storia non è certo lineare da questo punto di vista: vengono alla mente le aberrazioni dell'inquisizione per le quali papa Giovanni Paolo II ha chiesto solennemente perdono il 12 marzo 2000 (sebbene, secondo alcuni, in modo non sufficientemente esplicito). Ma anche successivamente a quel periodo buio, il riconoscimento della libertà religiosa ha tardato a venire: emblematica in proposito la posizione assunta nel *Sillabo* di Pio IX o, in tempi più recenti, l'invito alla semplice "tolleranza" per i culti diversi da quello cattolico. Un punto di svolta avviene con la dichiarazione *Dignitatis humanae*, in cui il Concilio Vaticano II formalmente dichiara "che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, cosicché in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata" (DH 6). Ancora, "questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società".

Non intendo addentrarmi in un tentativo di lettura di questo documento di straordinaria importanza. Mi sembra però opportuno sottolineare che esso è in piena sintonia con il movimento "civile" di affermazione della libertà religiosa, come strumento di promozione della dignità della persona umana. E rispetto al ruolo dello Stato, o meglio della "potestà civile", la Dichiarazione è molto chiara: "È

illecito alla pubblica potestà di imporre ai cittadini, con la violenza e con il timore di altri mezzi, la professione di una religione qualsivoglia o la sua negazione, o di impedire che adesiscano ad una comunità religiosa o che se ne allontanino; e tanto più si agisce contro la volontà di Dio e i sacri diritti della persona e il diritto delle genti quando si usa, in qualunque modo, la violenza per distruggere o per comprimere la stessa religione o in tutto il genere umano o in qualche regione o in un determinato ceto". Quest'obbligo non riguarda specificamente la religione cattolica, ma qualunque religione. Ancora (DH 6), si precisa che anche laddove lo Stato configuri una "speciale posizione civile di una religione nel contempo è necessario che a tutti i cittadini e a tutte le comunità religiose venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa".

La Chiesa resta certo libera, e in dovere, di professare ciò che ritiene essere l'unica Verità: ma "la libertà religiosa nella società è in piena rispondenza con la libertà propria dell'atto di fede cristiana". E, come ha osservato don Germano Pattaro, "In questo problema, forse, il Concilio ha espresso un vertice di rinnovamento. Quanto c'è da capire e da fare deve muoversi nella sua direzione, non per opposizione al passato, ma per fedeltà umile a questa più alta consapevolezza cristiana"⁵.

* Testo, rivisto dall'Autrice, della conferenza tenuta l'8 novembre 2012 presso il Centro Pattaro all'interno del ciclo "Libertà di credere / credere in libertà. La libertà religiosa alla luce del Concilio Vaticano II".

¹ *Global Restrictions on Religion*, rapporto del dicembre 2009 disponibile online all'indirizzo www.pewforum.org. L'aggiornamento pubblicato il 20 settembre 2012 indica che il livello delle restrizioni è aumentato: *Rising Tide to Restrictions on Religion*, ivi.

² *Folgerø c. Norvegia*, sentenza del 26 giugno 2007; *Grzelak c. Polonia*, sentenza del 15 giugno 2010.

³ Rapporto del 26 gennaio 2009.

⁴ Cfr. *Piano d'azione di Rabat sulla proibizione della promozione dell'odio nazionale, razziale o religioso che costituisce incitamento alla discriminazione, all'ostilità o alla violenza*, promosso dall'Ufficio dell'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i diritti umani e adottato da un gruppo di esperti riunito a Rabat il 5 ottobre 2012.

⁵ Riflessioni sulla teologia post-conciliare, *ave minima*, Roma 1970, p. 89.

IN MEMORIAM

MONS. SILVIO ZARDON

Nelle prime ore di domenica 6 gennaio 2013 mons. Silvio Zardon (che tutti hanno sempre chiamato semplicemente "don" Silvio) è stato chiamato a sé dal Padre, all'età di 84 anni. Nel corso del suo lungo e articolato ministero di presbitero, cominciato nel 1951, don Silvio è stato per oltre trent'anni direttore dell'Ufficio per la Pastorale degli Sposi e della Famiglia e responsabile della relativa Commissione della diocesi di Venezia, istituiti l'uno e l'altra dal patriarca Marco Cè. Uno dei cardini della sua azione pastorale è sempre stata la ferma convinzione che gli sposi cristiani siano investiti di uno specifico ministero derivante direttamente dal sacramento che hanno ricevuto,

un ministero che li abilita ad avere un ruolo insostituibile nell'edificazione e nella vita della comunità ecclesiale, in forza del quale essi sono a pieno titolo "soggetti" dell'azione pastorale della Chiesa e non soltanto "oggetti" o destinatari di essa.

L'ispirazione di fondo di questa linea proviene direttamente dal pensiero teologico e dall'esperienza di don Germano, che fu fino al momento della sua morte la guida teorica dell'Ufficio e della Commissione sposi, trovando in don Silvio adesione convinta e capace di declinare in scelte pastorali innovative e praticabili la prospettiva teologica da lui aperta. In questo modo, attorno alla Commissione



diocesana si raccolse un gran numero di coppie di sposi che poterono così diventare protagonisti essi stessi di un impegno per diffondere la consapevolezza del valore del sacramento: trovava così realizzazione l'idea di don Germano che gli sposi stessi dovessero essere gli evangelizzatori degli altri sposi e i primi animatori di percorsi di fede verso una vita matrimoniale fortemente ancorata al disegno di Dio sul matrimonio.

Spiace che don Silvio abbia cessato la collaborazione con il Centro Pattaro dopo pochi anni dalla sua costituzione, lasciando così nella vita del Centro una lacuna da molti avvertita.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

G. BELTOTTO, *Silenzio Amico. La bellezza della clausura al tempo di internet*, Marsilio, Venezia 2012, pp. 266.

Ho avuto l'occasione (e la fortuna) di leggere questo libro quand'era ancora in fase di bozze e l'ho trovato sincero e coinvolgente. Un bel libro che contribuisce ancor più a svelare sia la verità della clausura sia la verità di voci che emergono dal silenzio di quell'ambiente.

Più volte, in questi ultimi anni, a livello di comunicazione di massa, almeno a partire dalla celebre inchiesta di Sergio Zavoli del 1958 (che fece molto scalpore), il mondo della clausura è stato ampiamente - mi si passi il termine - sdoganato da quella concezione lugubre e quasi cimiteriale nel quale era stato relegato, per assumere una dimensione più autentica e vitale. Penso che questo libro si inserisca pienamente in quest'ultimo filone.

Che senso può avere riflettere oggi su un testo-intervista ad una comunità di monache di clausura?

Vorrei prendere lo spunto da alcune citazioni celebri. Da una frase di José Saramago: "Forse solo il silenzio esiste davvero". O anche da una del beato don Carlo Gnocchi (per molti un modello di attivismo): "Bisogna concentrare l'attenzione dello spirito, non lasciarsi assorbire dalla vita di superficie, stabilire in ogni giornata una zona di silenzio, affinare la sensibilità dell'anima". O di Alfred de Vigny: "Solo il silenzio è grande; tutto il resto è debolezza".

In una società come la nostra, caratterizzata dalla globalizzazione e da internet, e che paradossalmente (ma non troppo se ci pensiamo) lascia nei singoli tracce profonde di solitudine e di "non senso", il libro di Beltotto apre squarci luminosi di senso e di significato. Mi pare giusto sottolineare come le riflessioni sulla vita, sul mondo, sulla salvezza e sulla bellezza delle monache di Valserena rappresentino un prezioso antidoto al vuoto interiore che altri messaggi "globali" nel mondo d'oggi tendono ad amplificare.

In più, all'interno dell'Anno della Fede, questo libro ci invita a tener viva l'eredità del Concilio Vaticano II, di cui celebriamo quest'anno il cinquantenario dell'apertura. Infatti, se del Vaticano II ciò che conta non è tanto

Non c'è dubbio, però, che egli sia stato uno dei più decisi sostenitori e forse il più fedele interprete pastorale della teologia di don Germano sul matrimonio, che riuscì a diffondere anche oltre la diocesi: il sussidio pastorale *Sposi cristiani: un dono, un compito* (1989), elaborato dalla Commissione diocesana sotto la sua guida e assunto in seguito anche dalla Commissione per la Pastorale degli Sposi e della Famiglia della Regione Conciliare Triveneta (pubblicato con il medesimo titolo, EDB, Bologna 1994), è sostanzialmente ispirato a quanto don Germano aveva scritto nel suo libro *Gli sposi servi del Signore* (EDB, Bologna 1979).

conoscere i testi e impararli quasi a memoria citandoli in continuazione (e spesso a sproposito, a volte addirittura con gli schemi teologici e mentali del Vaticano I), ma assumerne il modo di pensare (la "mentalità"), le felici intuizioni, abbracciando le sfide - anche scomode - che ne conseguono, le considerazioni delle monache di Valserena rappresentano per noi un aiuto e un dono prezioso in tal senso. La genuinità e la verità di tali considerazioni sulla vocazione alla vita di castità, sulla Chiesa e la sua missione, sul mondo, sulla sessualità, sulla bellezza e sulla salvezza, ben lontane da certe forme di clericalismo o di arida disquisizione dottrinale, mi sembra possano perfettamente conformarsi al magistero del beato papa Giovanni XXIII, l'amato patriarca Roncalli, quando nell'allocuzione di apertura del Vaticano II (11 ottobre 1962) ebbe a dire: "... È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata".

Fabio Tonizzi

G. RAVASI, *Darwin e il Papa. Il falso dilemma tra evoluzione e creazione*, EDB, Bologna 2013, pp. 53.

Questo agile libretto si propone di sgombrare il campo dai più grossolani (e diffusi) malintesi che ostacolano una visione serena della questione e possono disorientare il credente. Dalle sue ridotte dimensioni non possiamo certo attenderci argomentazioni dettagliate o ampie citazioni, tuttavia i punti nodali sono colti con chiarezza; chi ne è in grado, può perciò essere invitato a seguire un percorso più approfondito e ad ampliare l'orizzonte: la bibliografia essenziale allegata fornisce indicazioni adeguate.

Il titolo rinvia al capitolo centrale, dove vengono riassunti i passi che dalla *Humani generis* di Pio XII conducono alle affermazioni di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI e che smentiscono la tesi, spesso ripetuta come un mantra,

che la Chiesa cattolica sia ostinatamente contraria alla dottrina dell'evoluzione. Di Benedetto XVI, poi, viene sorprendentemente citato il discorso da lui rivolto al clero veneto durante la sua vacanza in Cadore nel 2007: una circostanza poco accademica che gli ha permesso però di dire al riguardo parole inequivocabili (p. 40).

In questo quadro, la teoria scientifica dell'*evoluzione* viene distinta dall'*evoluzionismo*, ossia dalla trasposizione ideologica dell'evoluzione che vuole proporsi non soltanto come una filosofia della natura ma come una dottrina in grado di spiegare tutto. Viene anche ricondotta nei suoi corretti limiti l'ipotesi del cosiddetto "*intelligent design*" ricordando che "se si vuole contrastare la teoria dell'evoluzione [...] bisognerebbe addurre argomenti di natura omogenea alla disciplina in questione" (pp. 34-35) e non contrapporre una teoria filosofico-teologica applicata alla scienza. Appare in queste pagine certamente l'ottica del teologo biblista, che ben conosce, però, le esigenze di un dialogo effettivamente costruttivo fra teologia e scienza, come si può vedere nelle osservazioni critiche rivolte a un manipolo di scienziati propensi a un concordismo, sia pure aggiornato, in cui però categorie teologiche vengono usate come grimaldelli per risolvere questioni scientifiche e la teologia cristiana viene modellata per adattarla alle conoscenze sperimentali "espellendo tutto ciò che è troppo specifico della fede e non s'adatta a quel modello" (p. 45).

Marco Da Ponte

In principio, fascicolo 66 della rivista "Parola spirito e vita", 2012, n. 2.

Il tema della creazione è certamente un "classico" delle scienze bibliche: il libro della Genesi da sempre infatti suscita l'interesse degli studiosi, com'è ovvio. Questo fascicolo di "Parola spirito e vita" presenta, però, una scelta un po' inconsueta: si prefigge, infatti, di affrontare il tema al plurale, cioè "riflettere sui tanti inizi che secondo la Bibbia caratterizzano la presenza di Dio nella storia degli uomini" (p. 3). L'indagine propone, perciò, com'è usuale nella rivista, oltre a una sezione dedicata all'AT, anche una dedicata al NT e una alla vita della Chiesa. Quest'ultima non comprende solo contributi sulle letture patristiche dell'"in principio" e della creazione, ma offre anche alcuni spunti su una "spiritualità della creazione" presente in diversi momenti della vita della Chiesa. In questo campo, accanto al contributo di Diana Papa sulla figura di Francesco d'Assisi, troviamo anche quello di Fiorenzo Facchini su Teilhard de Chardin, che apre una prospettiva attualizzante circa la tematica, con riferimento a un teologo-scienziato di cui si sta via via riscoprendo (o forse solo ora scoprendo) l'importanza. A questo proposito, sia permesso ricordare che la sezione "Scienza e fede" dello Studium Cattolico Veneziano da anni si sta prodigando per divulgarne la conoscenza.

Tutti coloro che preferiscono ricevere "Appunti di teologia"
via posta elettronica in formato pdf, anziché stampata,
possono farne richiesta inviando una mail a:

segreteria@cspattaro.191.it

Questo ci permetterebbe di ridurre almeno un po' le spese di spedizione.
A tutti gli altri continueremo ad inviare la rivista stampata su carta.

Fate un piccolo regalo al Centro Pattaro:

a voi non costa proprio nulla,

a noi può far risparmiare delle spese.

*Fatevi inviare gli inviti e gli avvisi per posta elettronica
anziché in forma cartacea.*

*Potremo ridurre sensibilmente le spese di spedizione:
una piccola ma preziosa boccata di "ossigeno finanziario"!*

Mandate una mail a: segreteria@cspattaro.191.it

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XXVI, n. 1 Gennaio-Marzo 2013 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
BENEDETTO XVI E LA STRADA DI MOSÈ
Brian Ferme



_____ pag. 8
COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (1ª parte)
† Germano Pattaro



_____ pag. 2
LA SETTIMANA PER L'UNITÀ
DEI CRISTIANI
Evangelos Yfantidis
Francesco Moraglia



_____ pag. 11
UNA LIBERTÀ NEGATA: IL FATICOSO CAMMINO
VERSO LA LIBERTÀ RELIGIOSA
Serena Forlati



_____ pag. 4
TRADURRE PER NON TRADIRE (2ª parte)
Patrizio Rota Scalabrini



_____ pag. 13
MONS. SILVIO ZARDON



_____ pag. 14
PROPOSTE DI LETTURA
Fabio Tonizzi
Marco Da Ponte

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

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

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

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

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 4 marzo 2013.

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

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

Direttore
Marco Da Ponte

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

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

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

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