

Colloquia Mediterranea

Rivista della Fondazione Giovanni Paolo II



Colloquia Mediterranea

Rivista della Fondazione Giovanni Paolo II - Dialogo, cooperazione, sviluppo

Fondazione Giovanni Paolo II - Dialogo, cooperazione, sviluppo

Piazzetta della Cattedrale 1

I - 50014 Fiesole (Fi)

www.fondazionegiovannipaolo.org

Direttore responsabile RENATO BURIGANA

Direttore scientifico RICCARDO BURIGANA

Comitato di redazione

GUIDO BELLATTI CECCOLI, VALDO BERTALOT, MARCO BONTEMPI, LUCA BUCCHERI,
RENATO BURIGANA, RICCARDO BURIGANA, THIBAUT JOANNAIS, GIANNI MARMORINI,
GIANNI NOVELLO e GAGA SHURGAIA

Sede del Comitato di redazione

Fondazione Giovanni Paolo II

Via del Proconsolo 16

I - 50122 Firenze

Tel/fax + 39 055 219046 tel. +39 331 1757970

colloquiamediterranea@fondazionegiovannipaolo.org

Registrazione Tribunale di Firenze in data 11 marzo 2011 al n. 5824

Editore

Fondazione Giovanni Paolo II

Stampa

Arti Grafiche Cianferoni - Stia (Ar)

Progetto grafico

DB Grafica & Communitas Toscana

Abbonamento Annuale

Due fascicoli

Italia e Europa 30.00 Euro

Altri continenti 40.00 Euro

Singolo fascicolo 16.00 Euro

INDICE

Presentazione

mons. LUCIANO GIOVANNETTI

pp. 3-4

Introduzione

RENATO BURIGANA - RICCARDO BURIGANA

pp. 5-10

Verità nella carità

*Appunti per una biografia ecumenica di mons. Alberto Ablondi (Milano 1924
– Livorno 2010)*

RICCARDO BURIGANA

pp. 11-28

Libertà e diritti

*La libertà di religione nella giurisprudenza della Corte Europea dei diritti
dell'uomo*

GUIDO BELLATTI CECCOLI

pp. 29-58

Religioni e Mediterraneo

*Note sulle condizioni sociali del dialogo interreligioso tra le due rive del
Mediterraneo*

MARCO BONTEMPI

pp. 59-71

La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa

Per una prima lettura dell'esortazione post-sinodale Verbum Domini

VALDO BERTALOT

pp. 73-82

- Un uomo di ascolto, dialogo e libertà*
Osservazioni sull'opera di mons. Clemente Riva (1922-1999)
ENNIO ROSALEN
pp. 83-95
- Tradurre insieme*
Don Carlo Buzzetti sdb (1943-2011), le traduzioni interconfessionali della
Bibbia e il dialogo ecumenico
TIZIANA BERTOLA
pp. 97-112
- La Grotta del Latte di Betlemme*
THIBAUT JOANNAIS
pp. 113-115
- Una finestra sul Mediterraneo*
Mediterraneo in rivolta
FRANCO RIZZI
pp. 117-119
- La tenda di Abramo*
Abramo, Sara e la tenda dell'accoglienza
LUCA BUCCHERI
pp. 121-127
- Cronache*
La Fondazione Giovanni Paolo II
RENATO BURIGANA
pp. 129-132
- L'agonia degli uomini di Dio*
THIBAUT JOANNAIS
pp. 133-135
- Qualche lettura*
pp. 137-175

PRESENTAZIONE

Fin dalla sua istituzione la *Fondazione Giovanni Paolo II per il dialogo, la cooperazione e lo sviluppo* si è proposta di operare a favore dei paesi del Medio Oriente e di altre zone particolarmente bisognose di aiuto materiale e spirituale proseguendo così quanto era stato intrapreso in questa direzione dalle diocesi di Fiesole e di Montepulciano-Chiusi-Pienza, con il sostegno e con il contributo di istituzioni e realtà laiche e cattoliche. Nel corso degli anni si sono moltiplicati i progetti e gli interventi che hanno manifestato un impegno non legato all'occasionalità, ma finalizzato alla creazione di realtà stabili, in grado di operare in modo significativo nella società, con la creazione di opportunità di lavoro e di momenti di condivisione e di dialogo per la pace. Non sono mancati gli interventi dettati dalle ricorrenti emergenze umanitarie che hanno segnato e segnano la vita delle comunità mediorientali, testimoniando così una dimensione della fede cristiana che pone al centro della propria esperienza quotidiana il soccorso e l'accoglienza dell'altro che bussa alla porta del vicino. La Fondazione Giovanni Paolo II ha potuto operare con queste modalità grazie al contributo di tanti in forme e tempi diversi, con il coinvolgimento di realtà ecclesiali, istituzioni pubbliche, soggetti del mondo economico e privati cittadini: in questo cammino la Fondazione ha potuto contare, in particolare, sul costante sostegno della Conferenza Episcopale Italiana, mentre la Santa Sede, tramite la Congregazione delle Chiese Orientali, ha accolto la Fondazione stessa, unica realtà italiana presente, nella ROACO (Riunione Opere Aiuto Chiese Orientali) che ricomprende le agenzie di vari Paesi impegnate in azioni di cooperazione e solidarietà in Terra Santa e nel Medio Oriente.

Negli ultimi anni il crescere dei progetti e delle opere, che cercavano di rispondere al moltiplicarsi delle richieste che giungevano alla Fondazione da molte parti per interventi di vario tipo, ha posto nuove questioni per una riscoperta delle radici spirituali che guidano la Fondazione nell'essere testimone di dialogo e di pace nel mondo. Si trattava di ripensare come promuovere la condivisione di un patrimonio di valori che rappresenta una

peculiarità della Toscana, come aveva bene messo in evidenza Giovanni Paolo II nel suo discorso ai vescovi toscani, in visita *ad limina*, il 13 giugno 1986, quando aveva detto che «senza Firenze e la Toscana il mondo sarebbe stato diverso e oggi apparirebbe umanamente più povero».

In questa prospettiva si colloca il progetto di promuovere a Firenze, un Convegno internazionale, *Il Mediterraneo e le città* (15-17 maggio 2011) per offrire, con una particolare attenzione ai giovani, un'occasione di confronto e di riflessione sul futuro del Mediterraneo, a partire dalla dimensione del dialogo, sul quale coinvolgere comunità religiose, istituzioni politiche e accademiche nel tentativo, anche alla luce dell'eredità dei colloqui del Mediterraneo del sindaco Giorgio La Pira, di rafforzare il cammino comune tra i popoli e le città del Mediterraneo. Strettamente connesso al Convegno internazionale è la pubblicazione della rivista semestrale *Colloquia Mediterranea* con la quale la Fondazione Giovanni Paolo II vuole unirsi a coloro che, già da anni, riflettono sul tema del dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale, contribuendo ad approfondire proprio la dimensione del dialogo, fondato sulla conoscenza dell'altro, così da sconfi-gere quei pregiudizi che spesso impediscono a uomini e donne, di confessioni cristiane e religioni, culture diverse di parlare del futuro da costruire insieme con la giustizia per la pace.

LUCIANO GIOVANNETTI
Vescovo Emerito di Fiesole
Presidente della Fondazione Giovanni Paolo II

Arezzo, 24 aprile 2011

INTRODUZIONE

RENATO BURIGANA (Firenze)

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

La rivista *Colloquia Mediterranea* si propone di offrire un contributo scientifico alla conoscenza e al dialogo tra i cristiani, le religioni e le culture del Mediterraneo, secondo lo spirito che ha guidato la riflessione e le opere della Fondazione Giovanni Paolo II fin dai primi passi della sua attività per la promozione del dialogo, della cooperazione e dello sviluppo nel Medio Oriente e nel Mediterraneo.

La rivista esce in modo significativo in occasione del convegno internazionale *Il Mediterraneo e le città. Prospettive economiche, culturali e spirituali tra le città, le regioni e i popoli del Mediterraneo* (Firenze, 15-17 maggio 2011), promosso dalla Fondazione Giovanni Paolo II, con il contributo della Regione Toscana, sotto l'alto patronato della Presidenza della Repubblica, per rafforzare il dialogo, che appare quanto mai opportuno e necessario alla luce dei più recenti eventi che stanno coinvolgendo alcuni Paesi del Mediterraneo. Con la pubblicazione della rivista *Colloquia Mediterranea* si vuole così contribuire a sostenere l'azione quotidiana di uomini e donne di buona volontà nella costruzione di un mondo fondato sull'accoglienza, sul dialogo e sulla reciproca comprensione delle peculiarità delle tradizioni e delle culture per sconfiggere i pregiudizi, le ingiustizie e le povertà spirituali e culturali, che frenano la piena condivisione delle ricchezze e delle speranze che caratterizzano le città, le regioni e i popoli del Mediterraneo.

Fin dai primi passi della definizione del progetto per la redazione di una rivista della Fondazione Giovanni Paolo II è parso evidente che *Colloquia Mediterranea* si veniva a collocare in un panorama internazionale di pubblicazioni periodiche già particolarmente ricco, ma questo ha rappresentato un'ulteriore sfida per definire con particolare chiarezza gli scopi e i

contenuti di *Colloquia Mediterranea*, tanto più che, per quanto ricco, il panorama delle iniziative per il dialogo nel Mediterraneo appare sempre più bisognoso di essere approfondito e ampliato per consolidare e, in alcuni casi, per inaugurare una strada che possa condurre a vivere il Mediterraneo come uno spazio nel quale sperimentare la forza dell'ascolto e della cooperazione contro ogni forma di intolleranza. Con la definizione della struttura della rivista, che comprende articoli, note, due sezioni tematiche, delle cronache e uno spazio di approfondimento bibliografico, si è cercato di esplicitare il carattere multidisciplinare di *Colloquia Mediterranea*, che vuole mettere insieme competenze e sensibilità diverse per formazione e provenienza, unite dal profondo desiderio del dialogo, fondato sulla conoscenza dell'altro, come cammino privilegiato per ripensare il passato, leggere il presente e progettare un futuro lontano dalle violenze fisiche e spirituali, dai silenzi assordanti e dalle precomprensioni ideologizzanti.

La rivista *Colloquia Mediterranea* presenta articoli e note di carattere scientifico su temi, figure ed eventi del dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale con la profonda convinzione che il recupero della memoria storica e la conoscenza delle dinamiche presenti e delle prospettive future rappresentino un elemento fondamentale e irrinunciabile per il dialogo; nella pubblicazione di questi articoli e note sarà riservata un'attenzione particolare alle ricerche dei giovani studiosi, una volta accertato il valore scientifico dei testi da parte del Comitato di redazione, anche con il ricorso di un gruppo di esperti e, eventualmente, dei membri del Comitato scientifico che, fin dal prossimo numero, entreranno a far parte degli organi della rivista *Colloquia Mediterranea*. Accanto a questi articoli e note di carattere più propriamente scientifico, con le quali sottoporre alla comunità scientifica i risultati di ricerche in corso o progetti per futuri studi, *Colloquia Mediterranea* si propone di ospitare anche interventi di carattere più divulgativo, in particolare sull'Oriente cristiano, sul dialogo ebraico-cristiano, sul dialogo islamo-cristiano, sulla memoria storica e sulle quotidiane esperienze delle città nel Mediterraneo; questo tipo di contributi potranno trovare spazio anche nelle due sezioni tematiche con le quali si è pensato di offrire delle riflessioni su un aspetto particolarmente attuale, per quanto lo consenta una rivista semestrale, della vita del Mediterraneo (*Una finestra sul Mediterraneo*) e sulla dimensione delle Sacre Scritture come fonte di accoglienza e di dialogo (*La tenda di Abramo*). *Colloquia Mediterranea* proporrà anche cronache sull'attività della Fondazione Giovanni Paolo II e

informazioni su incontri e progetti per il dialogo nel Mediterraneo mentre dedicherà uno spazio particolare (*Qualche lettura*) a notizie di carattere bibliografico in modo da favorire la conoscenza di testi e fonti per il dialogo in senso lato.

Accanto alla versione cartacea *Colloquia Mediterranea* avrà anche una versione elettronica, che sarà consultabile nella pagina web della Fondazione Giovanni Paolo II (www.fondazionegiovannipaolo.org). I primi due numeri della rivista saranno integralmente consultabili, mentre a partire dal terzo numero, nella primavera 2012, sarà possibile leggere l'indice, i sommari degli articoli e solo alcuni articoli, dal momento che sarà riservato l'accesso all'intero numero solo agli abbonati e alle istituzioni che accoglieranno l'invito dello scambio dei periodici con *Colloquia Mediterranea*.

Questo primo numero, nel quale si è privilegiata la presenza dei membri del Comitato di redazione di *Colloquia Mediterranea* tra gli autori dei singoli contributi, si apre con un articolo di Riccardo Burigana, docente all'Istituto di Studi Ecumenici e coordinatore del Comitato di redazione di *Colloquia Mediterranea*, su mons. Alberto Ablondi (1924-2010), vescovo ausiliare di mons. Emilio Guano, uno dei protagonisti del concilio Vaticano II, a Livorno dal 1966 al 1970, e poi *sede plena* nella stessa città toscana dal 1970 fino al 2000. Nei numerosi incarichi, a livello nazionale, da presidente della Commissione per l'ecumenismo e il dialogo della Conferenza Episcopale Italiana e vice-presidente della stessa Conferenza, e internazionale, come presidente della Federazione Biblica Cattolica e membro del Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani, mons. Ablondi ha fatto del dialogo ecumenico la bussola della sua vita, impegnandosi soprattutto nella costruzione di un rapporto di amicizia tra cristiani ed ebrei e nella diffusione della traduzione interconfessionale della Scrittura. Con questo articolo, che si fonda anche su documentazione inedita, si vuole tracciare un primo profilo di questa intensa attività ecumenica che fa di mons. Ablondi uno degli indiscussi protagonisti del dialogo ecumenico nella seconda metà del XX secolo.

Il secondo articolo affronta il tema del rapporto tra libertà e diritti, con un puntuale studio sulla libertà di religione nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo. L'autore, Guido Bellatti Ceccoli, giurista, diplomatico, con un dottorato in storia presso l'Università di Friburgo, a lungo professore a contratto dell'Università di Strasburgo, delinea prima la politica del Consiglio d'Europa nel Mediterraneo per analizzare poi le

posizioni del Consiglio d'Europa a difesa della libertà religiosa, attraverso lo studio di una serie di casi recenti, che mettono in evidenza quanto sia centrale questo dibattito per il futuro dell'Europa e del Mediterraneo. Marco Bontempi, docente alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze, attivamente coinvolto nel dialogo ebraico-cristiano-islamico, propone delle riflessioni introduttive alle condizioni sociali del dialogo interreligioso tra le due rive del Mediterraneo, delineando possibili percorsi di ricerca alla luce di quanto già è stato fatto nella comprensione delle dinamiche socio-religiose; in questo articolo Bontempi prende in considerazione anche la nuova situazione che si è venuta a creare nei paesi di tradizione islamica del Mediterraneo, che lascia intravedere una molteplicità di scenari, che possono essere meglio compresi se vengono letti tenendo conto di quanto è successo e di quanto è cambiato nella società in questi ultimi anni, come sostiene l'autore. Valdo Bertalot, segretario della Società Biblica in Italia, presenta una lettura ecumenica dell'esortazione post-sinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI, pubblicata il 30 settembre 2010, sulla quale si è avviato una riflessione sulla centralità della Parola di Dio nell'esperienza di fede dei cristiani che coinvolge non solo il dialogo ecumenico, ma la stessa vita di tutte le comunità cristiane. Nell'illustrare i primi interventi a commento di questo testo, sul quale c'è da augurarsi che in futuro non mancheranno nuovi approfondimenti, Bertalot ripercorre anche le vicende del Sinodo dei vescovi del 2008 su *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, sottolineando il fatto come esso, richiesto per anni da molti, si è posto in continuità con la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Vaticano II, proponendone una attualizzazione in linea con le dichiarazioni di questi ultimi anni sulla Sacra Scrittura del magistero pontificio.

Con i due contributi che seguono l'articolo di Bertalot, il Comitato di redazione ha voluto indicare l'importanza della memoria storica nella comprensione del dialogo attraverso la conoscenza di testimoni della fede che hanno dedicato la loro vita a costruire una prassi di confronto tra credenti. Ennio Rosalen, attualmente dottorando presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum, presenta la figura di mons. Clemente Riva (1922-1999), vescovo ausiliare di Roma, che è stato uno dei più attivi promotori del dialogo ebraico-cristiano, sull'onda del concilio Vaticano II, della sua lettera e del suo spirito. Il Vaticano II, al quale mons. Riva prese parte come giornalista, rappresenta il punto di riferimento privilegiato per mons. Riva nella sua riflessione, che tocca anche altri temi, come

quello sulla libertà religiosa, che egli inserisce all'interno di un'azione per la costruzione dell'unità della Chiesa. Tiziana Bertola, licenziata in teologia ecumenica presso l'Istituto di Studi Ecumenici di Venezia, è l'autrice di un contributo su don Carlo Buzzetti sdb (1943-2011); in questo suo intervento si sofferma solo su alcuni aspetti della molteplice e tanto ricca attività nel campo delle traduzioni interconfessionali, delle quali Buzzetti è stato non semplicemente un protagonista, come tante volte gli è stato riconosciuto, ma soprattutto un pioniere dal momento che in molti paesi egli si è adoperato, riuscendovi spesso, a rendere la traduzione interconfessionale la prima occasione di dialogo tra cristiani di tradizioni diverse, superando così inimicizie plurisecolari e aprendo una nuova stagione di dialogo. Si tratta di un primo contributo sull'opera di Buzzetti, recentemente scomparso, che ha il pregio, tra l'altro, di far riferimento alla documentazione inedita che Buzzetti ha depositato presso l'archivio del Centro per l'Ecumenismo in Italia di Venezia. Thibault Joannais, che lavora presso la Fondazione Giovanni Paolo II, con studi di teologia dogmatica alle spalle, offre una breve riflessione sulla Grotta del latte di Betlemme con la quale proporre l'esempio di un luogo nel quale convergono confessioni cristiane e tradizioni religiose diverse.

In *Una finestra sul Mediterraneo* Franco Rizzi, segretario generale dell'Unione dell'Università del Mediterraneo, anticipa la presentazione al suo ultimo saggio, *Il Mediterraneo in rivolta*, con il quale cerca di dare alcuni elementi per comprendere il presente e per delineare il futuro del Mediterraneo, al quale ha dedicato gran parte della sua vita accademica con profondità intellettuale e passione spirituale. Don Luca Buccheri, biblista, impegnato nella conoscenza diretta della Terra Santa, inaugura la sezione *La tenda di Abramo*, con una riflessione su Abramo, Sara e la tenda dell'accoglienza, che ha il pregio di offrire una riflessione su Abramo in grado di accompagnare l'uomo contemporaneo chiamato a confrontarsi con l'accoglienza dell'altro.

Nella sezione *Cronache* Renato Burigana presenta la Fondazione Giovanni Paolo II, indicando i progetti più recenti, alcuni dei quali ancora in via di completamento, portati avanti dalla Fondazione grazie all'apporto economico e il sostegno spirituale di tanti, che hanno condiviso le scelte della Fondazione, consentendole di ampliare le proprie iniziative; sempre nella stessa sezione Thibault Joannais offre una riflessione su un recente film (*Uomini di Dio*), che ha suscitato un ampio dibattito: la scelta di collocare

queste pagine di Joannais in questa sezione risponde alla volontà di dare conto di quanto succede nel mondo del dialogo, a partire anche da un film, che pone molte domande sul futuro del dialogo interreligioso.

Infine con la sezione *Qualche lettura* si vogliono offrire delle brevi presentazioni di volumi che toccano il tema del dialogo, dando a questo tema un'accezione la più ampia possibile, in modo da sottolineare, ancora una volta, quanto sia importante arricchire la propria conoscenza dell'universo religioso e culturale del Mediterraneo come pre-condizione del dialogo con l'altro. Questa sezione è il risultato di una collaborazione con il Centro per l'Ecumenismo in Italia, che ha sede a Venezia, presso l'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino, in particolare con la rivista elettronica mensile *Veritas in caritate. Informazioni sull'ecumenismo in Italia*; si tratta di una collaborazione che ci si augura non solo possa continuare, ma anche potenziarsi, anche se, per la presente pubblicazione, le recensioni dei singoli volumi sono state radicalmente riviste e aggiornate rispetto alle versioni pubblicate in *Veritas in caritate*.

A nome del Comitato di redazione saremo profondamente grati a tutti coloro che vorranno farci avere osservazioni e commenti a questo primo numero, come ai prossimi, nella prospettiva di una sempre più ampia condivisione del progetto della pubblicazione della rivista *Colloquia Mediterranea* sempre nella profonda fedeltà al compito che è stato affidato a chi scrive dalla Fondazione Giovanni Paolo II, per la redazione di una rivista che sappia essere strumento per il dialogo nella conoscenza.

Firenze, 25 marzo 2011

VERITÀ NELLA CARITÀ

Appunti per una biografia ecumenica di mons. Alberto Ablondi (Milano 1924 – Livorno 2010)

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

«Vi accogliamo con sincera gioia e vi ringraziamo per essere venuti a presentarci il volume *La Parola del Signore: il Nuovo Testamento interconfessionale in lingua corrente*. Perché questa gioia? Per molteplici ragioni. Gioia innanzi tutto perché questa nuova traduzione è il risultato della collaborazione tra l'Alleanza Biblica Universale e la Federazione Cattolica Mondiale per l'Apostolato Biblico, ed essa avrà dunque una vasta diffusione non solo in Italia, ma anche in tutte quelle regioni del mondo in cui vivono persone di lingua italiana»¹.

Con queste parole Paolo VI si rivolgeva a mons. Alberto Ablondi, il 27 novembre 1976, in occasione della consegna al papa della traduzione interconfessionale del Nuovo Testamento da parte di una piccola delegazione ecumenica: la pubblicazione di questa traduzione rappresentava una tappa particolarmente significativa della nuova stagione dei rapporti tra cristiani in Italia, che si era aperta con l'annuncio e con la celebrazione del concilio Vaticano II. La traduzione interconfessionale del Nuovo Testamento si doveva, in larga misura, alla straordinaria passione ecumenica che ha accompagnato mons. Alberto Ablondi durante tutta la sua vita, dai primi anni del suo servizio sacerdotale a San Remo fino alla sua ultima fatica letteraria, un volume sulla e per la catechesi, nel quale compaiono delle significative pagine sul dialogo ecumenico².

¹ PAOLO VI, *Insegnamenti*, vol. XIV, Città del Vaticano 1977, pp. 982-983. Il discorso di Paolo VI era stato preceduto da un intervento di mons. Ablondi e seguito dalle parole di Ulrich Flick, segretario generale dell'Alleanza Biblica Universale; questi due interventi si trovano alle pp. 984-986.

² A. ABLONDI, *A passo d'uomo verso il divino*, Brescia 2009.

In questo contributo non si ha l'ambizione di ricostruire, neppure in modo sintetico, la poliedrica presenza di mons. Ablondi nella Chiesa e nella società italiana, della quale egli stesso ha lasciato dei significativi ricordi in varie occasioni³, ma solo proseguire il percorso di approfondimento della conoscenza della sua opera per la promozione del dialogo ecumenico in Italia⁴, con la speranza di giungere, quanto prima, alla redazione di una biografia di mons. Ablondi, nella quale ricostruire, in modo analitico, il suo ruolo nel movimento ecumenico alla luce delle sue parole e dei suoi gesti.

1. *Gli anni delle scoperte*

Mons. Ablondi nasce a Milano, il 18 dicembre 1924; suo padre è un cuoco, come lo sono molti membri della sua famiglia paterna, e la professione del padre segna profondamente l'infanzia del futuro vescovo, che lascia ben presto Milano per trasferirsi a San Remo dove mons. Ablondi matura la decisione di entrare nel seminario diocesano. A distanza di tanti anni da quel passo era sempre vivo in lui il ricordo della reazione dei suoi genitori, che vedevano il loro unico figlio intraprendere una strada completamente diversa da quella che avevano immaginato; non c'era stata nessuna opposizione palese, ma una qualche recondita speranza che il giovane Alberto potesse recedere da questa sua scelta una volta conosciute le dure condizioni nelle quali si trovava il seminario della diocesi di San Remo-Ventimiglia; dopo che i genitori si erano resi conto che neanche la visita al seminario aveva prodotto l'effetto sperato, cioè la rinuncia di mons. Ablondi a entrare in seminario, avevano posto una sola condizione al figlio: Alberto, già brillante studente, doveva dare gli esami all'università statale oltre completare gli studi in seminario. Per i tempi era una richiesta

³ Tra i numerosi interventi mi piace ricordare una lunga intervista al quotidiano livornese «Il Tirreno» del 1997 e al volume A. ABLONDI, *Mai latitante né invadente... una chiesa. Saggi di esperienze pastorali*, Leumann (To) 2005. A questi interventi, oltre agli appunti manoscritti e alle registrazioni di numerosi incontri tra chi scrive e mons. Ablondi negli anni del comune lavoro al Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano (1999-2008), si fa riferimento in questo intervento.

⁴ Sull'opera di mons. Ablondi in campo ecumenico rinvio ad alcune considerazioni preliminari, pubblicate da chi scrive, in occasione del 80° compleanno di mons. Ablondi, R. BURIGANA, *Dall'amicizia al dialogo. Appunti per una biografia di monsignor Alberto Ablondi*, in *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, a cura di R. Burigana, V. Bertalot, G. Bof e A. Fabris, Roma, 2004, pp. 489-503. Alcune considerazioni sul movimento ecumenico in Italia, G. CERETI *Il movimento ecumenico in Italia*, in J. ERNESTI, *Breve storia dell'ecumenismo. Dal cristianesimo diviso alle Chiese in dialogo*, Bologna, 2010, pp. 127-138 e R. BURIGANA, *Breve storia dell'unionismo e dell'ecumenismo*, in *Cristiani d'Italia*, a cura di A. Melloni, Roma (in corso di pubblicazione).

anomala, perché lasciava intravedere l'idea che fosse tenuta aperta una strada alternativa nel caso che venisse meno la vocazione sacerdotale e quindi si concludesse l'esperienza in seminario. La fedeltà a questa richiesta comportò un doppio massacrante lavoro di studio da parte del giovane mons. Alberto Ablondi, che ebbe così una formazione completamente diversa da quella dei suoi compagni di seminario; in quegli anni maturarono molti degli interessi che lo avrebbero accompagnato per tutta la vita, come la passione per lo studio dell'archeologia.

L'ordinazione sacerdotale, il 31 maggio 1947, e la laurea in lettere, conseguita con risultati tanto lusinghieri da provocare l'assegnazione di una borsa di studio per proseguire gli studi di archeologia in Spagna, fanno quindi parte di un cammino di formazione che segna profondamente il giovane sacerdote, che diventa rapidamente a San Remo un punto di riferimento per la comunità locale, con la sua nomina a parroco di Santa Maria degli Angeli, soprattutto per i giovani, che incontra grazie all'insegnamento liceale e al suo coinvolgimento nella FUCI.

Proprio a questi anni di San Remo, nei quale è ancora vivo il ricordo dell'attività ecumenica del pastore Ugo Janni (1865-1938), risalgono i primi passi del suo impegno ecumenico. Nel 1952, infatti, il giovane don Ablondi inizia a incontrare i pastori delle comunità riformate presenti in città proponendo loro una lettura comune della Scrittura: ottiene il permesso di intraprendere questa iniziativa dal suo vescovo Agostino Rousset (1887-1965), non senza qualche difficoltà, dal momento che il permesso arriva dopo alcune risposte negative alle richieste fatte dal giovane mons. Ablondi, che non esita a portare a sostegno di questa sua richiesta i più recenti documenti del Sant'Uffizio sul dialogo ecumenico con i quali si affidava al vescovo la decisione di permettere incontri con gli «acattolici». Le prime riunioni si svolgono in albergo, in un clima non facile che risente dei silenzi e delle incomprensioni che avevano segnato i rapporti tra cristiani per secoli. Lentamente però, anche grazie all'opera di mons. Ablondi, si crea un clima di cordialità e con alcuni di amicizia, che favorisce il superamento di tanti pregiudizi. A distanza di anni, nel cercare una spiegazione logica a questa sua iniziativa, che costituisce una rarità in epoca pre-conciliare, Ablondi attribuiva questo suo giovanile interesse per l'unità della Chiesa alle letture di una serie di teologi francesi, sensibili al dialogo ecumenico; egli si era avvicinato a questi autori grazie alla sua frequentazione con la libreria sanremese tenuta da Maria Pia Piazzelli, dove era possibile

trovare le novità della teologia d'oltralpe. Alla sua attenzione al dialogo ecumenico non doveva essere estranea anche la sua partecipazione all'Azione Cattolica, dove aveva conosciuto mons. Emilio Guano (1900-1970), una delle menti più attente in Italia al rinnovamento teologico in atto in Europa, del quale cercava di riprendere istanze ecclesiologiche e bibliche nella sua opera di formazione del laicato; con mons. Guano mons. Ablondi stabilisce rapidamente un rapporto di «figliolanza spirituale»⁵, che pesa in modo fondamentale nel suo cammino di giovane prete.

Da San Remo mons. Ablondi segue con interesse il Vaticano II, del quale mons. Guano diventa rapidamente un assoluto protagonista, cogliendone gli aspetti del rinnovamento teologico-pastorale, nel quale ritrova molti degli elementi che lo hanno guidato nella sua azione quotidiana nella catechesi, nel dialogo con i giovani, nella lettura personale della Sacra Scrittura. L'improvviso peggioramento delle condizioni di salute di mons. Guano, che gli impediscono di prendere parte all'ultima sessione del Vaticano II, facendo mancare il suo prezioso contributo nella revisione finale della costituzione pastorale *Gaudium et spes*⁶, impongono la presenza di un vescovo ausiliare in grado di accompagnarlo nel suo magistero a Livorno: il 9 agosto 1966 mons. Ablondi viene eletto vescovo titolare di Mulli, diventando contemporaneamente vescovo ausiliare di Livorno e amministratore apostolico della diocesi di Massa Marittima. Quest'ultima nomina sembra rispondere alla politica della riduzione delle diocesi, che avrà qualche effetto anche in Toscana negli anni post-conciliari, ma che in questo caso non provocherà nessun cambiamento dal momento che la diocesi di Massa Marittima non verrà unita a quella di Livorno. Le centinaia di biglietti di congratulazio-

⁵ Per una presentazione complessiva, pur del tutto provvisoria, della figura di mons. Emilio Guano, L. ROLANDI, *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*, Soveria Mannelli, 2001; di questo volume mons. Ablondi redige la prefazione (pp. 11-13). Per una raccolta di testi di mons. Guano, negli anni del suo più intenso impegno nell'Azione cattolica, E. GUANO, *Lettere di amichevole intesa (1942-1955). Verso la pienezza dell'amore*, Roma, 1980 e E. GUANO, *Cultura e responsabilità. Lettere a docenti (1946-1963)*, Roma, 1981.

⁶ Sul ruolo fondamentale di mons. Guano nella redazione della *Gaudium et spes* e di conseguenza nella sua azione in concilio, G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna, 2000. Appare però quanto meno riduttivo identificare la partecipazione di mons. Guano al Vaticano II con il suo contributo alla *Gaudium et spes*, dal momento che egli si segnalò, fin dalla fase preparatoria, nella Commissione per l'apostolato dei laici, con una serie di interventi particolarmente interessanti per lo sviluppo della riflessione teologica.

ni e di auguri che mons. Ablondi riceve per la sua ordinazione⁷, sono un segno tangibile dell'affetto e della stima che lo circondano, nel momento in cui viene consacrato vescovo, a Sanremo, nel mercato dei fiori, il 1 ottobre 1966.

L'arrivo a Livorno segna un'ulteriore svolta nel cammino personale di mons. Ablondi dal momento che determina una maggiore comprensione della centralità della dimensione ecumenica nella testimonianza della fede in Cristo. A Livorno, oltre che proseguire la conoscenza diretta dello spirito e della lettera del Vaticano II grazie alla profonda comunione e alla quotidiana frequentazione con mons. Guano, Ablondi ha la possibilità di entrare in contatto con quel «catalogo dell'ecumenismo», che caratterizza la città fin dalla sua rifondazione alla fine del XVI secolo. Negli anni in cui affianca e sostiene mons. Guano i suoi interventi pubblici sono segnati da un profondo rispetto per la figura del vescovo malato, costretto a lunghi periodi di degenza in ospedale, lontano da Livorno. Diventato vescovo di Livorno il 26 settembre 1970 alla morte di mons. Guano, la sua azione in favore del dialogo ecumenico a livello locale si fa più presente⁸, mentre matura in lui una sempre maggiore attenzione alla centralità della Scrittura nella costruzione dell'unità della Chiesa. Ben presto comincia a essere notato nell'episcopato italiano, alle prese con la prima recezione del concilio Vaticano II, sotto la guida prima del card. Giovanni Urbani (1900-1969), patriarca di Venezia, e poi del card. Antonio Poma (1910-1985), arcivescovo di Bologna. Mons. Ablondi entra a far parte della Commissione della CEI per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso nel triennio 1972-1975 per assumerne la presidenza nel 1976: sono gli anni nei quali si pongono le premesse per giungere alla prima traduzione interconfessionale in lingua corrente della Bibbia.

2. Per una traduzione interconfessionale della Bibbia

Il concilio Vaticano II aveva chiaramente indicato la strada per promuovere la traduzione interconfessionale della Scrittura in lingua materna:

⁷ Tutti questi biglietti, in copia, sono depositati nell'archivio del Centro per l'Ecumenismo in Italia a Venezia, nella sezione dedicata al Movimento Ecumenico in Italia.

⁸ Di questi anni si possono ricordare alcuni interventi di mons. Ablondi sul *La Settimana*, il periodico della diocesi di Livorno, A. ABLONDI, *Signore, insegnaci a pregare: Padre Nostro...* in «La Settimana», 8/2 (1973), pp. 1-2, *Riconciliazione delle Chiese*, in «La Settimana», 8/48 (1973), pp. 1-2, e *Tappe e mete dell'Ecumenismo in Italia*, in «La Settimana», 10/3 (1975), pp. 1-2.

«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, di preferenza a partire dai testi originali dei sacri libri. Se, per una ragione di opportunità e col consenso dell'autorità della Chiesa, queste saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani»⁹. Si trattava di un'indicazione molto precisa che, in alcuni paesi, consentiva di fare alla luce del sole, quello che già da anni i cattolici facevano insieme ad altri cristiani per favorire la lettura della Scrittura, rendendola accessibile a tutti i credenti. In altri paesi le indicazioni del Vaticano II dovevano aprire una nuova stagione, dal momento che si auspicava non solo la lettura della Bibbia in lingua materna, ma addirittura la collaborazione tra cattolici e cristiani di altre confessioni per una traduzione comune. Tra quest'ultimi paesi si può annoverare anche l'Italia dove proprio il ricorso alla traduzione in lingua materna della Sacra Scrittura, soprattutto nel XX secolo, era stato oggetto di un aspro scontro dialettico tra i cristiani di diversa confessione, soprattutto tra i cattolici e i valdesi, con immagini e argomenti che richiamavano alla memoria le polemiche del XVI secolo¹⁰. Una nuova sollecitazione alla traduzione della Scrittura era data dal procedere della Riforma liturgica e per questo la Conferenza Episcopale Italiana (CEI) aveva nominato una commissione, presieduta dal cardinale Ermenegildo Florit (1901-1985), arcivescovo di Firenze, che aveva fama di studioso della Scrittura anche per il suo ruolo nella redazione della *Dei Verbum*, per la traduzione della Bibbia. La commissione aveva cercato, con molta cautela, un contatto con la Società biblica, arrivando ad accarezzare l'idea di promuovere una traduzione comune, ma le trattative non erano andate a buon fine per l'impossibilità di

⁹ *Dei Verbum* n° 22; nella vasta letteratura sulla *Dei Verbum*, su questo punto rinvio ad alcune mie considerazioni di qualche anno fa, *La Parola di Dio nella Chiesa. Appunti sulla ricezione della costituzione Dei Verbum del concilio Vaticano II*, in *Réceptions de Vatican II. Le concile à l'épreuve de l'histoire et des espaces humains*, ed. par G. Routhier, Leuven, 2004, pp. 73-89. Per il più recente studio sulla *Dei Verbum*, pur limitato alla fase preparatoria del concilio, K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960-1962)*, Leiden, 2010.

¹⁰ Nell'ampia letteratura sulle traduzioni italiane della Scrittura dopo il concilio di Trento (1545-1563), rimando a un breve, ma significativo intervento del salesiano don Carlo Buzzetti, a lungo docente della Pontificia Università Salesiana, impegnato in prima persona nel mondo delle traduzioni interconfessionali, C. BUZZETTI, *La traduzione della Bibbia e il Concilio di Trento. Decisioni e/o conseguenze*, in «Salesianum», 71 (2009), pp. 473-490. Con questa citazione voglio anche ricordare lo studioso e il costruttore di unità, quale è stato don Buzzetti, a poche settimane dalla sua prematura scomparsa.

condividere la traduzione in alcuni punti, sui quali vi erano visioni teologiche tanto diverse.

In questo contesto, segnato dal recente fallimento di questo tentativo, mons. Ablondi decise di riprendere in mano il progetto per un traduzione interconfessionale della Scrittura rilanciando l'idea di promuovere, in questo modo, non solo il dialogo ecumenico in Italia, ma la stessa recezione del Vaticano II, quale elemento di rinnovamento della vita della Chiesa Cattolica. La scelta di partire dal Nuovo Testamento nell'opera di traduzione, pienamente condivisa anche dal pastore valdese Renzo Bertalot (1929-), direttore per l'Italia della Società Biblica Britannica e forestiera¹¹, si rivelò particolarmente azzeccata, tanto più che si decise di procedere alla traduzione di un libro in occasione del Giubileo del 1975 in modo da potere offrire questo primo risultato della collaborazione ecumenica a tutti i pellegrini italiani che sarebbero giunti a Roma, facendo loro dono di questa traduzione. Per questo mons. Ablondi, insieme a qualche altro volontario, distribuirono in piazza san Pietro, più volte, la traduzione della lettera di Giacomo, strappando anche un sorriso a Paolo VI, come era solito ricordare mons. Ablondi nel rievocare quest'azione ecumenica, dal momento che cristiani di confessioni diverse si trovarono insieme a distribuire la Parola di Dio per la prima volta da secoli nella storia d'Italia. Nella traduzione interconfessionale della Scrittura, così come nella sua distribuzione mons. Ablondi poté contare sull'appoggio e sul sostegno del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), fondato, presieduto e animato da Maria Vingiani (1921-)¹²; non è facile stabilire a quando risalgono i primi rapporti tra

¹¹ Nella sua vasta produzione bibliografica Renzo Bertalot, a lungo docente presso l'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino di Venezia, oltre che in altre istituzioni accademiche cattoliche, ha lasciato alcune testimonianze della sua attività ecumenica a Venezia, R. BERTALOT, *L'ecumenismo veneziano degli anni Sessanta*, in *Tra fede e storia*, a cura di N. BENATELLI, Venezia, 2000, pp. 77-81; R. BERTALOT, *L'eco della laguna*, in *Dall'amicizia al dialogo...*, cit., pp. 131-142. Per i suoi settant'anni la Società Biblica in Italia gli ha dedicato una miscellanea *Al servizio della Parola. Tradurre la Bibbia in dialogo con le Chiese*, a cura della SOCIETÀ BIBLICA IN ITALIA, Roma, 2006. In questa miscellanea si può leggere la più aggiornata versione della sua bibliografia, R. SGARBOSSA, *Renzo Bertalot: curriculum e pubblicazioni*, in *Al servizio della Parola... cit.*, pp. 207-215.

¹² Sulla figura di Maria Vingiani, M. VINGIANI, *Il SAE: una esperienza di ecumenismo laicale*, in *San Luca Evangelista. Testimone della Fede che unisce*, volume 3 *Ecumenismo, tradizioni storico-liturgiche, iconografia e spiritualità*, a cura di F. G.B. TROLESE, Padova, 2004, pp. 27-38; si tratta di un intervento, edito per la prima volta nel 1998, sul quale Maria Vingiani è tornata più volte con modifiche e integrazione; ora è consultabile anche nella pagine web del SAE nazionale. Copia di una parte della corrispondenza Ablondi-Vingiani è presente nell'archivio del Centro per l'Ecumenismo in Italia.

mons. Ablondi e Maria Vingiani, ma è indubbio che proprio in questi anni venne a consolidarsi una sintonia ecumenica che avrebbe caratterizzato il movimento ecumenico in Italia per molti decenni.

Dopo la pubblicazione del Nuovo Testamento e un'intensa campagna per la sua presentazione e per la sua circolazione venne rafforzandosi la collaborazione tra cattolici e riformati nella traduzione della Scrittura in Italia. Anche grazie a quest'opera di collaborazione, nel 1983, nasce la Società Biblica in Italia, della quale il vescovo di Livorno diviene vice-presidente. Pur coinvolto in altri organismi della CEI e quindi non più direttamente nella Commissione per l'ecumenismo dal 1979, mons. Ablondi continua a operare nel campo ecumenico, soprattutto per quanto riguarda l'apostolato biblico: nel 1984 diventa presidente della Federazione universale per l'apostolato biblico, che anche grazie alla sua azione diventerà la Federazione biblica cattolica, con una collaborazione, a livello locale e internazionale, con l'Alleanza biblica universale, della quale Ablondi viene nominato vicepresidente per l'Europa. Nel 1985 viene pubblicata la traduzione interconfessionale della Bibbia, presentata, tra gli altri, al presidente della Repubblica Francesco Cossiga, che espresse il proprio compiacimento per quanto i cristiani stavano imparando a fare insieme non solo per l'unità della Chiesa, ma anche per la crescita culturale e spirituale dell'Italia¹³.

3. Il Vescovo dell'ecumenismo

Nel 1985 mons. Ablondi viene eletto presidente del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI, tornando a occuparsi direttamente del dialogo ecumenico a livello nazionale. Per anni mons. Ablondi diventa il punto di riferimento del movimento ecumenico in Italia, promuovendo una stagione nella quale si aprono delle prospettive che erano

¹³ Sulla traduzione interconfessionale della Bibbia, A. ABLONDI, *Presentazione della Bibbia interconfessionale al Presidente della Repubblica*, in «Lettera di collegamento», n° 8 (08/12/1985), pp. 13-14. Sull'esperienza della Traduzione interconfessionale in lingua corrente (TILC) della Bibbia R. BERTALOT, *Bibbia interconfessionale e impegno ecumenico*, in *Riconciliazione cristiana e formazione ecumenica in Italia oggi*, Riano, 1986, pp. 40-44; C. GHIDELLI, *La traduzione della Bibbia importante momento di collaborazione ecumenica*, in «Lettera di collegamento», n° 8 (1985), pp. 11-12; C. GHIDELLI, *Una esperienza ecumenica eccezionale: la traduzione della bibbia in lingua corrente*, in *La formazione ecumenica della chiesa particolare*, Riano, 1988, pp. 53-57; R. BERTALOT, *La Bibbia interconfessionale in lingua corrente (TILC): un'esperienza ecumenica in Italia*, in *La Bibbia lacerata. L'interpretazione delle Scritture cammino di unione dei cristiani*, a cura di E. Bianchi, Milano, 2002, pp. 97-104; C. BUZZETTI – C. GHIDELLI, *Una traduzione biblica italiana nell'ecumenismo*, in «Salesianum», 66 (2004), pp. 51-69.

impensabili fino a qualche anno prima. Non è questa la sede per ripercorrere le molte azioni promosse da mons. Ablondi, sostenuto in questo da un ristretto gruppo di vescovi, con i quali si crea un rapporto di amicizia che va ben oltre la collaborazione ecumenica; sarebbe sufficiente rileggere gli atti dei convegni nazionali per i delegati per l'ecumenismo, organizzati dalla Commissione, per cogliere gli elementi di profonda novità introdotti da mons. Ablondi, in qualità di presidente, nella formazione all'ecumenismo, nella pastorale ecumenica, nel rapporto tra dialogo ecumenico e dialogo interreligioso; con spirito profetico mons. Ablondi intuisce l'importanza del dialogo con il mondo islamico, in tempi nei quali la presenza islamica in Italia è ben lontana dalle dimensioni attuali¹⁴. In questi anni nasce anche un rapporto privilegiato con Giovanni Paolo II, anche in seguito alla visita del papa a Livorno; si tratta di un rapporto ancora tutto da ricostruire, che però indica una profonda sintonia su alcuni temi, come la riflessione ecumenica, come si può cogliere dalla lettura dell'appassionato commento che mons. Ablondi fa dell'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II¹⁵. Di questa stagione ecumenica, nella quale il Segretariato della CEI assume un ruolo fondamentale, sono almeno due gli atti che vanno ricordati per il loro valore ecumenico e per la loro incidenza nella vita della Chiesa in Italia: la creazione di una Commissione mista tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa valdo-metodista e l'istituzione di una giornata per l'approfondimento della conoscenza del popolo ebraico da parte della CEI.

Nel 1988 la Chiesa valdo-metodista accetta la proposta del Segretariato della CEI per la creazione di una Commissione mista, che inizia i propri lavori il 3 marzo 1989, prendendo la decisione di approfondire il tema dei matrimoni misti; la scelta di affrontare questo tema, sul quale il SAE e gruppi locali avevano iniziato una riflessione da anni rispondeva anche al desiderio di discutere un aspetto non secondario dei rapporti ecumenici, con

¹⁴ Sulla necessità della conoscenza del mondo musulmano per i cristiani mons. Ablondi dedicherà alcune interessanti riflessioni all'interno di un seminario nazionale promosso dalla Commissione per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso (*La presenza dell'Islam in Italia*, Roma, 24-26 febbraio 1989); per l'intervento di mons. Ablondi, A. ABLONDI, *Il dialogo cristiano-musulmano*, in «Lettera di collegamento», n° 19 (10/06/1989), pp. 3-4.

¹⁵ Il commento di mons. Ablondi alla enciclica *Ut unum sint* è disponibile, in formato digitale, presso il Centro per l'Ecumenismo in Italia di Venezia. Sui rapporti con Giovanni Paolo II si può vedere qualche ricordo di mons. Ablondi, anche se rimane tutta da ricostruire e da valutare la rete di contatti, soprattutto in campo ecumenico, che ha profondamente legato il papa polacco con il vescovo di Livorno, A. ABLONDI, *I miei vent'anni con papa Wojtyła*, in «Il Tirreno», 15 ottobre 1998, pp. 1.10.

il chiaro tentativo di superare una situazione che tanto aveva avvelenato la vita delle Chiese. Nel corso di quasi un decennio di lavori la Commissione mista produce due documenti¹⁶: il primo è *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*. Questo documento, approvato dall'Assemblea generale della CEI e dal Sinodo nel 1997, presenta quello che i cristiani possono dire insieme sul matrimonio, dal racconto della creazione, all'amore coniugale, alla fedeltà, alla famiglia e ai figli, al rapporto famiglia, chiesa e società e infine alla natura del matrimonio interconfessionale. Il *Testo comune* affronta anche le differenze e le divergenze tra cristiani su alcuni aspetti del matrimonio, come la sacramentalità, l'indissolubilità, la fecondità e la procreazione, l'educazione religiosa dei figli. Presenta poi le conseguenze pratiche della diversità pastorale e disciplinare tra cattolici e valdesi, mentre nella parte conclusiva offre delle indicazioni e degli orientamenti sulla pastorale, riconoscendo l'impegno delle chiese e descrive la preparazione al matrimonio, la sua celebrazione secondo la forma canonica, l'ordinamento valdese e le norme presso le autorità civili e i matrimoni senza effetti civili, per concludere con alcune considerazioni pastorali sulle coppie interconfessionali.¹⁷ La Commissione mista non conclude i suoi lavori con la redazione di questo testo; infatti viene nuovamente convocata, pur con qualche modifica significativa nella sua composizione, per procedere alla redazione di un secondo schema di carattere più prettamente pastorale. Questo documento, *Testo applicativo del testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti*, ha un iter redazionale meno accidentato del precedente e quin-

¹⁶ Per il testo dei due documenti *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna, 2001.

¹⁷ Per alcune indicazioni bibliografiche sul documento del 1997, M. SODI, *Matrimoni tra cattolici, valdesi e metodisti. Un dialogo che parte dal matrimonio per una pastorale d'insieme*, in «Rivista Liturgica», 84 (1997), pp. 415-425; sui matrimoni interconfessionali è interessante leggere due autorevoli interventi dei vescovi tra i più impegnati nella redazione del documento della Commissione all'inizio dell'iter redazionale, P. GIACHETTI, *Matrimoni interconfessionali e "Dialogo" cattolico valdese a Roma*, in *Per una "nuova" pastorale ecumenica*, Roma, 1990, pp. 114-117; C. RIVA, *Commissione «Matrimoni misti»*, in «Lettera di collegamento», 21 (1990), pp. 9-10. Per una presentazione della situazione, M. POLASTRO, *Matrimoni misti*, in *La Diocesi di Pinerolo e l'ecumenismo. Cattolici e Valdesi: dalla intolleranza al dialogo*, Pinerolo, 1996, pp. 51-60 e il successivo, *Matrimoni misti interconfessionali. Documenti delle Chiese 1970-2000*, a cura di M. POLASTRO - I. VICENTINI, Pinerolo, 2005.

di nel 2000 si giunge alla sua approvazione¹⁸. Di entrambi mons. Ablondi, pur con vesti diverse nel corso degli anni, da presidente del Segretariato per il dialogo ecumenico a vice-presidente della CEI, partecipa alla redazione, portando il suo contributo, che è fatto di ascolto e di amicizia, necessarie a superare i momenti di impasse nei lavori della Commissione, ma anche la sua determinata volontà a giungere a un documento che sappia presentare ciò che già unisce da un punto di vista teologico e ciò che si può fare in comune da un punto di vista pastorale. Il rilievo che mons. Ablondi attribuisce a questa esperienza, lo si coglie anche da alcuni gesti significativi che scandiscono gli oltre dieci anni dell'attività della Commissione mista; tra questi pare opportuno anticipare il fatto che mons. Ablondi desidera che la conclusione della redazione/revisione del *Testo applicativo* coincida con l'inaugurazione ufficiale del Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano a Livorno, il 10 gennaio 2000.

Negli stessi anni dell'avvio dei lavori della Commissione mista cattolica e valdo-metodista si rafforza il dialogo con la comunità ebraica, anche per l'amicizia che lega mons. Ablondi e il rabbino Elio Toaff (1915-), originario di Livorno; proprio la storia di Livorno gioca un ruolo fondamentale nell'azione di mons. Ablondi, sostenuto nella riscoperta dell'importanza del dialogo con gli ebrei per il dialogo ecumenico, anche questa volta, dal SAE e dagli ambienti che evocano lo spirito del Vaticano II, dove il cardinale Agostino Bea (1881-1968) si era battuto proprio per la presenza di una dichiarazione sul popolo ebraico nello schema sui principi cattolici dell'ecumenismo. Il fatto che il concilio non avesse approvato il progetto di Bea, tanto da promulgare un decreto sull'ecumenismo e separatamente una dichiarazione sulle religioni non-cristiane, nella quale era confluito il testo sull'ebraismo, non aveva messo fine alla riflessione sulla necessità di radicare il dialogo ecumenico sulla conoscenza del popolo ebraico, che ne era uscito, per certi versi, rafforzato dal momento che si pensava che i padri conciliari non avessero compreso fino in fondo l'importanza del progetto

¹⁸ M. POLASTRO, *Una pastorale della «libertà» e della «responsabilità»*, in *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna, 2001, pp. 42-52; F. COCCOPALMERIO, *Il testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti*, in «Rivista Diocesana Pinerolese», 69/2 (2001), pp. 40-47; L. LORUSSO, *I matrimoni misti tra cattolici e valdesi. Testo comune e Testo applicativo*, in «O'Odigos», 21/3 (2002), pp. 3-9. Le carte relative alla partecipazione di mons. Francesco Coccopalmerio e di don Mario Polastro alla redazione del secondo documento sui matrimoni interconfessionali della Commissione cattolico-valdese sono state depositate presso l'Archivio del Centro per l'Ecumenismo in Italia di Venezia.

del cardinale Bea proprio per la novità di questa riflessione, che invece doveva costituire un elemento centrale nella promozione della recezione del Vaticano II.

Nel definire l'ipotesi di una giornata dedicata interamente alla conoscenza del popolo ebraico pesava anche il desiderio di mons. Ablondi, come di molti altri cattolici, di esprimere pubblicamente una condanna, in senso positivo, delle forme di antisemitismo che tornavano ad affacciarsi, ciclicamente, nella società contemporanea, oltre che formulare un giudizio negativo su quanto era stato fatto nel passato più o meno recente di discriminatorio nei confronti del popolo ebraico¹⁹.

Anche la discussione per l'istituzione di una giornata per il dialogo con l'ebraismo non ebbe un iter facile, per una serie di fattori, e ci volle tutta la capacità diplomatica e persuasiva di mons. Ablondi per giungere all'istituzione di questa giornata; alla fine la CEI stabilì che dal 1990 i cattolici avrebbero dovuto celebrare una giornata per l'approfondimento della conoscenza del popolo ebraico, il 17 gennaio, alla vigilia dell'apertura della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. Nella scelta della data del 17 gennaio riemergeva l'idea di indicare il dialogo ebraico-cristiano quale premessa necessaria e imprescindibile per il dialogo ecumenico, collocandola così alla vigilia della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. Seppure l'istituzione di questa giornata fosse opera della sola Conferenza Episcopale Italiana, ben presto il 17 gennaio divenne una data del calendario ecumenico dal momento che in molti luoghi, a cominciare dalla stessa città di Livorno, questa giornata venne preparata e vissuta dai cristiani e dagli ebrei insieme, assumendo un significato che andava ben oltre l'idea della celebrazione dell'amicizia ebraico-cristiana.

Non è facile seguire l'intensa attività ecumenica di mons. Ablondi, che nel 1995 viene eletto vice-presidente della CEI: in molti leggono questa nomina come un esplicito riconoscimento a quanto ha fatto e sta facendo per la promozione del dialogo ecumenico in Italia e nel mondo, dopo che è stato chiamato a far parte del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani ed è venuto intensificando la sua azione per la promozione della conoscenza della Scrittura nel mondo, anche grazie al profondo rinnovamento della

¹⁹ Solo per evocare le preoccupazioni italiane, stigmatizzate da mons. Ablondi, per la presenza di fenomeni antisemiti nella società europea, *CEI discuterà venerdì il testo sull'antisemitismo*, in «La Repubblica», 18.05.1988, pg. 5 e O. LA ROCCA, *Caso Auschwitz. Il Vescovo Ablondi critica Macharski*, in «La Repubblica», 19.08.1989, pg. 6.

Federazione Biblica Cattolica, della quale è il presidente, visitando paesi e aprendo frontiere impensabili. La sua partecipazione alle prime due assemblee ecumeniche europee, a Basilea (1989) e a Graz (1997), mostrano l'autorevolezza che egli ha raggiunto nel mondo ecumenico tanto da portare in Europa alcune delle intuizioni, fatte proprie dalla Chiesa in Italia, come l'attenzione peculiare al dialogo ebraico-cristiano per la promozione della dimensione ecumenica della testimonianza di fede. Questa intensa attività che lo porta spesso in giro per il mondo, va letta in parallelo con le iniziative locali delle quali è il promotore: a Livorno e in Toscana non fa mai mancare la sua voce e la sua presenza in occasione di incontri di riflessione e momenti di preghiera ecumenica, lanciando una serie di proposte per approfondire la comunione tra i cristiani, come quella dell'istituzione prima di un Consiglio di Chiese cristiane e poi, anche alla luce delle difficoltà incontrate a livello regionale, così come a livello nazionale per la realizzazione di questa idea, di un forum dei cristiani che possa riunirsi regolarmente per affrontare insieme le questioni ecumeniche che coinvolgono più direttamente i cristiani della Toscana, e per creare un percorso di formazione ecumenica, che egli ritiene fondamentale per il rinnovamento della Chiesa.

All'inizio degli anni '90 comincia a manifestarsi la malattia che avrebbe pesantemente condizionato i movimenti di mons. Ablondi; anche per questo il 14 aprile 1993 la Santa Sede nomina il salesiano Vincenzo Savio (1944-2004), vescovo ausiliare di Livorno, dietro indicazione di mons. Ablondi che conosce e stima Savio fin dai suoi primi soggiorni livornesi, al tempo del diaconato²⁰. Nel corso degli anni, soprattutto durante il periodo nel quale Savio è stato parroco della Chiesa del Sacro Cuore di Livorno, è cresciuta una profonda sintonia tra i due, anche in relazione alla celebrazione del sinodo diocesano. Il 30 maggio 1993 la consacrazione di mons. Savio è una grande festa della città di Livorno, che comincia a pensare al tempo nel quale mons. Ablondi non sarà più vescovo di Livorno, pur sapendo che lui rimarrà sempre a Livorno, come ha detto e ripetuto mille volte.

²⁰ Sulla vita di mons. Vincenzo Savio si può vedere una prima ricostruzione biografica, talvolta dal tono eccessivamente agiografico, A. MISCIÒ, *Vincenzo Savio. La meravigliosa avventura di un vescovo sorridente*, Leumann (To), 2008; per una raccolta dei suoi scritti livornesi, V. SAVIO, *Abbiamo bisogno di tutti*, a cura di R. Burigana, Livorno, 2007.

4. In pensione anche dall'ecumenismo?

Il 9 dicembre 2000 Giovanni Paolo II accoglie le dimissioni di mons. Ablondi da vescovo di Livorno, nominando al suo posto mons. Diego Coletti (1941-); contestualmente mons. Savio viene trasferito alla sede di Belluno-Feltre, lasciando così il suo ruolo di vescovo ausiliare di Livorno. Si conclude così una stagione della Chiesa livornese e inizia la «pensione» di mons. Ablondi, ormai vescovo emerito di Livorno, che comincia a pensare a se stesso come un «nonno» della comunità cristiana livornese.

La nuova condizione di mons. Ablondi sembra dargli una maggiore libertà nel proseguire la sua azione a favore del dialogo ecumenico tanto più che, dall'ottobre 1999, è attivo il Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano (CeDoMEI) che è stato pensato da un gruppo di soci fondatori, che comprende mons. Pietro Giachetti (1922-2006), vescovo di Pinerolo, mons. Clemente Riva (1924-1999), vescovo ausiliare di Roma, mons. Luigi Sartori (1924-2007), teologo della diocesi di Padova, mons. Vincenzo Savio e Maria Vingiani, oltre che mons. Ablondi, proprio per raccogliere la memoria storica dei pionieri del dialogo ecumenico in Italia e per promuovere un dibattito franco e scientifico sulle questioni aperte nel campo della teologia ecumenica. Il progetto per l'istituzione del CeDoMEI è stato discusso nell'autunno del 1998 dal gruppo dei soci fondatori, che, fin da questa riunione, indicano in mons. Ablondi il presidente della nascente istituzione. Il Centro viene poi presentato ufficialmente a un gruppo di vescovi e di teologi nel giugno 1999, a pochi giorni dalla prima visita di Carlo Azeglio Ciampi, appena eletto presidente della Repubblica, al quale mons. Ablondi e mons. Savio parlano del progetto di creare un luogo per lo studio della memoria e della teologia del dialogo ecumenico, riprendendo in questo anche lo spirito con il quale è stata rifondata Livorno nella seconda metà XVI secolo. Il CeDoMEI, come abbiamo anticipato, viene inaugurato il 10 gennaio 2000, alla presenza di mons. Giuseppe Chiaretti (1933-), arcivescovo di Perugia, in quel momento presidente della Commissione per l'ecumenismo e il dialogo della CEI. Nel dicembre 2000, mons. Ablondi presenta il CeDoMEI a mons. Coletti, da pochi giorni eletto vescovo di Livorno, spiegandogli la natura e gli scopi; dopo poche settimane dal suo ingresso a Livorno mons. Coletti conferma mons. Ablondi presidente a vita del CeDoMEI, che può così proseguire la propria attività appena iniziata. La costante presenza di mons. Ablondi

plasma i programmi del CeDoMEI, che viene così sviluppando una biblioteca specializzata, un archivio della memoria storica del movimento ecumenico italiano, anche grazie alla documentazione e alle testimonianze orali depositate dai soci fondatori, pubblica una rivista semestrale (*Oecumenica Civitas*), della quale mons. Ablondi è il direttore responsabile, una collana multimediale di documenti e di fonti per il dialogo ecumenico (*Oecumenica Italica*); il CeDoMEI organizza seminari e convegni internazionali, in un clima di amicale fraternità, che mons. Ablondi arricchisce con la sua presenza che va ben oltre la meditazione con la quale è solito aprire e chiudere questi incontri che diventano occasioni di formazione e di riflessione, con un livello di partecipazione che ben presto travalica i confini regionali. Tra le priorità del CeDoMEI, accanto alla formazione ecumenica, tanto da immaginare una serie di iniziative, alcune delle quali non riescono a venir concretizzate, ma che manifestano la sua straordinaria vivacità intellettuale, mons. Ablondi indica la necessità di coinvolgere i giovani nel cammino ecumenico; per questo si spende per attivare delle borse di studio che consentano un periodo di studio presso il CeDoMEI all'interno dei progetti storico-teologici che si stanno definendo in linea con gli scopi del Centro e con un'attenzione particolare con il territorio²¹.

L'intensa attività del CeDoMEI, che prevede anche la schedatura della biblioteca di mons. Ablondi e del suo archivio personale, tiene occupato mons. Ablondi che però vuole continuare a prendere parte agli incontri nazionali, nonostante l'avanzare della malattia che gli impone delle forti limitazioni. Questi incontri non sono solo occasioni per rivedere gli amici, invitandoli a Livorno, come nel caso del secondo convegno ecumenico nazionale, a Viterbo, sulle Beatitudini (6-8 febbraio 2003) o per il convegno internazionale per il 40° anniversario della promulgazione della *Dei Verbum*, organizzato dalla Federazione Biblica, a Roma, (14-16 settembre 2005), al termine del quale mons. Ablondi può personalmente salutare Benedetto XVI. I convegni sono anche momenti nei quali rivolgere un appello per tenere vive le speranze per l'unità della Chiesa in un tempo nel quale mons. Ablondi avverte una certa stanchezza nel movimento

²¹ Per un quadro puramente informativo sulle attività del CeDoMEI (1999-2007) si possono vedere alcuni contributi di chi scrive, *Oecumenica Civitas, la voce del CeDoMEI*, in «*Oecumenica Civitas*», 0 (2000) pp. 3-4; *Il Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano (CeDoMEI) di Livorno*, in «Segretariato per l'Ecumenismo e il Dialogo. Lettera di collegamento», n° 38 (2002), pp. 101-105 e «*Volare alto*», in *Mons. Vincenzo Savio. Sono contento di Dio*, Zingonia (Bg), 2009, pp. 103-108.

ecumenico²².

La celebrazione dell'80° compleanno, il 18 dicembre 2004, è un giorno di festa per la chiesa e per la città di Livorno che si raccoglie intorno a mons. Ablondi: per il mondo ecumenico italiano diventa un'occasione per dire grazie al vescovo emerito di Livorno per quanto ha fatto in tanti anni; la pubblicazione di una miscellanea è un segno tangibile della riconoscenza di tanti che sono stati formati e continuano a essere formati dai suoi scritti e della sua testimonianza della centralità del dialogo che nasce dall'amicizia. A questa festa non prende parte mons. Savio, che ha lasciato questo mondo il 31 marzo del 2004, dopo una dolorosa sofferenza²³; nel giro di pochi anni scompaiono anche mons. Giachetti (2006) e mons. Sartori (2007), tra i soci fondatori del CeDoMEI, dopo che nel 1999 era morto mons. Riva²⁴.

Mons. Ablondi comincia così a pensare a una nuova struttura del CeDoMEI, interrogandosi su quale possa essere la strada per rendere il Centro sempre più a servizio della Chiesa a livello nazionale, tanto più ora che si vive una stagione completamente nuova nel dialogo ecumenico, per la nascita di così tante comunità cristiane non-cattoliche in seguito all'immigrazione. Si tratta di una preoccupazione che si fa sempre più viva in lui, anche perché la malattia limita fortemente i suoi spostamenti, tanto da costringerlo a lasciare la presidenza della Commissione per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della Conferenza Episcopale della Toscana, che i vescovi toscani gli avevano chiesto di mantenere anche nella sua condizione di emerito²⁵. Il progetto per un ripensamento del CeDoMEI, del quale rimangono molte idee e qualche appunto, non giunge a piena maturazione, anche per la nomina di mons. Coletti a vescovo di Como, lascia la diocesi di Livorno per quasi un anno senza vescovo; il nuovo vescovo, che entra

²² Per comprendere la valutazione che mons. Ablondi dava dello stato del dialogo ecumenico è particolarmente interessante, A. ABLONDI, *Ecumenismo, sconvolti ma non disperati*, in «Toscana Oggi», 12 gennaio 2003.

²³ Sull'esperienza della malattia, U. FOLENA, *Il vescovo e margherita. Vincenzo Savio sorride anche nella malattia*, Milano 2004; Per una delle poche occasioni pubbliche nelle quali mons. Ablondi ha ricordato mons. Savio, si può leggere l'intervista di Nicola Sangiacomo, *Vincenzo Savio nei ricordi di Ablondi*, in «Toscana Oggi», 8 aprile 2004.

²⁴ Per un ricordo di mons. Riva da parte di mons. Ablondi, A. ABLONDI, *Riva, l'uomo della speranza*, in G. MARITATI - F. CONDÒ, *Clemente Riva, vescovo del dialogo*, Stresa, 2000, pp. 121-123.

²⁵ Sulla presidenza di mons. Ablondi di questa commissione regionale, limitatamente agli anni 2000-2005, si può consultare una raccolta di documentazione (lettere di convocazione, verbali delle riunioni, progetti) presso l'Archivio del Centro per l'Ecumenismo in Italia di Venezia.

in diocesi nel dicembre 2007, porta rapidamente a molti cambiamenti logistici e strutturali nel CeDoMEI, ponendo così mons. Ablondi in una situazione nuova.

Lasciato definitivamente il CeDoMEI nel dicembre 2008, con una lettera pubblica²⁶ indirizzata al card. Walter Kasper (1933-), presidente del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani, a mons. Vincenzo Paglia (1945-), presidente della Commissione episcopale per l'ecumenismo e il dialogo della CEI, e a mons. Simone Giusti (1955-), da poco meno di un anno vescovo di Livorno, mons. Ablondi decide di tornare a occuparsi di catechesi, pensando a un percorso fatto di tappe per un dialogo tra Dio, la Chiesa e l'uomo. Fino agli ultimi giorni della sua vita. Pur nella sempre crescente difficoltà di movimento e di comunicazione, mons. Ablondi viene elaborando un progetto che prevede una serie di schede tematiche, che affrontino aspetti della vita quotidiana e dell'esperienza ecclesiale, sempre alla luce del testo biblico; in queste schede non mancano i riferimenti al dialogo ecumenico. Un capitolo è interamente dedicato all'ecumenismo, dallo scandalo della divisione alla valutazione dei segni del presente per un futuro migliore, nel quale ascoltare la voce dello Spirito Santo che chiama all'unità; in un altro capitolo viene riprodotta la corrispondenza tra mons. Ablondi e il pastore valdese Klaus Langeneck dei mesi precedenti con la quale i due si proponevano di rilanciare il dialogo ecumenico a livello locale per verificare quanti passi erano stati fatti insieme e quanti se ne potevano fare abbandonando paure e timori. Oltre a questa corrispondenza in quest'ultima fatica letteraria di mons. Ablondi trova spazio anche la traduzione di un'appassionata lettera di una fedele ortodossa russa, che si era imbattuta in un libro di mons. Ablondi, tradotto in russo,²⁷ scoprendo una spiritualità e una pastoraltà che mai avrebbe immaginato nel mondo cattolico²⁸.

Sarebbe però riduttivo circoscrivere la dimensione ecumenica di quest'ultima opera di mons. Ablondi in questi tre capitoli, che pur significativi di sensibilità e di interessi, devono essere letti all'interno di una riflessione ben

²⁶ Il testo della lettera di mons. Ablondi è stato pubblicato dal quotidiano livornese «Il Tirreno» l'8 dicembre 2008; qualche considerazione sulle vicende legate alla lettera, M. ZUCHELLI, *Scontro sull'ecumenismo, Ablondi lascia*, in «Il Tirreno», 8 dicembre 2008, pg. 12.

²⁷ Si tratta di A. ABLONDI, *No, una predica no! Dialogo fra giovani e il vescovo Ablondi*, Roma, 1995³.

²⁸ A. ABLONDI, *A passo... cit.*, pp. 41-55 (*Ecumenismo, tornare indietro per guardare oltre*), pp. 57-82 (*Lettere con il pastore*) e pp. 83-91 (*Una voce dall'Ortodossia*).

più ampia nella quale si colloca anche questo volume. Infatti per mons. Ablondi il dialogo ecumenico va perseguito ai massimi livelli proprio per costruire l'unità visibile della Chiesa passando attraverso il superamento delle contrapposizioni secolari, ma l'ecumenismo va vissuto, soprattutto, nella quotidianità dell'esperienza di fede, a partire dalle proprie comunità. In questo il magistero episcopale di mons. Ablondi è esemplare perché in ogni suo gesto e in ogni suo scritto, pubblico o privato, si può riconoscere questa sua vocazione al dialogo con l'altro, tanto più con il cristiano con il quale condividere la responsabilità dell'annuncio e della testimonianza di Cristo.

LIBERTÀ E DIRITTI

La libertà di religione nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomoGUIDO BELLATTI CECCOLI (Strasburgo)¹*1. Il Consiglio d'Europa e il Mediterraneo*

Come premessa, data la natura di questa rivista, vorrei spiegare come il Consiglio d'Europa sia un'organizzazione internazionale a forte vocazione mediterranea, non solo sul piano giuridico, ma anche culturale e, più in generale, politico. Con sede a Strasburgo, il Consiglio è stato creato nel 1949, a seguito della seconda guerra mondiale, perché l'Europa non fosse più confrontata, in futuro, a simili catastrofi umanitarie provocate da devastanti dittature. Per questo è stato fondato su tre valori fondamentali: i diritti dell'uomo, la democrazia e lo stato di diritto. Oggi l'organizzazione conta 47 stati membri e cinque osservatori tra i quali la Santa Sede. Tra gli stati membri vanno citate le «vecchie democrazie» che si affacciano sul Mediterraneo: Francia, Grecia, Italia, Spagna e Regno Unito con Gibilterra. Ma si devono anche considerare due paesi occidentali pienamente coinvolti dalla «dimensione mediterranea», quali Malta e Monaco. Ci sono poi il Portogallo e San Marino, due stati membri del Consiglio d'Europa che non si affacciano fisicamente sul Mediterraneo ma che sono comunque profondamente legati (data la loro situazione geo-politica) alla realtà mediterranea. Abbiamo poi gli stati dell'Europa dell'Est membri del Consiglio che si possono senza dubbio definire «mediterranei» (comprendendo ovviamente quelli che si affacciano sul Mar Nero), soprattutto data la loro posizione geografica: si pensi all'Albania, alla Bosnia – Erzegovina, alla Bulgaria, a Cipro, alla Croazia, alla Georgia, al Montenegro, alla Russia, alla Slovenia, alla Turchia e all'Ucraina. Senza contare gli altri stati che pur non avendo

¹ Presidente dell'associazione Orient-Occident (Strasburgo). L'autore si esprime a titolo personale.

accesso al mare sono comunque coinvolti dalle politiche mediterranee.

Dalla fine degli anni '80, oltre ad operare un allargamento verso l'Est europeo (il primo paese dell'Est a entrare nel Consiglio d'Europa è stata l'Ungheria, nel 1990, seguito poi da tutti gli altri tranne il Belarus), l'organizzazione ha anche affermato la sua politica mediterranea, e più in generale «mondialista», attraverso la creazione (nel 1989), nel suo seno, del *Centro per l'interdipendenza e la solidarietà mondiale*, detto *Centro Nord-Sud* con sede a Lisbona, aperto anche a paesi extraeuropei, che oggi conta come membro a pieno titolo il Marocco. Inoltre, sul piano delle attività giuridiche, l'organizzazione annovera da oltre un ventennio la *Commissione per la democrazia attraverso il diritto*, detta *Commissione di Venezia*, anch'essa aperta sul Mediterraneo dato che tra i suoi membri si contano (oltre a tutti i paesi membri del Consiglio d'Europa e a diversi paesi asiatici e sudamericani) l'Algeria, Israele, il Marocco, la Tunisia, e con uno «statuto speciale» l'Autorità nazionale palestinese.

Il Consiglio d'Europa, inoltre, ha rapporti di cooperazione con diversi organismi (intergovernativi o meno) molto attivi nell'area mediterranea, come l'organizzazione della Lega araba per l'educazione, la cultura e la scienza (ALECSO, con sede a Tunisi), l'Alleanza delle Civiltà (creata in seno all'ONU a New York), la fondazione Anna Lindh (*Fondazione euro-mediterranea per il dialogo tra culture*) e la fondazione Al-Jaber.

Va poi sottolineato, riguardo alle attività legate alla libertà religiosa nel Mediterraneo, che il Consiglio d'Europa ha creato, nel 2007, gli *Incontri annuali sulla dimensione religiosa del dialogo interculturale*, un forum di incontro di alto livello politico che ogni anno, dal 2008, permette un dialogo aperto e diretto tra gli stati membri e osservatori, i rappresentanti delle religioni e delle altre convinzioni (atee, agnostiche, etc.), le ONG e in generale le diverse componenti sociali europee. Gli *Incontri* sono stati istituiti a seguito del terzo vertice dei capi di stato e di governo del Consiglio d'Europa (Varsavia, maggio 2005) nel quale è stata sottolineata l'importanza del dialogo interculturale e interreligioso. Negli *Incontri* si è trattato finora dell'insegnamento del «fatto religioso» (nel 2008 e nel 2009) e della relazione tra i media e le religioni (nel 2010), ed esiste la possibilità che in futuro vengano discussi altri temi legati in maniera ancora maggiore al contesto mediterraneo. In ogni caso, nelle discussioni tenute in seno agli *Incontri* è stato dato uno spazio rilevante al ruolo della giurisprudenza della Corte europea sulla libertà religiosa (articolo 9 CEDU), anche in relazione

alla libertà di espressione (articolo 10 CEDU), per una pacifica convivenza nell'esercizio delle diverse libertà fondamentali considerate².

I recenti eventi che hanno provocato, dalla fine del 2010, cambiamenti di enorme importanza politica nel Maghreb e più in generale nel mondo arabo, quindi nel contesto geopolitico mediterraneo (basti pensare alla svolta democratica in Tunisia e alla rivolta in atto in Libia), fanno riflettere sull'affermazione dei valori tradizionali del Consiglio d'Europa – diritti umani, democrazia e stato di diritto, da concepire come valori universali –, anche in tali realtà in piena fase di evoluzione. Non va taciuta, inoltre, l'entrata in vigore della Carta araba dei diritti dell'uomo (della Lega araba) nel 2008, che apre la via alla creazione di un sistema di protezione dei diritti umani che potrebbe in un futuro non lontano evocare il sistema creato in seno al Consiglio d'Europa. Nello stesso ordine di eventi, va menzionata l'entrata in vigore nel 1986 della Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli dell'Unione degli stati africani, ratificata da diversi paesi mediterranei (Algeria, Egitto, Libia e Tunisia), e soprattutto l'entrata in vigore, nel 2004, del suo protocollo del 1998 che istituisce una Corte africana dei diritti dell'uomo e dei popoli.

2. *La protezione della libertà di religione al Consiglio d'Europa*

Fatta questa premessa di ordine generale, vediamo quindi quale protezione è data dal Consiglio d'Europa alla libertà di religione sul piano giuridico. Dato che questa rivista non si rivolge unicamente a specialisti del diritto, ho ritenuto opportuno, per facilitare la comprensione, spiegare alcune regole e soffermarmi su alcuni concetti relativi al sistema giudiziario europeo di controllo³.

La libertà di pensiero, di coscienza e di religione è prevista dall'articolo 9 della convenzione europea di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle

² In materia mi permetto di rinviare a due miei lavori: *Médias et religions dans la troisième Rencontre du Conseil de l'Europe sur la dimension religieuse du dialogue interculturel*, atti del Forum di Lisbona (2010) e *La contribution aux droits de l'homme des Rencontres du Conseil de l'Europe sur la dimension religieuse du dialogue interculturel*, atti del Forum di Lisbona (2009). www.coe.int/t/dg4/nscentre.

³ Per un approfondimento della materia rinvio al mio articolo *La Liberté de Religion et la Convention européenne des Droits de l'Homme*, in «Bulletin des Droits de l'Homme», 9 (2000), pp. 89-98, riprodotto anche in un mio volume di recente pubblicazione, *Droit, Histoire et Religion*, Strasbourg, 2010, pp. 93-110.

libertà fondamentali (CEDU)⁴. Una protezione particolare di tale libertà, nell'ambito del diritto all'istruzione, è data inoltre dall'articolo 2 del primo protocollo alla CEDU⁵. Si tratta quindi di una libertà protetta dal sistema giudiziario europeo di controllo. Organo principale di tale sistema è la Corte europea dei diritti dell'uomo (la Corte), che adotta delle decisioni (in particolare delle sentenze) obbligatorie per gli stati membri del Consiglio d'Europa. Le sentenze di merito della Corte sono adottate dalle proprie camere (istituite in seno alle sue sezioni), ma esiste la possibilità che tali sentenze vengano vagliate anche dalla grande camera della Corte, se il caso trattato solleva almeno una «grave questione» di carattere generale o relativa «all'interpretazione o all'applicazione» della CEDU (articolo 43 CEDU). L'esistenza di tali condizioni è valutata da un comitato formato da cinque giudici della Corte.

In caso di riconosciuta violazione della CEDU le sentenze della Corte producono i loro effetti giuridici sul piano delle «misure generali» (ossia riguardo alla necessità di adottare leggi o altre normative o prassi a carattere generale, per evitare che simili violazioni si producano in seguito) e delle misure individuali (nei confronti della situazione particolare del ricorrente) dal momento in cui sono passate in giudicato, ossia sono definitive.

La sorveglianza dell'esecuzione delle sentenze della Corte è affidata al comitato dei ministri, che chiude definitivamente i casi quando constata – con l'assistenza del «servizio dell'esecuzione delle sentenze della Corte», che fa capo alla «direzione generale per i diritti dell'uomo e le questioni giuridiche» – che il governo responsabile della violazione ha dato piena esecuzione alla sentenza, adottando le misure generali e individuali richieste.

L'articolo 9 CEDU ha una giurisprudenza notevole, formatasi in particolare a partire dall'inizio degli anni '90, dato che negli ultimi anni le libertà da esso protette hanno assunto un grande rilievo nella realtà dei paesi europei. L'articolo 9 non va tuttavia visto solo come uno strumento destinato a regolare situazioni esogene, ossia problemi legati all'immigrazione e alle sue conseguenze, e non va visto solo nell'ottica del ruolo dell'Islam nelle società europee. In effetti, in molti casi l'oggetto del contendere è stata la neutralità religiosa dello stato, ossia la richiesta di laicità nei confronti

⁴ Convenzione del Consiglio d'Europa di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, aperta alla firma il 4 novembre 1950 ed entrata in vigore il 3 settembre 1953.

⁵ Primo protocollo alla convenzione del Consiglio d'Europa di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, aperto alla firma il 20 marzo 1952.

di stati considerati dai ricorrenti ancora troppo influenzati dalla loro tradizione religiosa.

La Corte è chiamata in ogni caso a esercitare un compito complesso, dato che non deve tener conto soltanto del disposto dell'articolo 9, dell'articolo 2 del primo protocollo e della propria giurisprudenza in materia, ma anche delle circostanze del singolo caso (che possono dar luogo a decisioni ben diverse in casi apparentemente analoghi) e della normativa pertinente in vigore nel paese considerato. La Corte, inoltre, deve tener conto della realtà del momento, senza tuttavia eccedere in tal senso, perché in tal caso rischierebbe di produrre decisioni di natura più politica che giuridica, indebolendo l'efficacia (oltre che il prestigio) del sistema di controllo della CEDU di cui è l'elemento centrale.

La Corte è entrata in funzione nel 1959 per esaminare i ricorsi in cui si lamentavano violazioni della CEDU, aperta alla firma nove anni prima. Per un lungo periodo, l'articolo 9 ha avuto un'applicazione assai limitata, fino alla sentenza sul caso Kokkinakis del 1993 (v. oltre) con la quale per la prima volta la Corte ha riconosciuto alla libertà prevista dall'articolo 9 il carattere di fondamento di una società democratica (*assise d'une société démocratique*), definendone poi, secondo tale prisma, i contorni. Dato che la democrazia, assieme ai diritti umani e allo stato di diritto, è uno dei valori fondamentali del Consiglio d'Europa, può sembrare logico rinviare a tale concetto, presente inoltre nel secondo comma dell'articolo 9. Tuttavia, il riferimento in questione ha una portata più ampia, e assurge a una sorta di criterio interpretativo superiore. In altri termini, il rispetto della libertà individuale da parte dello stato deve *in primis* conformarsi ai principi dello stato democratico.

Vediamo quindi cosa prevede esattamente l'articolo 9 della CEDU, e quali sono state alcune delle sue applicazioni giurisprudenziali maggiormente rilevanti.

Articolo 9. Libertà di pensiero, di coscienza e di religione

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.

2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla

pubblica sicurezza, alla protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e delle libertà altrui.

Vedremo poi che risulta di grande rilievo, in certi casi, anche l'articolo 2 del primo protocollo alla CEDU, che cita:

Articolo 2. Diritto all'istruzione

Il diritto all'istruzione non può essere rifiutato a nessuno. Lo stato, nell'esercizio delle proprie funzioni in materia di istruzione e insegnamento, rispetterà il diritto dei genitori di garantire tale educazione e tale insegnamento in conformità con le loro convinzioni religiose o filosofiche.

L'articolo appena citato, anche se ha un'esistenza propria, è stato talvolta considerato come una specificazione dell'articolo 9 (v. oltre, sentenza di grande camera sul caso Lautsi). In altre parole, l'articolo 2 del primo protocollo viene considerato in determinati casi come *lex specialis* che assorbe il campo di applicazione dell'articolo 9.

3. La giurisprudenza europea sulla libertà di religione

Sarebbe troppo lungo esaminare tutte le sentenze della Corte sull'articolo 9 e sull'articolo 2 del primo protocollo, quindi mi concentrerò su alcune sentenze di rilievo (spesso di grande camera), concernenti in particolare la libertà di religione, non procedendo a un esame delle sentenze relative alla libertà di pensiero e di coscienza.

Caso *Kokkinakis* contro la Grecia (sentenza del 25 maggio 1993 – violazione dell'articolo 9 CEDU): ho già avuto modo di spiegare dianzi che tale sentenza ha segnato una svolta nella giurisprudenza della Corte per aver dichiarato che le libertà di cui all'articolo 9 sono un fondamento della democrazia. Inoltre, la Corte ha precisato meglio i contorni del diritto a tali libertà, iniziando a colmare dei vuoti in un settore fino ad allora quasi scervo di giurisdizione. Basta sfogliare i manuali di dottrina giuridica pubblicati prima di tale sentenza per constatare che la giurisprudenza della Corte sull'articolo 9 era scarsissima.

I fatti di causa riguardano un testimone di Geova che si è lamentato di essere stato condannato per proselitismo dai tribunali del suo paese nel 1988. Il signor Kokkinakis aveva in effetti discusso di religione con una sua vicina, moglie di una personalità della chiesa ortodossa locale. Si è trattato quindi di una violazione dell'articolo 9 perché secondo la Corte il proselitismo, in sé, non è contrario alla CEDU. Anzi, è un diritto tutelato dallo stesso articolo 9. Quel che è vietato è il proselitismo abusivo. Non vi era

quindi quel «bisogno sociale imperioso» invocato dal governo greco a giustificazione della sanzione penale.

Sempre in materia di proselitismo, è stata adottata anche la sentenza *Larissis* e altri contro la Grecia del 24 febbraio 1998. Nella fattispecie, tre ufficiali dell'aviazione militare, pentecostali, erano stati condannati penalmente per proselitismo nei confronti di loro sottoposti e di civili (sentenze penali nazionali definitive nel 1992). La Corte ha pronunciato la non violazione dell'articolo 9 riguardo ai subordinati (dei giovani militari), dato che tentare di convertirli alla propria religione significava abusare della propria posizione di superiorità. Quindi la Grecia aveva il diritto di perseguire penalmente gli ufficiali. Diversa è stata invece la posizione della Corte riguardo al proselitismo nei confronti di persone non inquadrati nei ranghi militari (civili), quindi non sottoposte a pressioni gerarchiche: in tal caso la Grecia ha violato l'articolo 9, dato che in tal caso il proselitismo era esercitato nei limiti della libertà definita dalla CEDU e dalla sentenza *Kokkinakis*.

In materia di obiezione di coscienza, invece, va tenuto conto delle sentenze *Thlimmenos* del 6 aprile 2000 (grande camera) e *Bayatyan* contro l'Armenia del 27 ottobre 2009 (caso rinviato alla grande camera il 10 maggio 2010). Nel caso *Thlimmenos* un cittadino greco, dopo esser stato condannato penalmente per obiezione di coscienza (quando non esisteva ancora un servizio civile alternativo al servizio militare obbligatorio), qualche anno più tardi non ha potuto acquisire la qualifica professionale di commercialista, nonostante l'eccellente risultato del concorso pubblico, proprio perché aveva subito una condanna penale per obiezione di coscienza. La Corte, in questo caso, ha concluso per la violazione dell'articolo 14 CEDU, che vieta la discriminazione, combinata con la violazione dell'articolo 9 CEDU, dato che impedire l'accesso alla professione di commercialista era una sanzione sproporzionata al fine legittimo perseguito dalle autorità greche, ossia punire le persone che hanno rifiutato di servire il loro paese, dato che la persona in questione aveva scontato una pena detentiva per tale infrazione penale. Nel caso *Bayatyan*, invece, il ricorrente è un testimone di Geova chiamato a svolgere il servizio militare obbligatorio nel 2001, che pur essendo pronto a effettuare un servizio civile alternativo è stato condannato a una pena detentiva, dato che la legislazione armena non prevede la possibilità di tale servizio civile.

Caso *Buscarini* e altri contro San Marino (sentenza di grande camera del 18 febbraio 1999 – violazione dell'articolo 9): in questo ricorso tre cittadini sanmarinesi, Cristoforo Buscarini, Emilio della Balda e Dario Manzaroli,

eletti membri del parlamento nelle elezioni del 30 maggio 1993 come candidati dello stesso partito politico (il «movimento democratico»), si sono lamentati dell'obbligo loro imposto di giurare sui vangeli per accedere all'incarico parlamentare (secondo la formula prevista dal decreto del 27 giugno 1909, al quale rinviava la legge elettorale n° 36 del 1958 allora in vigore). A nulla sono valse le obiezioni del governo, che ha cercato di far valere il valore tradizionale e non culturale del giuramento, da considerare come un impegno di fedeltà alla repubblica (e non alla religione cattolica), anche perché lo stato di San Marino, come indica il suo nome, è stato fondato da un uomo di religione, e il riferimento ai vangeli è quindi un retaggio storico legato all'identità stessa del paese. Un aspetto rilevante, nella valutazione della commissione europea dei diritti dell'uomo (ancora esistente all'epoca) e poi della Corte, è stata la percezione personale dei tre ricorrenti, che hanno considerato l'obbligo del giuramento «religioso» come una violazione di un loro diritto individuale (protetto dall'articolo 9 CEDU). Una percezione personale che non è stata considerata capace di provocare, in sé, una sentenza di violazione della CEDU in un altro caso recente (v. oltre, sentenza di grande camera sul caso *Lautsi*).

In materia di giuramento si segnala anche la sentenza del 21 febbraio 2008 sul caso *Alexandridis* contro la Grecia. Si tratta del caso di un avvocato greco che ha dovuto giurare per poter esercitare la sue funzioni forensi davanti al tribunale di primo grado di Atene, nel settembre 2005. Dato che l'unica formula di giuramento prevista era relativa ai cristiani ortodossi, l'avvocato greco è stato obbligato a dichiarare che non era un cristiano ortodosso per poter pronunciare una dichiarazione solenne sostitutiva. Secondo la Corte, il solo fatto di essere obbligato a manifestare le proprie convinzioni riguardo alla religione ha leso la libertà dell'avvocato e ha quindi costituito violazione dell'articolo 9 CEDU.

Caso *Lautsi* e altri contro l'Italia (sentenza di grande camera del 18 marzo 2011): data la sua importanza da un punto di vista giuridico, mi soffermerò a lungo su questo caso, detto «del crocifisso», che ha provocato anche un notevole dibattito pubblico. In questo caso, la grande camera ha concluso a maggioranza (quindici voti contro due) per la non violazione, da parte della repubblica italiana, dell'articolo 2 del protocollo n° 1 alla CEDU. Considerando questa norma come *lex specialis* rispetto all'articolo 9, la Corte ha deciso che, constatata la non violazione dell'articolo 2 del primo protocollo, «non si è posta nessuna questione distinta relativamente all'articolo 9».

La grande camera si è riunita due volte per deliberare, il 30 giugno 2010 (a seguito dell'udienza pubblica di cui tratterò oltre) e il 16 febbraio 2011. Nella sentenza la grande camera illustra innanzi tutto la procedura. Alla base della decisione vi è il ricorso alla Corte formulato contro l'Italia il 27 luglio 2006 da una cittadina italiana, Soile Lautsi, che ha agito anche a nome dei due figli allora minori, Dataico e Sami Albertin, che in seguito, divenuti maggiorenni, hanno confermato la loro volontà di restare in giudizio, assumendo il titolo di «secondo e terzo ricorrente»⁶.

Il ricorso è stato affidato alla seconda sezione della Corte, e il 1° luglio 2008 una camera di tale sezione, composta da sette giudici⁷, ha deciso di comunicare il ricorso al governo italiano, perché fossero esaminati al tempo stesso la ricevibilità e il merito del caso.

Il 3 novembre 2009 una camera della stessa sezione, sempre composta da sette giudici⁸, ha dichiarato il ricorso ricevibile e ha deciso nel merito, all'unanimità, la violazione da parte dell'Italia dell'articolo 2 del primo protocollo CEDU esaminato congiuntamente all'articolo 9 CEDU, decidendo inoltre di non pronunciarsi sulla lamentata violazione dell'articolo 14 CEDU (non discriminazione).

Il governo italiano, il 28 gennaio 2010, ha poi richiesto il rinvio del caso in grande camera, e il 1° marzo seguente un collegio di cinque giudici di grande camera ha accettato tale richiesta. La grande camera chiamata a decidere sul ricorso era composta da diciassette giudici⁹. Sia i ricorrenti che il governo italiano hanno presentato memorie complementari a sostegno delle loro posizioni.

Sono stati autorizzati a intervenire nella procedura scritta di grande camera trentatré membri del Parlamento europeo (congiuntamente), l'ONG *Greek Helsinki Monitor* (già intervenuta nella procedura innanzi alla camera), e le ONG seguenti: *Associazione nazionale del libero pensiero*, *European Centre for Law and Justice*, *Eurojuris*, *Commission internationale*

⁶ I tre ricorrenti sono stati rappresentati nelle varie fasi della procedura dall'avvocato Niccolò Paoletti, del foro di Roma.

⁷ Oltre al giudice italiano, Vladimiro Zagrebelsky, la camera comprendeva i giudici dei seguenti paesi: Belgio, San Marino, Lituania, Serbia, Ungheria e Turchia.

⁸ Dei seguenti stati: Belgio (presidente), Portogallo, Italia, Lituania, Serbia, Ungheria e Turchia.

⁹ Dei seguenti stati: Francia (presidente), Grecia, Regno Unito, Danimarca, Andorra, Malta, Croazia, Estonia, Russia, Norvegia, Finlandia, Svizzera, Cipro, Irlanda, Bulgaria, Moldova, Italia (dal 5 maggio 2010 è in carica il giudice Guido Raimondi).

de juristes, Interights, Human Rights Watch (queste ultime tre agendo congiuntamente), *Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Semaines sociales de France, Associazioni cristiane lavoratori italiani* (queste ultime tre congiuntamente).

Sono stati autorizzati a intervenire nella stessa procedura, inoltre, dieci governi (di stati membri del Consiglio d'Europa): Armenia, Bulgaria, Cipro, Russia, Grecia, Lituania, Malta, Monaco, Romania, San Marino. Due di loro (Monaco e Romania) hanno presentato memorie scritte separate. Gli altri otto governi hanno affidato di comune accordo la loro difesa a un giurista statunitense, Joseph Weiler, professore all'università di New York. Il professor Weiler quindi, a nome di quei governi, ha presentato una memoria scritta e si è espresso in udienza il 30 giugno 2010, in qualità di *conseil*. In tale udienza è stato affiancato dai rappresentanti degli otto governi citati, presenti in qualità di *conseillers*¹⁰.

La sentenza di grande camera si sofferma *in primis* sulle circostanze della fattispecie, illustrando le varie iniziative intraprese dalla ricorrente e le relative decisioni amministrative e giudiziarie. I suoi due figli, negli anni 2001 e 2002, hanno frequentato l'Istituto comprensivo statale Vittorino da Feltre di Abano Terme. Nelle aule dell'istituto essendo esposti dei crocifissi, il padre dei due allievi solleva la questione della loro rimozione, il 22 aprile 2002, nel consiglio di classe che il 27 maggio seguente decide di non rimuoverli (con dieci voti contro due e un'astensione).

La madre, il 23 luglio dello stesso anno, impugna tale decisione davanti al tribunale amministrativo regionale (TAR) del Veneto, per violazione del principio di laicità dello stato, basandosi su due norme costituzionali¹¹ (l'articolo 3, principio d'uguaglianza, e l'articolo 19, libertà religiosa) e sull'articolo 9 CEDU.

Il 3 ottobre seguente il ministro della pubblica istruzione emette una circolare (n° 2666) che impone ai responsabili delle scuole italiane, tra l'altro, di garantire la presenza del crocifisso nelle aule. E circa un anno dopo, il 30 ottobre 2003, lo stesso ministro si costituisce parte nel procedimento davanti al TAR per contestare le ragioni della ricorrente, invocando due

¹⁰ In ordine alfabetico per stato: Stepan Kartashyan (Armenia), Andrey Tehov (Bulgaria), Yannis Michilides (Cipro), Vasileia Pelekou (Grecia), Darius Simaitis (Lituania), Joseph Licari (Malta), Georgy Matiyushkin (Russia), Guido Bellatti Ceccoli (San Marino).

¹¹ Il testo della costituzione italiana repubblicana (entrata in vigore nel 1948) si trova su internet: www.governo.it/Governo/Costituzione/CostituzioneRepubblicaItaliana.pdf

regi decreti: il n° 965 del 30 aprile 1924 (ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media) e il n° 1297 del 26 aprile 1928 (regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare).

Il 14 gennaio 2004 il TAR solleva la questione di costituzionalità davanti alla corte costituzionale, alla luce del principio di laicità dello stato e degli articoli 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della costituzione, degli articoli 159 e 190 del decreto legge n° 297 del 16 aprile 1994 (di approvazione del testo unico delle disposizioni legislative in vigore in materia d'istruzione e relative alle scuole) per quanto riguarda gli aspetti collegati agli articoli 118 e 119 dei regi decreti citati e in riferimento all'articolo 676 dello stesso decreto legge. Il decreto legge citato prevede che i comuni forniscano il mobilio delle scuole elementari e medie (articoli 159 e 160), e l'articolo 119 del decreto reale del 1928 include il crocifisso tra i beni mobili destinati alle aule, mentre l'articolo 118 del regio decreto del 1924 prevede che ogni aula deve essere provvista di un ritratto del re e di un crocifisso. L'articolo 676 del decreto, poi, dispone che le disposizioni non comprese nel testo unico restino in vigore (salve le norme con esso incompatibili).

La corte costituzionale, il 15 dicembre 2004, dichiara la manifesta infondatezza della questione di costituzionalità, dato che la controversia si riferisce a norme (gli articoli 118 e 119 di cui sopra) che non hanno rango legislativo, ma solo regolamentare¹².

Tre mesi dopo, il 17 marzo 2005, il TAR rigetta il ricorso, statuendo che i regi decreti citati erano ancora in vigore e sottolineando che la presenza del crocifisso nelle aule non contrastava con il principio di laicità dello stato, considerato come parte integrante del patrimonio giuridico europeo delle democrazie occidentali. In effetti, secondo il TAR, il crocifisso è un simbolo storico-culturale, portatore in quanto tale di un valore identitario per il popolo italiano, e simbolizza il percorso storico e culturale italiano e più in generale europeo. Inoltre, il crocifisso incarna un sistema di valori che innervano la costituzione italiana. Nella sua motivazione, più precisamente, il TAR fa riferimento alla tradizione giudeo-cristiana, nella quale i valori di tolleranza e di rispetto della dignità umana sono posti al centro della fede religiosa. Tolleranza, uguaglianza e libertà, idee su cui si fonda lo stato laico moderno, sono proprie al cristianesimo, nel quale l'amore per il prossimo è

¹² Va precisato in effetti che la corte costituzionale può dichiarare la contrarietà alla costituzione di leggi ordinarie dello stato, mentre le norme amministrative (di rango inferiore) non rientrano nel suo ambito di competenza.

basato sul concetto di “carità”, che prevale sulla stessa fede. Il TAR trova anche un legame tra cristianesimo e illuminismo, essendo entrambi fondati sul rispetto della dignità umana, nel percorso che ha portato alla dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino e alla conseguente affermazione dello stato laico contemporaneo. I valori cristiani sono quindi fondatori dello stato laico (malgrado l’inquisizione, l’antisemitismo e le crociate), e innervano la costituzione repubblicana, fondata anch’essa sulla libertà individuale e sul rispetto del prossimo. Il crocifisso simboleggia dunque valori chiave della costituzione: libertà, uguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa, quindi laicità dello stato. Sarebbe quindi paradossale, afferma il tribunale, togliere i crocifissi dalle aule in nome della laicità dello stato, dato che una delle fonti di tale laicità è proprio la religione cristiana. Secondo il TAR, l’esposizione del crocifisso in classe è anche un modo di insegnare ai numerosi studenti extracomunitari presenti nelle scuole italiane il rispetto della diversità e il rifiuto dell’integralismo, dato che l’incontro tra diverse culture, perché non diventi scontro, si deve basare sull’affermazione – anche «simbolica» – dell’identità cristiana, che si fonda sul rispetto delle differenze.

Certo, spiega il TAR, in generale i simboli religiosi, per le diverse religioni, implicano una logica di esclusione (dalla società e nelle relazioni interpersonali), perché chi crede in una religione particolare pensa necessariamente che sia l’unica Verità e che chi non crede in essa sia nel torto, quindi vada escluso. Un’esclusione che secondo il TAR sarebbe un precetto obbligatorio per tutte le religioni, con una sola eccezione: la religione cristiana. Perché se un cristiano rifiuta e esclude un ateo (o chi professa una diversa religione) si rende reo di un’abiura della propria religione, dato che con tale rifiuto nega radicalmente lo stesso cristianesimo, per il quale la carità, ossia il rispetto del prossimo, deve prevalere sulla fede religiosa. Vedere nell’esposizione del crocifisso l’esclusione o il rifiuto sarebbe come negare il suo valore di accettazione e rispetto di ogni essere umano. Il crocifisso in classe, quindi, non esclude nessuno e non impone né vieta niente a nessuno, ma implica semplicemente una riflessione – necessariamente condotta dagli insegnanti – centrale per le finalità perseguite dall’educazione e dall’insegnamento dispensato nella scuola pubblica, sulla storia italiana e sui valori comuni della nostra società, giuridicamente percepiti dalla costituzione, tra i quali, in primo luogo, la laicità dello stato.

Il 13 aprile 2006 il consiglio di stato, presso il quale la ricorrente aveva impugnato la sentenza del TAR del Veneto, con la sua sentenza n° 556

conferma la compatibilità del crocifisso con il principio di laicità, perché la sua presenza nelle aule, fondata giuridicamente sui regi decreti del 1924 e del 1928, simbolizza l'origine religiosa di valori fondamentali per la civiltà italiana: la tolleranza, il mutuo rispetto, la valorizzazione della persona, l'affermazione dei suoi diritti, la considerazione della sua libertà, l'autonomia della coscienza morale rispetto all'autorità, la solidarietà umana, il rifiuto di ogni forma di discriminazione. Valori che definiscono la laicità nell'attuale ordine legislativo statale. L'esposizione del crocifisso in classe, anche in una prospettiva laica distinta da quella religiosa che gli è propria, può avere una funzione simbolica altamente educativa, a prescindere dalla religione professata dagli allievi.

Il consiglio di stato, oltre a far proprie le motivazioni del TAR, fa riferimento alla giurisprudenza della corte costituzionale, che ha definito giuridicamente la laicità (non prevista espressamente nella costituzione), riferendosi agli articoli 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della costituzione, stabilendo le sue necessarie condizioni d'uso (necessarie perché senza di esse la laicità resterebbe un principio non giuridico, quindi confinato a dispute ideologiche) in riferimento alle tradizioni culturali e agli usi e costumi nazionali. Elementi che possono differire da una nazione a un'altra.

Sempre secondo il consiglio di stato, il crocifisso può avere diversi significati e finalità, prima di tutto a seconda del luogo in cui si trova. In un luogo di culto è un simbolo religioso. In una scuola, anche se può valere come simbolo religioso per i fedeli cristiani, ha per tutti (credenti o meno) un valore di non discriminazione religiosa, evocando valori di civiltà che sottendono e ispirano l'ordine costituzionale italiano. Un simbolo «laico», dunque, con potenzialità altamente educative per tutti.

La sentenza della grande camera della Corte europea, dopo aver illustrato tali circostanze, spiega quale sia stata l'evoluzione del diritto e della prassi italiana in materia (dal paragrafo 17 al paragrafo 25). Dopo un excursus storico-giuridico che copre il periodo dal 1859 al 1871 sulle norme relative al crocifisso e alla religione di stato, la sentenza tratta della circolare n° 68 del 22 novembre 1922 del ministro della pubblica istruzione, nella quale si lamenta il fatto che in molte scuole elementari italiane il ritratto del re e il crocifisso fossero stati illegalmente tolti e si ordina quindi di ripristinarne l'affissione. La Corte poi ricorda l'obbligo del crocifisso nelle aule previsto dal regio decreto del 1924 e la norma del regio decreto del 1928 nel quale il crocifisso figura tra le forniture necessarie alle aule delle scuole

pubbliche. Siamo alla vigilia della firma dei patti lateranensi (11 febbraio 1929) con i quali è stata risolta la «questione romana» e il cattolicesimo è stato confermato come religione ufficiale dello stato (con rinvio all'articolo 1 dello statuto albertino del 1848 nel quale la «religione cattolica, apostolica e romana» è dichiarata sola religione di stato). Riguardo alla costituzione repubblicana del 1948, poi, la Corte richiama gli articoli 7 e 8: il primo rinvia ai patti lateranensi prevedendone la possibile modifica senza applicare la normale procedura di revisione costituzionale; il secondo sancisce l'uguaglianza della libertà delle religioni davanti alla legge, con riferimento particolare alle religioni diverse dalla cattolica.

Viene menzionato inoltre il nuovo concordato tra stato e chiesa cattolica del 18 febbraio 1984, con il quale è stato stabilito che il principio dei patti lateranensi secondo il quale la religione cattolica è la sola religione di stato non è più in vigore. Da allora, in altri termini, la religione cattolica non è più religione ufficiale dello stato italiano.

La corte costituzionale il 12 aprile 1989 ha emesso una sentenza (n° 203) nella quale, pronunciandosi sul carattere non obbligatorio dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, ha affermato il valore costituzionale del principio di laicità, stabilendo che tale principio implica la garanzia della protezione della libertà religiosa nell'ambito del pluralismo confessionale e culturale (e non l'indifferenza dello stato nei confronti delle religioni).

Abbiamo visto che in seguito, riguardo al caso di specie, la corte costituzionale si è dichiarata incompetente (decisione del 15 dicembre 2004), e che nel febbraio 2006 il consiglio di stato ha dichiarato tale presenza compatibile con il principio di laicità dello stato.

Va tuttavia segnalato che nel 2000 la corte di cassazione italiana (quarta sezione penale) ha preso una decisione che contrasta fortemente con la sentenza del consiglio di stato sopra menzionata. Un cittadino selezionato per svolgere le funzioni di scrutatore nelle elezioni del 1994, a Cuneo, si è rifiutato di assolvere tale compito perché nei seggi elettorali, allestiti in scuole e altri edifici pubblici, erano presenti dei crocifissi. La presenza di tale simbolo religioso avrebbe quindi leso i suoi diritti costituzionali, ed in particolare la sua libertà di coscienza. Questo cittadino è stato quindi perseguito penalmente e condannato a pagare un'ammenda. La corte di cassazione, in data 1° marzo 2000, gli ha dato ragione e ha annullato la sentenza di condanna penale, considerando che la presenza del crocifisso nei

seggi elettorali lede i principi di laicità e di imparzialità dello stato, nonché il principio di libertà di coscienza di coloro che non si riconoscono in tale simbolo¹³. Per giungere a tale conclusione la corte di cassazione si è riferita anche alla sentenza della corte costituzionale n° 203 del 1989, che afferma il principio di laicità dello stato in senso positivo (vedi sopra), e anche a una successiva sentenza (n° 334 dell'8 ottobre 1996) nella quale la corte costituzionale dichiara il «supremo principio costituzionale di laicità o non confessionalità dello stato» a salvaguardia della libertà di religione «in regime di pluralismo confessionale e culturale». In somma, la corte di cassazione, su tali basi, rigetta chiaramente l'idea che l'esposizione del crocifisso sia giustificata in quanto simbolo di un'intera civiltà e di una coscienza etica comune, ossia nega che il crocifisso incarni un valore universale, indipendente da una religione specifica. Questa decisione è in aperto contrasto anche con il parere del consiglio di stato del 27 aprile 1988 (n° 63), nel quale sono espressi i concetti appena citati a favore dell'esposizione del crocifisso. Sulla questione esiste quindi in Italia un contrasto evidente tra la giurisprudenza del consiglio di stato e quella della corte di cassazione.

Allargando la sua analisi alla situazione europea, la Corte ha esaminato, nel quadro della sua valutazione del caso, anche come viene regolata la questione della presenza di simboli religiosi nelle scuole pubbliche negli altri 46 stati membri del Consiglio d'Europa? Si tratta di una questione di fondamentale importanza per la Corte (v. paragrafi 26-28 della sentenza di grande camera), perché l'esistenza o meno di un *consensus* europeo in materia è stata tenuta in considerazione per decidere sull'esistenza della violazione della CEDU.

La presenza di simboli religiosi nelle scuole pubbliche è vietata espressamente in tre paesi: la Francia (esclusi però la regione Alsazia e il dipartimento loreno della Mosella¹⁴), la Georgia e l'ex repubblica jugoslava di Macedonia. Tale presenza è prevista espressamente, oltre che in Italia, solo in Austria, in alcuni *Länder* tedeschi, in qualche cantone svizzero e in Polonia. Tuttavia, in Polonia la corte costituzionale, con decisione del 20 aprile 1993, ha statuito

¹³ Vedasi, *contra*, G. BADINI CONFALONIERI, *Il principio di laicità dello stato e le immagini sacre nei locali pubblici. Commento alla sentenza della corte di cassazione penale n° 4273 del 1° marzo 2000*, in «I Tre Anelli – Les Trois Anneaux», 5 (2002), pp. 87-97.

¹⁴ In tali territori vige il concordato del 1801 tra Francia e chiesa cattolica, esteso successivamente ai protestanti e agli ebrei (ma non ai musulmani). Tale concordato riconosce ai gruppi religiosi citati uno statuto particolare rispetto a quanto avviene nel resto della Francia, dove vige la legge del 1905 sulla laicità dello stato.

che l'esposizione del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche, pur essendo compatibile con la libertà di religione e con il principio di separazione tra stato e chiesa, non deve essere considerata un obbligo¹⁵.

In sei paesi, poi, il crocifisso è esposto nelle aule benché non esista una disposizione specifica in tal senso. Si tratta di Spagna, Grecia, Irlanda, Malta, San Marino e Romania. In Romania la corte suprema, con una sentenza dell'11 giugno 2008, ha annullato una decisione del consiglio nazionale per la lotta alla discriminazione del 21 novembre 2006 che raccomandava al ministero dell'educazione di regolamentare la materia e in particolare di esporre dei simboli religiosi soltanto durante i corsi di religione o nelle aule destinate all'insegnamento religioso. La corte suprema rumena ha concluso quindi che la decisione di esporre dei simboli religiosi nelle classi appartiene alla comunità scolastica, composta dagli insegnanti, dagli allievi e dai loro genitori. Questa posizione spiega perché la Romania, nella procedura di grande camera, abbia presentato una memoria scritta nella quale ha ribadito la posizione assunta dalla sua corte suprema.

Anche in Spagna la questione ha sollevato delle controversie: il tribunale superiore di giustizia di Castilla-Léon il 14 dicembre 2009 ha deciso che i simboli religiosi devono essere tolti dagli edifici scolastici su domanda espressa dei genitori, anche qualora si tratti dei genitori di un solo allievo¹⁶.

Va poi notato che in Germania la questione è stata trattata dalla corte costituzionale federale, che il 16 maggio 1995 ha deciso che un'ordinanza bavarese che imponeva il crocifisso nelle aule era contraria al principio di neutralità dello stato, quindi era difficilmente compatibile con la libertà di religione degli allievi che non si riconoscevano nella religione cattolica. In seguito, il parlamento bavarese ha adottato una nuova ordinanza con la quale ha riconosciuto ai genitori la possibilità di contestare la presenza del crocifisso e di cercare di raggiungere un compromesso o di trovare una soluzione *ad personam*.

In Svizzera il tribunale federale il 26 settembre 1990 ha considerato

¹⁵ La corte costituzionale polacca è stata investita della questione dall'ombudsman (mediatore), relativamente all'ordinanza del ministro dell'educazione del 14 aprile 1992 che prevede l'esposizione del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche.

¹⁶ Si tratta di una decisione presa a seguito di una richiesta, formulata da un'associazione di difesa della laicità della scuola, tesa a far togliere i simboli religiosi nelle scuole. Dato che tale richiesta non ha avuto successo, la questione è stata sottoposta al tribunale citato.

un'ordinanza comunale, con la quale si prevedeva la presenza del crocifisso nelle aule delle scuole elementari, incompatibile con il principio di neutralità confessionale dello stato sancito dalla costituzione federale, pur non considerando illegale la presenza del crocifisso in altri locali scolastici.

In conclusione, nella stragrande maggioranza dei paesi membri del Consiglio d'Europa la questione della presenza di simboli religiosi nelle scuole pubbliche non è regolata da specifiche disposizioni legislative o di altra natura. Le decisioni giudiziarie adottate in merito in alcuni stati, inoltre, dimostrano come la questione sia ancora oggetto di dibattito.

Sul piano del diritto stabilito dalla CEDU, la Corte si è occupata in primo luogo della pretesa violazione dell'articolo 2 del protocollo n° 1 e dell'articolo 9. La sentenza di camera del 3 novembre 2009, completamente ribaltata dalla grande camera, aveva deciso all'unanimità per la violazione, dato l'obbligo degli stati di astenersi dall'imporre, direttamente o indirettamente, un credo religioso o non religioso in luoghi dipendenti dallo stato nei quali le persone coinvolte sono in situazioni di particolare vulnerabilità, sottolineando come la scuola sia un ambito estremamente sensibile in tal senso. Il crocifisso, inoltre, è soprattutto un simbolo religioso, quindi imporne la presenza in classe, in una scuola pubblica, significa ledere le idee laiche della ricorrente e perturbare emotivamente quegli allievi che, come i suoi due figli, sono di fede non cristiana o non hanno nessuna fede religiosa. Si tratta in sostanza di un «diritto negativo», ossia di una libertà di religione che esige dallo stato l'assenza di qualunque simbolo religioso o ateo. Soprattutto quando tale simbolo è imposto a persone che non possono evitarlo. Lo stato, nell'educazione pubblica, sempre secondo la camera della Corte, è tenuto a osservare dunque una «neutralità confessionale» particolare, dato che l'istruzione va garantita a tutti senza distinzioni basate sull'appartenenza religiosa, favorendo la maturazione del pensiero critico degli allievi. La Corte non vede poi come imporre il crocifisso, ineluttabilmente associato alla religione maggioritaria nel paese, possa favorire il pluralismo educativo essenziale all'esistenza di una vera «società democratica» ai sensi della CEDU. Esporre obbligatoriamente il crocifisso nelle aule della scuola pubblica lede quindi il diritto dei genitori di educare i loro figli secondo le loro convinzioni e viola il diritto degli studenti di credere o di non credere. Lo stato, nell'esercizio di una funzione pubblica particolarmente sensibile (la pubblica istruzione), non rispetta in tal modo la necessaria neutralità, quindi viola la CEDU.

La Corte, in tale sentenza, cita a sostegno delle sue tesi, *inter alia*, la sentenza Buscarini contro San Marino (v. sopra), dato che anche in tal caso era stata pronunciata (in grande camera¹⁷), una violazione della libertà religiosa e di coscienza (articolo 9). Benché si trattasse di una fattispecie ben diversa (un obbligo «positivo» imposto ai ricorrenti, e al di fuori dall'ambito scolastico), la questione centrale pertinente è il margine di discrezionalità riconosciuto allo stato nel rispetto della libertà in questione. In altre parole, fino a che punto le tradizioni culturali, storiche e religiose di uno stato gli permettono di adottare certe decisioni, come quelle di esporre simboli religiosi, richiedere un giuramento sui vangeli, etc.? Non è un caso se la sentenza Buscarini viene citata, riguardo alla sentenza di grande camera sul caso *Lautsi*, anche nel parere dissidente del giudice Malinverni (Svizzera), al quale si è associato il giudice Kalaydjieva (Bulgaria), nella quale si sottolinea il valore indubbiamente religioso del crocifisso, quindi la fondatezza della sentenza di violazione adottata dalla camera: «A mio parere, la presenza del crocifisso nelle aule va ben aldilà dell'uso dei simboli in un contesto storico specifico. La Corte ha del resto già statuito che il carattere tradizionale di un testo utilizzato da alcuni parlamentari per giurare non privava tale testo della sua natura religiosa»¹⁸. E rinvia quindi, in nota, alla sentenza Buscarini.

Vediamo adesso, in sintesi, quale posizione ha assunto il governo italiano davanti alla grande camera della Corte.

La posizione del governo italiano riguardo alla decisione della camera denuncia innanzitutto la mancanza di un esame comparato che metta in luce quanto avviene nei paesi europei in materia. Una mancanza che, come abbiamo visto, è stata colmata dalla grande camera. L'Italia ha voluto in sostanza far valere l'assenza di un approccio comune nei paesi europei dal quale dovrebbe derivare un notevole margine di apprezzamento di ogni stato nel regolare la materia. In altre parole, la corte non avrebbe dovuto condannare l'Italia nel 2009, perché lo stato ha agito nell'ambito di un suo potere discrezionale legittimo, data la mancanza di un *consensus* europeo favorevole al divieto del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche. Inoltre, la «neutralità confessionale» non va intesa, secondo il governo italiano, come esclusione di ogni relazione tra stato e religioni, ma deve basarsi su una visione della laicità

¹⁷ Ai sensi dell'articolo 5, quinto comma, del protocollo n° 11, entrato in vigore il 1° novembre 1998, che ha riformato il sistema di controllo sopprimendo la commissione dei diritti dell'uomo e facendo della Corte un organismo che siede in maniera permanente.

¹⁸ Paragrafo 5 del parere dissidente. Mia traduzione dal francese.

nella quale lo stato tenga conto in maniera equa delle esigenze di chi crede e di chi non crede in una data religione. La sentenza di camera, invece, favorisce l'approccio antireligioso della ricorrente¹⁹, quindi impone allo stato un atteggiamento parziale (a favore di chi non crede, in sostanza), non neutro.

Il governo sottolinea che ognuno può interpretare diversamente un simbolo, e «la croce», oltre che come simbolo religioso, può essere visto come simbolo culturale e identitario, di democrazia e civiltà occidentale.

Il governo sottolinea poi che il crocifisso è un'immagine, ossia un «simbolo passivo», che non impone un comportamento «attivo» degli allievi (e dei loro genitori) e che non influenza il contenuto dell'insegnamento scolastico. Il crocifisso, inoltre, esprime una tradizione secolare che in Italia lega stato, popolo e cattolicesimo; quindi dando ragione ai ricorrenti la Corte avrebbe violato il diritto della collettività italiana di trasmettere la sua cultura e il diritto degli allievi italiani di poterla scoprire. Senza contare che la Corte, nella sentenza di camera (sempre secondo il governo), tenendo conto di un «rischio potenziale» di perturbamento emozionale degli allievi, avrebbe allargato discutibilmente il campo di applicazione dell'articolo 2 del protocollo n° 1 e dell'articolo 9 CEDU. La camera non avrebbe dovuto, poi, considerare negativamente il fatto che la religione cattolica è condivisa dalla grande maggioranza degli italiani, ma riconoscere e proteggere tale tradizione nazionale e il sentimento popolare dominante, lasciando allo stato il compito di valutare ed equilibrare gli interessi in gioco (sempre secondo la visione italiana del «margine di apprezzamento»). L'Italia si riferisce, per fondare tale assunto e far valere il suo approccio particolare alla laicità, anche alla giurisprudenza della Corte secondo la quale non costituisce una violazione della CEDU prevedere nei programmi di insegnamento una posizione preponderante della religione maggioritaria (senza che ciò costituisca un'influenza indebita o un tentativo di indottrinamento)²⁰.

Secondo il governo, inoltre, l'articolo 2 del primo protocollo (seconda frase) si applica solo ai programmi scolastici, quindi la «condanna» di camera sarebbe ingiustificata, essendo motivata soltanto dal fatto che gli allievi si consideravano immersi, nel loro percorso educativo, in un ambiente scolastico segnato da una religione determinata (a causa della presenza del crocifisso). Come considerare valida tale motivazione quando, secondo la sua stessa

¹⁹ La ricorrente, secondo il governo italiano, sarebbe una militante della *Unione degli atei e degli agnostici razionalisti* (sentenza di grande camera, paragrafo 35, *in fine*).

²⁰ Sentenza Otto-Preminger-Institut contro l'Austria del 20 settembre 1994.

giurisprudenza, la CEDU ammette – in generale – che ci siano «religioni di stato», o che se ne preferisca una («dominante») rispetto a un'altra, anche nel settore dell'insegnamento? Senza contare che la presenza del crocifisso in aula non avrebbe ridotto la possibilità della ricorrente di educare i suoi figli secondo le sue convinzioni filosofiche, anche considerato che l'educazione dei genitori avrebbe un'influenza maggiore di quella impartita a scuola.

Il governo, inoltre, afferma che la presenza del crocifisso aiuta a far capire meglio agli allievi la società nella quale si dovranno integrare, sviluppando il loro spirito critico riguardo alle questioni religiose, in un'atmosfera serena e senza proselitismo. Sembra di capire che tale argomento del governo si applica, in particolare, agli allievi figli di immigrati, soprattutto di religione islamica (com'è suggerito anche dal riferimento agli studenti musulmani fatto subito dopo) o comunque non cattolici. E aggiunge che l'approccio della scuola italiana alle altre religioni (minoritarie) è benevolo, permettendo di portare il velo islamico, di festeggiare (spesso) il ramadan, di organizzare l'insegnamento di altre religioni riconosciute, di permettere agli studenti ebrei di non sostenere esami il sabato, e così via.

Il governo si preoccupa inoltre dei diritti della maggioranza dei genitori, che vogliono che il crocifisso sia mantenuto nelle aule. Una posizione democraticamente espressa, nel caso di specie, dal consiglio di classe. Togliere i crocifissi sarebbe dunque l'abuso di una minoranza (*abus de position minoritaire*, paragrafo 40), in conflitto, inoltre, con il dovere dello stato di favorire la soddisfazione dei bisogni religiosi dei cittadini.

Vediamo ora la posizione assunta dai ricorrenti davanti alla grande camera. Secondo loro, esporre il crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche è un'ingerenza illegittima nel loro diritto alla libertà di pensiero e di coscienza, e viola il principio del pluralismo nell'educazione, dato che esprime una preferenza dello stato per una data religione in un luogo, la scuola pubblica, dove si formano le coscienze degli allievi. Lo stato viola in tal modo un altro suo obbligo, ossia quello di proteggere particolarmente i minorenni da ogni forma di indottrinamento e di propaganda. Simbolo della religione dominante, il crocifisso permea l'ambiente educativo e viola così il diritto degli allievi di ricevere un'educazione pluralista capace di sviluppare una capacità di giudizio critico. La ricorrente, essendo a favore della laicità, ritiene che sia stato violato il suo diritto a far educare i suoi figli conformemente alle sue convinzioni filosofiche.

Per i ricorrenti il crocifisso è un simbolo religioso, e non un simbolo

culturale; non si tratterebbe nemmeno di un simbolo dell'identità nazionale, com'è invece la bandiera italiana, secondo la costituzione. Citando la sentenza della corte costituzionale tedesca del 16 maggio 1995, i ricorrenti affermano che dare al crocifisso un significato profano significa togliergli il suo significato originario e desacralizzarlo. Anche affermarne il carattere «passivo» non è accettabile, dato che materializza una realtà cognitiva, intuitiva ed emozionale che va aldilà di quel che è immediatamente percettibile. La presenza del crocifisso nelle aule, sempre riferendosi alla sentenza tedesca, evocherebbe chiaramente il contenuto della fede religiosa e servirebbe a propagandarla.

I ricorrenti ricordano poi la sentenza Dahlab contro la Svizzera del 15 febbraio 2001, nella quale la Corte ha sottolineato la forza particolare dei simboli religiosi in ambito scolastico (nel caso di specie si trattava del divieto del velo islamico imposto a un'insegnante).

Ogni stato democratico deve garantire libertà di coscienza, pluralismo e uguaglianza di trattamento, ed il principio fondamentale di laicità delle istituzioni implica innanzitutto la neutralità dello stato, che deve distaccarsi dalle religioni e avere un'identica attitudine riguardo a tutti i diversi orientamenti religiosi. In altre parole, la neutralità obbliga lo stato a creare uno spazio neutro nel quale tutti possano vivere le loro convinzioni. Imponendo il crocifisso lo stato italiano, sempre secondo i ricorrenti, ha fatto il contrario.

I ricorrenti distinguono anche tra ateismo di stato (che nega la libertà religiosa imponendo una visione atea) e laicità (che afferma invece la libertà religiosa e filosofica di tutti), sostenendo ovviamente l'applicazione di quest'ultima.

La questione della natura maggioritaria o minoritaria è sottolineata anch'essa dai ricorrenti, dato che ritengono che lo stato debba proteggere le minoranze da un ingiusto *despotisme de la majorité*, anche vietando il crocifisso nelle aule.

In conclusione, rispetto alla posizione del governo che ritiene che togliere il crocifisso lederebbe l'identità culturale nazionale, i ricorrenti credono che mantenerlo sia incompatibile con i principi fondamentali del pensiero politico occidentale e dello stato liberale, e sia in contrasto evidente con una democrazia aperta e pluralista e con il necessario rispetto delle libertà individuali consacrate dalla costituzione e dalla CEDU.

Come abbiamo visto, nella procedura di grande camera sono intervenuti

anche diversi «terzi», che pur non essendo tecnicamente «parti» hanno dato un contributo notevole alla riflessione, attraverso le loro memorie scritte e nel corso dell'udienza pubblica della Corte, tenutasi il 30 giugno 2010. L'intervento di ben dieci governi fa riflettere sull'importanza del caso. Otto su dieci, tramite il loro rappresentante, hanno fatto valere una posizione comune di sostegno alle tesi italiane. In particolare, questi paesi hanno fatto valere la loro interpretazione del concetto di neutralità, che non va confuso (come avrebbe fatto la camera della Corte) con quello di laicità. In effetti, optare per lo stato laico vuol dire imporre a tutti una rigida separazione tra stato e religione senza rispettare le differenze esistenti tra i vari paesi europei, dove il crocifisso simbolizza (oltre che la religione) l'identità nazionale, che non può prescindere dalle sue radici religiose. Occorre quindi che le relazioni tra stato e religioni siano regolate a seconda dei casi, in maniera variabile a seconda della storia e delle tradizioni di ogni paese. Stabilire un divieto collettivo rispetto ai simboli religiosi equivarrebbe a imporre una regola unica, ossia la rigida separazione tra stato e chiesa. Ora, una tale soluzione «laica», di natura politica, non sarebbe neutra, ma favorirebbe la posizione laica rispetto a quella religiosa, prendendo chiaramente posizione. Questo discorso vale in particolare per l'educazione scolastica, dove togliere il crocifisso dalle aule sarebbe una precisa scelta di campo. «Un muro vuoto non è un muro neutro», come ha affermato il professor Weiler all'udienza, soprattutto quando su quel muro il crocifisso c'è sempre stato. La Corte dovrebbe intervenire quando le scelte dello stato in questo campo sono inaccettabili, quindi estreme, profilando in tal modo il rischio di una violazione della CEDU o di un suo protocollo. Un dovere statale di particolare importanza (rispettato dall'Italia), secondo tale posizione collettiva, è invece l'affermazione del pluralismo e della tolleranza nei programmi d'insegnamento.

Gli altri due governi «terzi» hanno espresso le loro posizioni per iscritto. Oltre alla memoria della Romania, che sostiene l'ampiezza del margine di apprezzamento dello stato (non essendoci un *consensus* europeo in materia), ribadendo la posizione espressa sulla questione della presenza del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche dalla sua corte suprema (v. sopra), ha presentato una sua memoria il principato di Monaco. Il governo monegasco, in sintesi, sostiene la posizione italiana condividendo l'idea secondo la quale il crocifisso sarebbe un simbolo «passivo» che testimonia di un'identità nazionale radicata nella storia. Inoltre, il principio di neutralità dello stato

obbliga lo stato medesimo a non esporre un simbolo religioso là dove non è mai stato esposto, mentre deve lasciarlo là dove è sempre stato presente (come nelle aule scolastiche italiane).

Per motivi di spazio, non posso soffermarmi sulle posizioni espresse dagli altri terzi intervenuti, ma rinvio alla loro lettura dato che in esse si riscontrano diverse considerazioni di notevole interesse (paragrafi 50-56 della sentenza di grande camera).

Vediamo quindi come queste posizioni siano state valutate dalla grande camera per giungere alla sua decisione di non violazione (paragrafi 57 e seguenti della sentenza).

In primo luogo, la Corte precisa che la sua valutazione riguarda soltanto la pretesa violazione da parte dell'Italia dell'articolo 2 del primo protocollo e dell'articolo 9 della CEDU nel caso di specie. In altre parole, la Corte non si occupa della presenza del crocifisso in luoghi diversi dalle aule delle scuole pubbliche italiane, né della compatibilità di tale presenza con il principio di laicità alla luce del diritto italiano. La Corte precisa inoltre che le visioni di chi si considera laico sono da considerare «convinzioni filosofiche» ai sensi dell'articolo 2 del protocollo n° 1 e dell'Articolo 9 della CEDU, e quindi meritano di essere valutate dalla Corte stessa.

Riguardo alla posizione della ricorrente, l'articolo 2 del protocollo è considerato *lex specialis* rispetto all'articolo 9, quindi l'esame della Corte si concentra sulla disposizione del protocollo (seconda frase), dato che una dichiarazione di non violazione di tale norma farebbe cadere (come è stato nel caso di specie) ogni considerazione riguardante la norma generale (articolo 9). L'articolo 9 resta comunque rilevante perché sancisce il fondamentale dovere dello stato «di neutralità e di imparzialità» (sentenza *Folgero* contro Norvegia del 29 giugno 2007, paragrafo 84). Il dovere dello stato di garantire in maniera imparziale e neutra l'esercizio delle diverse religioni e convinzioni, religiose o meno, è stato affermato in diverse occasioni, dato che il ruolo dello stato consiste nel contribuire all'ordine pubblico, alla pace religiosa e alla tolleranza in una società democratica (v. ad es. sentenza *Leyla Şahin* contro Turchia del 10 novembre 2005, paragrafo 107).

Il termine «rispettare» di cui all'articolo 2 del primo protocollo crea un obbligo positivo dello stato, ma le condizioni di tale rispetto variano notevolmente da un caso all'altro, data la varietà delle realtà esistenti nei paesi membri, che beneficiano quindi di un largo margine di apprezzamento per determinare le misure da adottare al fine di assicurare tale rispetto. Questo avviene

nella valutazione dello spazio da accordare alla religione nei programmi di insegnamento, di competenza degli stati, con soluzioni che possono variare notevolmente a seconda dei paesi e della situazione contingente. Anche includendo insegnamenti con determinati caratteri religiosi o filosofici.

Esiste comunque un limite che gli stati non possono superare: l'insegnamento deve essere obiettivo, critico e pluralista, permettendo lo sviluppo negli allievi di uno spirito critico, in particolare nei confronti del «fatto religioso», in un'atmosfera serena, senza proselitismo, ed evitando un indottrinamento che potrebbe contrastare con le convinzioni religiose o filosofiche dei genitori, e tutto ciò in nome del pluralismo educativo.

La Corte ritiene che la presenza del crocifisso nelle aule rientri nell'ambito applicativo dell'articolo 2 del protocollo n° 1, contrariamente alla tesi del governo italiano secondo il quale tale ambito resterebbe confinato al contenuto dei programmi scolastici. Dato che secondo la normativa italiana l'allestimento dei locali scolastici è a carico delle pubbliche autorità, si è nel campo dell'esercizio delle funzioni assunte in materia di educazione e insegnamento, come definite dal protocollo.

La Corte afferma che il crocifisso è “prima di tutto” un simbolo religioso, ma non ritiene di disporre di «elementi attestanti l'eventuale influenza che l'esposizione sui muri delle aule di un simbolo religioso potrebbe avere sugli allievi», e anche se la ricorrente considera l'esposizione del crocifisso come una violazione dei suoi diritti, la sua «percezione soggettiva» non è sufficiente, in sé, a considerare violato l'articolo 2 del protocollo n° 1.

Il governo italiano afferma che la presenza del crocifisso è il frutto di un'evoluzione storica, e sottolinea il valore non solo religioso, ma anche culturale e identitario; quindi si tratta di perpetuare una tradizione, in nome di valori e principi che sarebbero a fondamento della democrazia e della civiltà occidentale. La Corte, anche se in linea di principio non ammette che una tradizione possa giustificare una violazione della CEDU, è d'accordo con la posizione secondo la quale «la decisione di perpetuare una tradizione rientra in principio nel margine di apprezzamento dello stato» (paragrafo 68).

Sul significato del crocifisso, poi, la Corte nota le divergenze notevoli esistenti nella giurisdizioni italiane (corte di cassazione e consiglio di stato), fa osservare che la corte costituzionale non si è espressa in merito al caso di specie e conclude che in ogni caso non è suo compito prendere posizione su tali divergenze tra giudizi nazionali.

Il margine di apprezzamento dello stato è comunque ribadito nel caso

di specie, con i limiti sopra esposti, e include il diritto di esporre il crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche, anche alla luce della mancanza di un *consensus* europeo in materia (paragrafo 70). Anche se tale potere discrezionale è sottoposto al vaglio della Corte (perché non è illimitato), e anche se la Corte riconosce che con l'esposizione del crocifisso lo stato italiano conferisce alla religione maggioritaria una «visibilità preponderante», ciò non configura una forma di indottrinamento, quindi non viola l'articolo 2 del protocollo n° 1.

La Corte si associa poi all'idea (sostenuta dal governo italiano) che il crocifisso sia un simbolo essenzialmente «passivo», e ritiene così che il principio di neutralità sia stato rispettato, dato che non vi è stata un'imposizione «positiva» (ad esempio in un'influenza sugli allievi esercitata tramite l'insegnamento o la partecipazione ad attività religiose).

La grande camera della Corte, contrariamente a quanto deciso nel 2009 dalla camera, ritiene poi che non sia possibile affermare che i due figli della signora Lautsi siano stati vittima di un notevole impatto del crocifisso, simbolo religioso forte paragonabile al velo islamico nel caso *Dahlab*. La grande camera ricorda che le circostanze dei due casi (*Lautsi* e *Dahlab*) sono diverse, quindi decide di non assimilarli.

La grande camera relativizza poi la maggiore visibilità data alla religione cristiana con l'esposizione del crocifisso nelle aule, dato che a tale esposizione non è abbinata l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso (cattolico) e la scuola italiana è aperta alle altre religioni e convinzioni, e cita a sostegno le stesse considerazioni esposte dal governo italiano a proposito di velo islamico, ramadan, etc. (v. sopra).

La sentenza continua quindi a confutare le tesi della violazione, affermando che gli stessi ricorrenti non si sono mai lamentati di essere vittime di proselitismo, e sottolinea (come il governo italiano) che la ricorrente potrà sempre, come genitore, nell'esercizio della sua «funzione naturale» di educatore, far valere le sue «convinzioni filosofiche» nei confronti dei figli.

Da tutto ciò risulta, in conclusione, che esponendo il crocifisso le autorità italiane «hanno agito nei limiti del margine di apprezzamento» di cui dispone lo stato nel quadro del suo obbligo di rispettare, nel quadro delle funzioni che assume nel settore dell'educazione e dell'insegnamento, il diritto dei genitori di veder garantiti tale educazione e tale insegnamento conformemente alle loro convinzioni religiose e filosofiche. Per cui, non c'è stata violazione dell'articolo 2 del protocollo n° 1, e «nessuna questione

distinta» si pone, nel caso di specie, riguardo all'articolo 9 della CEDU. Per le stesse ragioni, inoltre, la stessa conclusione vale anche per il secondo e il terzo ricorrente, ossia per i due figli della prima ricorrente. Tale decisione di non violazione è stata adottata dalla grande camera a maggioranza, con quindici voti a favore e due contro.

I ricorrenti hanno anche lamentato di essere vittime di una differenza di trattamento, quindi di una discriminazione, non essendo cattolici, a causa dell'esposizione del crocifisso, rispetto ai genitori e agli altri allievi di religione cattolica (violazione dell'articolo 14 della CEDU). In effetti, i ricorrenti ritengono che tale discriminazione rafforza la violazione del protocollo e dell'articolo 9. All'unanimità la grande camera non ritiene tuttavia che tale discriminazione esista. Del resto, dato che la violazione dell'articolo 14 non è autonoma («non ha esistenza indipendente»), avrebbe dovuto essere collegata alla violazione del protocollo o dell'articolo 9, ma la grande camera ha escluso tali violazioni «principali», quindi la violazione «combinata» dell'articolo 14 non è in nessun caso ipotizzabile.

Oltre al parere dissenziente di due giudici (v. oltre), vi sono stati tre pareri concordanti: del giudice Rozakis (Grecia), al quale si è associato il giudice Vajić (Croazia), del giudice Bonello (Malta) e del giudice Power (Irlanda). Non starò a soffermarmi a lungo sui pareri concordanti, benché presentino alcune valutazioni di grande interesse, dato che riprendono in sostanza le motivazioni della sentenza, accentuandone alcuni aspetti, a seconda dei casi.

Vorrei solo fare alcuni brevi commenti in proposito. Nel parere Rozakis-Vajić mi sembra interessante il riferimento al concetto di proporzionalità che deve esistere, nel caso di specie, tra due esigenze fondamentali e concorrenti protette dalla CEDU e dal suo primo protocollo: quella della ricorrente riguardo al rispetto delle sue convinzioni filosofiche, da un lato, e quella – prevalente – di gran parte della società a esporre i simboli religiosi, dall'altra.

Nello stesso parere si fa poi riferimento, *inter alia*, alla mancanza di un *consensus* europeo sull'esposizione dei simboli religiosi, concludendo che la Corte deve tener conto delle legislazioni dei paesi europei in vigore, che solo in alcuni casi vietano l'esposizione di tali simboli. Quindi, se la Corte vuole riconoscere al cittadino (ad esempio nel settore della libertà religiosa) una protezione più elevata di quella garantita in uno stato determinato, può farlo solo quando ci sia almeno una forte tendenza a accordare tale maggiore protezione in un gran numero di stati europei.

Il parere del giudice Bonello riprende l'idea del crocifisso come simbolo dell'identità nazionale radicato nella tradizione, quindi abbonda nel senso della non violazione e diffida dal lanciare una «crociata per la demonizzazione del crocifisso». Altrimenti la Corte soffrirebbe di un «Alzheimer storico», con la conseguenza di «rubare agli italiani una parte della loro personalità culturale», e si renderebbe «complice di un atto maggiore di vandalismo culturale».

Il giudice Power cita nel suo parere la sentenza Buscarini contro San Marino (v. sopra), per affermare che la violazione dell'articolo 9 della CEDU si può ravvisare solo quando vi sia una «coercizione» e non una semplice «offesa», come nel caso di specie. E il crocifisso esposto nelle aule, essendo un simbolo «passivo», non ha nulla di coercitivo e non si può parlare in tal caso di violazione della neutralità dello stato.

Il parere dissenziente del giudice Malinverni (Svizzera), al quale si è associato il giudice Kalaydjeva (Bulgaria), invece, sostiene la tesi della violazione, riprendendo in gran parte le motivazioni della camera della Corte (della quale non facevano parte né il giudice Malinverni né il giudice Kalaydjeva), che aveva deciso in tal senso, all'unanimità, il 3 novembre 2009. Malinverni contesta la sentenza di grande camera innanzitutto sul terreno fondamentale del margine di apprezzamento dello stato. Secondo tale sentenza l'esposizione del crocifisso nelle aule, come abbiamo visto, rientrerebbe in tale margine, quindi lo stato italiano non avrebbe commesso la violazione del primo protocollo e dell'articolo 9. Questo assunto non convince affatto il giudice svizzero. Tale margine – spiega – è variabile in funzione di un gran numero di parametri (diritto applicabile, gravità della lesione, esistenza di un *consensus* europeo, etc.) e in funzione del contesto, ed è primordiale l'importanza che viene attribuita, caso per caso, a tali variabili. Il *consensus* europeo, di importanza essenziale, non esiste a favore dell'esposizione del crocifisso, e pochissimi stati prevedono tale esposizione come obbligatoria. Dato che il settore educativo è particolarmente delicato, l'inesistenza di un tale *consensus* europeo dovrebbe portare a un'interpretazione restrittiva, ossia a una limitazione del margine di apprezzamento dello stato, e non ad una sua interpretazione estensiva. In altri termini, tale inesistenza non è a favore del diritto dello stato a esporre il crocifisso nelle aule, ma al contrario è una ragione per negare tale diritto, dato che il principio del margine di apprezzamento va interpretato a tutela dei diritti dell'individuo (titolare dei diritti sanciti dalla CEDU) nei confronti dello stato, e non a vantaggio

dello stato.

Inoltre, la base legale dell'esposizione del crocifisso è, in Italia, estremamente debole, trattandosi di norme vetuste (in particolare del periodo fascista), non aventi valore legislativo. Norme che non emanano dal parlamento, quindi sprovviste di una qualsivoglia legittimazione democratica. Le corti supreme e costituzionali nazionali di diversi stati europei (v. sopra) chiamate a pronunciarsi sulla questione, inoltre, hanno sempre e senza eccezione sottolineato la preminenza del principio di neutralità confessionale dello stato.

La CEDU (articolo 9) e il suo primo protocollo impongono allo stato un obbligo positivo, quello di creare «un clima di tolleranza e di mutuo rispetto» nella popolazione. E il margine di apprezzamento dello stato, che deve essere sempre sottoposto al controllo della Corte, si riduce quando esiste un obbligo positivo dello stato. Ora, quando uno stato riconosce – con l'esposizione del crocifisso nelle aule – una «visibilità preponderante» alla religione maggioritaria della popolazione, si ha una violazione dell'articolo 2 del protocollo, contrariamente a quanto ha deciso la grande camera. Viviamo oramai, continua il giudice Malinverni, in una società multiculturale nella quale la libertà religiosa e il diritto all'educazione richiedono una *stricte neutralité* dello stato nel settore dell'insegnamento pubblico, dove il pluralismo educativo è un elemento fondamentale del concetto di società democratica difesa dalla CEDU. Tale principio di neutralità (e di imparzialità), inoltre, è stato riconosciuto espressamente dalla giurisprudenza nazionale, ai massimi livelli. E in applicazione dell'articolo 2 del primo protocollo lo stato è obbligato a dispensare un insegnamento obiettivo, critico e pluralista, in una scuola che sia luogo di incontro di diverse religioni e convinzioni filosofiche.

Il crocifisso è senza dubbio un simbolo religioso, e la sua esposizione va aldilà dell'uso di simboli in un contesto storico specifico. Del resto, il rispetto delle tradizioni di un paese non è stato ammesso dalla Corte come «legittimo» a proposito del giuramento sui vangeli, considerato contrario all'articolo 9, dato appunto il suo carattere religioso, nella sentenza *Buscarini* (v. sopra). Il crocifisso, in effetti, ha un significato soprattutto religioso, anche se gli si possono attribuire significati diversi.

Rispetto alla libertà religiosa e al diritto all'educazione degli allievi, l'esposizione del crocifisso è ancora più lesiva di certi «segni religiosi» nell'abbigliamento, come ad esempio il velo islamico, dato che l'insegnante

che porta il velo può farlo in nome della sua libertà religiosa (che lo stato deve, a certe condizioni, rispettare), mentre lo stato non ha nessun diritto del genere, dovendo restare neutrale. In altre parole, per la neutralità dello stato tollerare il velo islamico di un insegnante è meno grave che imporre la presenza del crocifisso. Esporlo a scuola, poi, è ancora più grave che esporlo in altri pubblici locali, perché tale imposizione è fatta su alcuni allievi, ai quali manca ancora la capacità critica di assumere il dovuto distacco rispetto a una scelta preferenziale dello stato. Occorre quindi, conclude il giudice, una neutralità confessionale particolarmente forte, e lo stato non dovrebbe imporre agli allievi della scuola dell'obbligo (contro la loro volontà e senza che possano evitarlo) il simbolo di una religione nella quale non si riconoscono. Avendo fatto tale scelta, lo stato italiano ha violato l'articolo 2 del protocollo e l'articolo 9 della CEDU.

Sono infine da segnalare altre sentenze della Corte, relative al velo islamico. Anche se riguardano anch'esse l'esercizio della libertà religiosa nel settore dell'istruzione, esiste tuttavia una differenza fondamentale rispetto al caso *Lautsi*, dato che in quei casi è stato invocato dalle ricorrenti, nei confronti dello stato, il diritto a portare il velo come espressione della loro libertà di religione, mentre nel «caso del crocifisso» si è trattato del diritto dello stato a imporne la presenza.

Nel caso *Leyla Şahin* contro Turchia (sentenza di grande camera del 10 novembre 2005), alla ricorrente, studente in medicina all'università di Istanbul, è stato vietato di indossare il velo islamico durante i corsi e gli esami, in base a una circolare del 1998. La Corte ha considerato che la Turchia non ha violato, in questo caso, l'articolo 9, dato che il velo era già stato considerato contrario alla costituzione dalla corte costituzionale. Determinante, anche in questo caso, il margine d'apprezzamento dello stato: vietare il velo è stata considerata un'ingerenza nella libertà religiosa della ricorrente, certo, ma giustificata perché «necessaria in una società democratica» (articolo 9, secondo comma). In particolare, sempre secondo la Corte, va considerato che indossare il velo potrebbe avere un impatto negativo sulle studentesse che non lo portano, potendo far pensare loro che si tratta di un vero obbligo religioso, in una società nella quale le questioni legate alla religione sono particolarmente sensibili.

Un altro caso in materia, al quale ho già fatto riferimento, è quello di una maestra convertita all'islam alla quale è stato vietato di indossare il velo islamico durante l'insegnamento (decisione della direzione della scuola,

confermata dal tribunale federale svizzero nel 1997). La Corte ha concluso per la non ricevibilità del ricorso, dato che il divieto delle autorità svizzere non è stato «irragionevole», tenendo conto del fatto che i bambini affidati alla ricorrente erano particolarmente influenzabili data la loro età, compresa tra i quattro e gli otto anni (sentenza *Dahlab* contro Svizzera del 15 febbraio 2001)²¹.

Altre decisioni della Corte di particolare interesse su segni o simboli religiosi, che mi limito a citare in questa sede e alle quali rinvio, sono: *El Morsli* contro la Francia (4 marzo 2008), *Dogru* contro la Francia (4 dicembre 2008), la decisione del 30 giugno 2009 di non ricevibilità di sei ricorsi contro la Francia (*Aktas, Bayrak, Gamaleddin, Gazal, J. Singh* e *R. Singh*), tutte riguardanti dei musulmani, e la sentenza *Ahmet Arslan* e altri del 23 febbraio 2010.

Conclusione

La Corte ha prodotto negli ultimi anni una giurisprudenza sulla libertà religiosa, anche rispetto al settore dell'educazione e dell'istruzione, che tiene conto delle differenze di ogni fattispecie considerata, senza poter determinare sempre e *a priori*, e in ogni caso, quale sia la soluzione più conforme alla CEDU. Da un lato, questa diversità è giustificata dalla necessità di adattare le decisioni di Strasburgo a tutta una serie di elementi che variano a seconda dei casi e delle persone coinvolte. Dall'altro lato, la differenza tra le sentenze emesse su casi simili, o addirittura sullo stesso caso (e mi riferisco al caso *Lautsi*, nel quale la grande camera ha deciso in maniera diametralmente opposta a sedici mesi di distanza), sottolineano la difficoltà di prevedere in anticipo quale siano le regole «esatte» da applicare, anche a livello nazionale, in casi simili. La questione principale resta l'estensione effettiva del margine d'apprezzamento, ossia la portata del potere discrezionale dello stato nel regolare, a livello interno, certe questioni senza incorrere in una sentenza di violazione a Strasburgo. In ogni caso, la «sentenza sul crocifisso» del 18 marzo 2011 sembra aver aperto una nuova fase nella quale il principio di neutralità confessionale viene delineato riconoscendo allo stato il diritto a far valere le sue tradizioni, con le sue specificità storiche e culturali, quindi religiose.

²¹ In materia di velo islamico consiglio la lettura di W. e K. SAHLFELD, *Le foulard à l'école. "Symbole religieux fort" ou simple différence culturelle?*, in «I Tre Anelli – Les Trois Anneaux», 3 (2002), pp. 87-93.

RELIGIONI E MEDITERRANEO

Note sulle condizioni sociali del dialogo interreligioso tra le due rive del Mediterraneo

MARCO BONTEMPI (Firenze)

Una riflessione sulle condizioni sociali del dialogo ecumenico e interreligioso deve, per quanto brevemente, considerare l'impatto sulle forme di declinazione dell'identità religiosa di alcuni processi di mutamento che attraversano le società contemporanee. In particolare, una condizione importante è l'esistenza di un sistema pluralistico di valori che si lega con una trasformazione delle condizioni di vita e di esperienza sociale che gli individui fanno. In questo senso i cambiamenti che investono in senso sociologico l'elaborazione dell'identità e delle forme di appartenenza religiosa devono essere messi in relazione con i cambiamenti della struttura sociale.

Riflettere sulle condizioni sociali del dialogo interreligioso nel mediterraneo in questi primi mesi del 2011 significa soprattutto cercare, nelle intense e epocali trasformazioni in atto nei paesi della riva sud, alcuni elementi e segnali generati dalle trasformazioni sociali degli ultimi decenni che possano indicare un possibile percorso nel prossimo futuro. Sicuramente uno di questi è dato dalle condizioni dello sviluppo dell'importanza della religione nella vita delle persone, soprattutto giovani, in associazione con i processi di modernizzazione in atto in questi paesi.

In queste brevi note cercherò di evidenziare, da un lato, alcuni importanti aspetti della logica sociale dello sviluppo del pluralismo nelle forme di identità religiose, presenti ormai in modo stabile nella nostra società, dall'altro lato cercherò di mettere in luce come i mutamenti sociali che hanno investito le società della riva sud del Mediterraneo a partire dagli anni '80 siano strettamente legati all'emergere di una rinnovata centralità della religione islamica nella vita quotidiana, soprattutto da parte dei giovani. Una centralità che solo stravolgendo la realtà si può ridurre alla forma dell'islamismo radicale violento.

1. *Lo sviluppo del pluralismo nell'identità religiosa nelle società della riva nord del Mediterraneo*

Nel mutamento delle condizioni sociali dell'identità religiosa la pluralizzazione dei campi di esperienza costituisce un elemento rilevante perché la espone alla necessità di doversi confrontare con codici e contesti da essa indipendenti. L'individuo si trova così nella necessità di elaborare criteri etico-religiosi di interpretazione dell'esperienza sociale adeguati ai diversi contesti specifici nei quali si trova, mirando alla loro composizione in un sistema di senso che abbia per lui un significato alla luce della propria identità religiosa. La differenziazione dei campi di azione sociale collide con la struttura unitaria dei codici di senso religiosi, rendendo problematica l'appartenenza al sistema delle norme religiose istituzionalmente definite e accentuando così l'autonomia di interpretazione. È ormai noto che questa trasformazione, oltre a produrre una diffusa «uscita dalla religione», investe anche il dispositivo di elaborazione dell'identità religiosa *dal suo interno*, generando rilevanti trasformazioni proprio nella struttura dell'appartenere e del credere che si sostanziano nello sviluppo di una fenomenologia plurale dell'appartenenza religiosa, anche all'interno della medesima chiesa o comunità. In altre parole, possiamo dire che la pluralizzazione delle sfere di esperienza produce conseguenze differenti a seconda delle condizioni sociali nelle quali si trovano gli individui, ma tali conseguenze non comportano sempre uno sradicamento dalle tradizioni di provenienza, anzi, possono produrre una capacità di problematizzazione della propria esperienza di fede che è un importante presupposto dell'orientamento al dialogo tra fedi diverse. Come infatti è stato osservato «le traiettorie individuali non si diversificano all'infinito, ma s'inseriscono in logiche corrispondenti alle differenti combinazioni possibili dell'identità religiosa, *combinazioni che all'interno di ogni tradizione disegnano una costellazione di identità religiose possibili*. All'interno di una stessa tradizione questa diversità può produrre molti conflitti, a partire dal momento in cui le istituzioni vengono private del loro titolo esclusivo di definire il profilo identitario ufficiale in cui si suppone i fedeli si riconoscano» (Hervieu-Léger 2003, 65, corsivo mio).

In altre parole accade per la religione qualcosa di simile a ciò che modernità politica ha prodotto attraverso la democrazia: l'individuo non solo ha l'opportunità di scegliere, ma è *obbligato dalle condizioni sociali a scegliere*. L'identità religiosa si trova a dover tenere conto dell'esistenza di altre identità religiose come di un aspetto che modifica la propria struttura del

credere. In questo senso anche le identità religiose più conservatrici e che più intendono rifiutare questo stato di cose si trovano ad essere *scelte* e sottoposte incessantemente alla conferma. Berger ha sottolineato che in tutti i gruppi che promettono di liberare l'individuo dalla solitudine e «di accoglierlo nell'abbraccio di una comunità (...)» si passa di nuovo da un mondo di scelte ad un mondo dominato dal fato. Ma questo passaggio è esso stesso una scelta e potrebbe essere invertito da un'altra scelta. L'individuo che compie tale passaggio può fingere che non sia così, ma dentro di sé sa che lo è. (...) Si può scegliere di definire se stessi «ontologicamente» cattolici, ma tale ontologia deve rinnovarsi in una sequenza ininterrotta di scelte deliberate» (Berger 1993, tr. it 94-95). Ciò significa che la scelta come presupposto delle identità religiose cambia la logica di definizione delle identità stesse.

Ciò può essere colto considerando almeno tre dimensioni dell'identità religiosa:

A) *la struttura del credere*. Con questo concetto si può intendere il modo in cui l'individuo concepisce/comprende la propria identità religiosa in relazione non tanto alla dottrina ufficiale della comunità o chiesa di appartenenza, ma ai contenuti della propria esperienza di fede. La struttura del credere passa dall'essere monologica, e come tale disinteressata alla diversità, a pluralistica: cioè la relazione di dialogo o di conflitto con le altre fedi diviene un elemento costitutivo dell'identità religiosa stessa (bricolage religioso, neo-tradizionalismo nel senso osservato da Berger, ma anche forme e pratiche di dialogo). Ciò cambia le modalità di elaborare il senso di appartenenza alla comunità e il riferimento alla tradizione.

B) *la forma comunitaria del legame sociale*. L'identità religiosa si definisce anche attraverso il legame comunitario. La richiesta di riconoscimento nella sfera pubblica dei legami comunitari religiosi ne evidenzia la trasformazione da ciò che è dato e come tale non può essere messo in questione a ciò che viene – in modi diversi – scelto e come tale richiede di essere riconosciuto per esistere. In altre parole il processo di individualizzazione non collide con la comunità (come si pensava un tempo), ma ne accentua il carattere di legame consapevolmente scelto, norma eteronoma alla quale l'individuo si sottomette volontariamente, ma anche – per lo più – solo temporaneamente.

C) *la funzione legittimante della tradizione*. La tradizione può essere pensata come una pratica sociale attraverso la condivisione della quale gli

individui legittimano la propria identità collettiva. L'individualizzazione delle identità religiose non elimina il riferimento alla tradizione, ma lo trasforma in scelta. La scelta della tradizione comporta anche la possibilità di *elaborare* una tradizione, collegandovi le pratiche del credere. In questo senso le tradizioni in quanto strutture di legittimazione collettiva dei significati sono ri-costruite a partire dalle condizioni di autonomia individuale che definiscono i confini della modernità. In questo senso «essere religioso, nella modernità, non vuol tanto dire sapersi generato, quanto *volersi* generato. Questo fondamentale mutamento del rapporto con la tradizione che contraddistingue il credo religioso moderno apre, in maniera illimitata, le possibilità di invenzione, di adattamenti personali e di manipolazione dei dispositivi di senso in grado di “fare tradizione”» (Hervieu-Léger 1996, 263).

Questa fluidità nella costruzione dell'identità religiosa ha importanti conseguenze nel trasformare l'appartenenza del credente all'istituzione religiosa di riferimento (chiesa/comunità) accentuandone i caratteri di una “integrazione soggettivamente negoziata e rivedibile”, è ciò che, ad esempio avviene con i giovani. Nello stesso tempo questa fluidità identitaria, legittimando differenti modalità individuali di relazione con i medesimi valori religiosi, favorisce – nei dibattiti attivati nella sfera pubblica – l'elaborazione di argomenti religiosamente qualificati a sostegno di prese di posizione verso la realtà tra loro anche molto differenti. Si tratta di una logica di individualizzazione che si sviluppa parallelamente sia dall'interno della sfera religiosa che dall'interno di quella politica. Nella prima è generata dalla necessità di ricomposizione della pluralità dei contesti di esperienza e di significati che l'individuo si trova ad esperire nella vita quotidiana. Tale ricomposizione non comporta *necessariamente* la fuoriuscita dalla religione di appartenenza, la rende possibile, ma può svilupparsi anche come ricomposizione che l'individuo compie attingendo – con criteri soggettivi di selezione – al codice simbolico-interpretativo della propria religione di appartenenza, integrandolo, eventualmente, con elementi tratti da altri codici religiosi, secondo un ventaglio di possibilità combinatorie che definisce altrettanti gradi di integrazione/autonomizzazione dall'appartenenza istituzionalmente strutturata. In altre parole le trasformazioni contemporanee del religioso delineano la condizione di una presenza pubblica delle religioni che si realizza non in contrasto con le forme della secolarizzazione, ma *a partire ed in forza* del dispiegamento della secolarizzazione primo-moderna come separazione e autonomizzazione delle sfere di vita (politica, sapere, lavoro) dall'influenza delle norme religiose.

2. *Alcuni aspetti del mutamento sociale nei paesi della riva sud del Mediterraneo*

Tra i cambiamenti più significativi della modernizzazione nei paesi della riva sud del Mediterraneo vi sono certamente quelli relativi alla crescita demografica, un fattore strutturale importante nella definizione delle nuove generazioni. Le politiche sanitarie hanno prodotto in primo luogo una riduzione della mortalità infantile, incrementando la crescita demografica. La combinazione di un cultura ancora con tratti patriarcali con l'incremento delle possibilità di sopravvivenza offerte dalla diffusione della medicina e delle politiche sanitarie ha creato le condizioni per la formazione – a partire dagli anni '80 – della generazione più numerosa nella storia dei paesi del Maghreb. In breve, pur con le ovvie differenze tra i diversi paesi della riva sud del mediterraneo, si può dire che coloro che oggi hanno tra i 30 e i 34 anni sono all'incirca il doppio di quanti erano alla loro età i membri della generazione dei loro genitori (Fargues 2001, Courbage – Todd 2009). Questa generazione è però anche quella che maggiormente ha potuto beneficiare delle politiche di espansione dell'istruzione e dell'accesso all'istruzione superiore.

La diffusione dell'istruzione ha costituito un vero e proprio fattore di discontinuità nei processi di riproduzione sociale e nelle relazioni tra le generazioni, qualcosa che potremmo definire una sorta di «rivoluzione cognitiva silenziosa». Certamente, ciò non costituisce ancora il conseguimento dell'obiettivo della completa diffusione dell'istruzione, restano infatti settori, soprattutto rurali, della popolazione nei quali sono ancora elevati i tassi di analfabetismo, con le inevitabili conseguenze sociali. Tuttavia una tale espansione dell'istruzione ha prodotto, specialmente nelle aree urbane, le condizioni di un importante cambiamento della costruzione sociale della giovinezza. Si tratta di un cambiamento che interviene nelle dinamiche di relazione tra le generazioni, ridefinendo le condizioni di affinità e differenza tra giovani e adulti.

Come è accaduto anche nella riva nord del Mediterraneo, il prolungamento degli studi costituisce un importante fattore di allungamento della giovinezza e di rinvio dell'età del matrimonio. Inoltre, la diffusione dell'istruzione ha importanti effetti culturali di delegittimazione delle pratiche tradizionali, soprattutto relativamente alla costituzione dei ruoli e delle identità. L'espansione dell'istruzione in un contesto culturale caratterizzato per molto tempo da un elevato tasso di analfabetismo favorisce lo sviluppo di differenze

intergenerazionali tra giovani ed adulti: i giovani divengono all'interno della famiglia coloro che dispongono in misura maggiore della conoscenza della realtà contemporanea. Inoltre, come è noto, l'esposizione ai mezzi di comunicazione di massa ha un'influenza culturale molto più rilevante quando è sostenuta da un livello di istruzione medio-alto. Viene così a prodursi una sorta di rovesciamento della relazione tra età e conoscenza: dal modello tradizionale della socializzazione che lega in modo parallelo l'incremento dell'età con la crescita della conoscenza e che costituisce uno dei criteri fondanti la legittimazione dell'autorità dei ruoli adulti, si passa ad un modello moderno, nel quale il processo di socializzazione non ha più il proprio centro esclusivo nella famiglia e nella struttura tradizionale dell'autorità, ma deriva dalla combinazione di una pluralità di contesti nei quali il giovane è inserito e dei quali la famiglia è soltanto uno, accanto alla scuola e al gruppo dei pari. Un importante elemento di novità è dato dal fatto che tale trasformazione investe in misura simile sia i maschi che le femmine, incidendo in modo profondo sulla struttura gerarchica del sistema patriarcale. Naturalmente questo non significa che lo sviluppo della modernità avvenga attraverso la contrapposizione di un nuovo modello di socializzazione a quello tradizionale, ciò che accade è un processo molto più complesso nel quale gli elementi tradizionali non sono completamente respinti, ma rielaborati insieme allo sviluppo delle dinamiche di modernizzazione.

Una ricerca sui giovani egiziani pubblicata nel 2010 (Population Council 2010) mostra che l'elaborazione dell'identità giovanile si sviluppa secondo forme differenziate su base di genere: i maschi appaiono implicati in misura maggiore delle femmine nella riproduzione di ruoli e identità strutturate su base tradizionale. La propensione delle ragazze a preferire in misura maggiore dei maschi ruoli e identità moderni è a loro volta frenata dall'adesione a modelli relazionali e identitari tradizionali, come l'accettazione della destinazione femminile alla cura dei figli piuttosto che al lavoro e, dato ancora più significativo, della pratica dell'escissione. L'identità giovanile appare dunque caratterizzata da una molteplicità di dimensioni nelle quali tradizione e modernità si connettono reciprocamente, piuttosto che scindersi in forma conflittuale. Tale carattere multidimensionale dell'identità giovanile è poi ulteriormente reso complesso dalle condizioni sociali della famiglia. Anche soltanto rispetto alla residenza in aree urbane o rurali e al titolo di studio dei genitori è necessario considerare che l'elaborazione dei tratti identitari giovanili trova condizioni che possono essere estremamente diversificate.

Più in generale, sebbene in modi diversi, nei diversi paesi della riva sud del Mediterraneo è ancora necessario distinguere almeno tre categorie di contesti familiari che definiscono tre tipi di corsi di vita all'interno dei quali si determinano le transizioni della giovinezza:

- 1) Il corso di vita su base tradizionale è costituito dalle famiglie poco investite dal cambiamento perché si trovano in condizioni di marginalità, sia culturale che economica e territoriale: sono le famiglie delle aree rurali nelle quali più facilmente il basso titolo di studio dei genitori si associa con un basso titolo di studio dei figli, e dunque con una persistenza dei modelli trasmessi dalla tradizione;
- 2) Il corso di vita basato sulle politiche di welfare è costituito dalle famiglie che sono state direttamente esposte al cambiamento, sia perché si sono spostate dalla campagna alla città, che per la conseguente trasformazione della condizione lavorativa ed economica soprattutto in qualità di lavoratori dipendenti della pubblica amministrazione o di imprese di proprietà statale. Tale cambiamento in senso moderno ha permesso ai figli l'acquisizione di un titolo di studio più elevato di quello dei genitori e la formazione di aspirazioni alla mobilità sociale, in anni recenti sempre più frustrate dalle crisi economiche;
- 3) Il corso di vita «post-welfare» è costituito dalle famiglie caratterizzate da elevato titolo di studio sia dei genitori che dei figli e da residenza in aree urbane. Si tratta delle nuove classi medie che si sono formate con lo sviluppo dei mercati e che, ancora ampiamente minoritarie in società improntate a politiche fino ad oggi fortemente dirigiste, determinano transizioni della giovinezza basate sulla scelta individuale e su orientamenti valoriali connotati pluralisticamente (Dhillon - Yousef 2009, 12-16).

L'insieme delinea una forma multidimensionale di modernità che sarebbe ingenuo, oltre che improprio, ridurre a stadi differenti di sviluppo lungo un'unica linea evolutiva orientata al conseguimento della forma occidentale di modernità. Una dimostrazione del carattere specificatamente non europeo del modello di modernità dei paesi della riva sud del Mediterraneo è costituito dal duplice fenomeno di incremento del numero degli studenti nelle università locali, provenienti dalle nuove classi medie, e dalla crescente connotazione islamica delle istituzioni e degli insegnamenti universitari. Tra tutte le istituzioni le università sono quelle che in misura maggiore tendono ad essere le più permeabili alle diverse influenze culturali. Ma la storia della nascita e dello sviluppo delle università in questi paesi mostra come i

processi di modernizzazione non abbiano comportato il costituirsi di istituzioni laiche e culturalmente autonome. Al contrario, la «modernizzazione dall'alto» ha favorito lo sviluppo di una dinamica di centralizzazione della ricerca e della formazione superiore nella quale «l'autorité de l'Etat, souvent associée à divers degrés de contrôle religieux, domine de larges pans de la vie sociale. Plusieurs raisons l'expliquent: une histoire politique de colonialisme ou de régimes locaux autoritaires dans lesquels un appareil étatique fort devait exercer un contrôle strict sur la production d'idées et d'identité; (...) l'absence d'une classe d'entrepreneurs locaux et la dynamique de la division internationale du travail ayant conduit l'Etat à prendre la place centrale dans plusieurs domaines de la vie du pays dont l'investissement en ressources humaines» (Sultana 2001, 34). Le università nascono infatti come istituzioni statali, fortemente legate alla promozione dell'identità nazionale e religiosa e all'adattamento dei valori arabo-islamici alla modernità. È significativo che parallelamente allo sviluppo di nuovi ceti medi e di più numerose generazioni di studenti universitari, la relazione tra religione e università non venga meno (come prevede il modello europeo di modernità), ma muti dando vita a forme anche molto diversificate di elaborazione politica e di impegno politico da parte degli studenti universitari.

3. Religione e vita moderna nelle pratiche islamiste

Lo sviluppo di istituzioni e stili di vita tipicamente moderni nell'ultimo trentennio è proceduto parallelamente all'emergere di forme islamizzate di queste stesse istituzioni e stili di vita: dalle radio e televisioni islamiche, alle banche (senza interessi) fino a nuovi modelli di consumo come il turismo, l'editoria di massa (come la letteratura religiosa di massa o quella rosa) o la moda. Con le università come proprio centro di elaborazione teorica e i giovani istruiti come bacino di mobilitazione critica, l'islamismo si qualifica come un mutamento che «is concomitant with the formation of new middle classes and is on the way to creating its own intellectual, political, and entrepreneurial elites, drawing on their increasing public visibility and commercial success. We can speak of a post-islamist stage in which Islamism is losing its political and revolutionary fervor but steadily infiltrating social and cultural everyday life practices» (Göle 2001, 94). L'islamizzazione delle sfere di vita costituisce l'espressione di una trasformazione che investe in modo diretto anche l'emergere di nuove forme di soggettività e di elaborazione di significati in relazione alle nuove condizioni e opportunità

di vita. In particolare, oltre agli stili di vita, anche l'identità religiosa è sottoposta ad una trasformazione in senso moderno che spinge verso forme post-tradizionali di reinterpretazione della pratica e dell'esperienza religiosa, accentuandone la centralità della soggettività del credente. È in questa prospettiva che si è parlato di oggettivazione della tradizione islamica per molti fedeli, in particolare «questions such as “What is Islam?”, “How does it apply to the conduct of my life?” and “What are the principles of faith?” increasingly are foregrounded in the consciousness of many believers and are explicitly discussed» (Eickelman 2001, 129).

Mentre il tradizionalismo comporta posizioni conservatrici, nel senso della riaffermazione delle tradizioni e della resistenza ai cambiamenti, i movimenti islamisti sono sostenitori di posizioni critiche nei confronti del tradizionale ordine sociale delle società arabe. Un primo elemento qualificante della logica dell'islamismo è infatti la critica sociale dell'ordine tradizionale ancora esistente. La ricerca del nucleo essenziale dell'islam ha spinto i movimenti islamisti verso una rivalutazione del periodo della vita di Maometto come paradigma di un'identità e pratica religiosa non ancora compromesse dai vincoli della tradizione e per questo assunte come «autentiche». In tal modo l'islamismo sviluppa una posizione critica di ispirazione religiosa che va a colpire da un lato l'ordine tradizionale delle società arabe, accusato di ostacolare lo sviluppo di forme di autonomia individuale, rispetto tanto all'esercizio di ruoli che all'elaborazione di significati; dall'altro lato la critica viene rivolta al modello laico di modernità tipicamente europeo, e in modo particolare alla separazione della sfera pubblica dalla religione, senza però respingere insieme a questo tratto le innovazioni e i cambiamenti economici e culturali propri della società moderna. In modo paradossale, nel momento in cui i movimenti islamisti sviluppano una critica religiosa dei ruoli di autorità religiosa tradizionale – come gli *ulema* – e del loro accesso privilegiato ai testi sacri, e sostengono la legittimità di una autonomia interpretativa dei testi sacri da parte del credente, attivano un processo di democratizzazione della conoscenza religiosa e di incremento della sfera della soggettività nella vita sociale. In particolare, la critica alle forme tradizionali di autorità religiosa sottrae alla loro decisione una pluralità di temi, anche fortemente connotati in senso sociale oltre che religioso, che divengono oggetto di dibattito. Questioni come «the veiling of women, the penalty of adultery, questions of taxation, criminal laws, and religious marriage are no longer issues settled under the monopoly of

religious *ulema* but become subjects of controversy between competing political actors, including female Islamist» (Göle 2001, 96). I mezzi con i quali ciò può avvenire sono molteplici, ma sono – com'è evidente – strettamente connessi all'incremento dell'istruzione tra i giovani: dalla formazione nelle università di scuole e correnti di pensiero che promuovono attraverso pubblicazioni e sui mass media l'autonomia interpretativa e la critica ai ruoli tradizionali di autorità, fino allo sviluppo di un'editoria popolare religiosamente connotata che si caratterizza per la produzione e diffusione di testi economici scritti in modo colloquiale e vivace dedicati ai temi più diversi, dai romanzi per ragazze fino a temi politici e a questioni etico-religiose sulla vita moderna. Certamente, poiché si tratta di una produzione editoriale di grandi dimensioni, le tesi esposte sono anche molto distanti e vi si possono trovare anche posizioni politiche radicali di conflitto con il modello europeo di modernità.

Mentre la critica religiosa dell'autorità tradizionale fa leva sull'incremento della sfera di autonomia della soggettività individuale, un secondo elemento caratterizzante dell'islamismo investe in modo diretto la questione della trasformazione dei ruoli in seguito all'espansione del mercato del lavoro e all'incremento della complessità sociale.

Come abbiamo visto l'accesso delle ragazze all'istruzione superiore e all'università costituisce un fattore di innovazione culturale importante. Infatti in misura crescente le donne rompono i confini che tradizionalmente le assegnavano alla sfera della vita familiare e acquistano ruoli pubblici, dalle attività professionali a quelle associative. I movimenti islamisti legittimano la partecipazione delle donne alla vita pubblica, in ragione della loro adesione alla «causa dell'islam». La critica all'autorità tradizionale e la promozione della partecipazione politica segnano il delinearsi di una sfera pubblica nella quale i movimenti islamisti legittimano la presenza delle donne in ruoli pubblici, sia nelle attività professionali che in quelle politiche. Il riferimento alla religione costituisce anche in questo caso il punto di appoggio della critica della tradizionale esclusione delle donne alla vita pubblica. E quanto maggiore è la loro visibilità pubblica tanto maggiore è la critica alle tradizionali forme di esclusione.

Inoltre, il consolidarsi e l'espandersi dei mercati e delle forme moderne di vita comporta l'emergere di interessi in conflitto e di dinamiche di composizione tra parti diverse e tra concezioni differenti della società. Anche in questi casi, tuttavia, il riferimento all'islam costituisce un fattore

di integrazione ed una sorta di «linguaggio comune» nel quale elaborare le differenze. È in questo senso che si è affermato che «one can speak of an emerging Muslim public sphere and a reconsideration of the role of religion in “modern” societies elsewhere» (Eickelman 2001, 130).

La formazione di una sfera pubblica islamica rappresenta uno degli elementi più significativi del modello di modernità dei paesi della riva sud del mediterraneo. L'idea di una sfera pubblica islamica è però elaborata secondo caratteristiche che non corrispondono a quella europea di una sfera pubblica in linea di principio omogenea nella partecipazione e strutturata come spazio di comunicazione democratica tra i cittadini. L'islamismo, infatti, distingue la legittimazione dell'inclusione delle donne nelle attività associative, professionali e politiche, dalla strutturazione dello spazio delle relazioni sociali interpersonali, cioè della dimensione fisica dei corpi nello spazio, attraverso la segmentazione e la separazione dei sessi. In altre parole, sembra di poter dire che l'elaborazione di una sfera pubblica islamica avvenga distinguendo le relazioni interpersonali del tipo *face to face* dal processo di astrazione e di sviluppo impersonale delle relazioni sociali che caratterizza l'emergere di ogni forma di modernità. Mentre le seconde, rese necessarie dall'incremento di complessità sociale e dallo sviluppo di nuove funzioni e ruoli professionali sono riconosciute anche su base religiosa come aperte all'accesso di entrambi i sessi, le prime rimangono ordinate secondo criteri religiosi tradizionali. La tradizione si intreccia così con la modernità continuando a costituire il fondamento simbolico di legittimazione dell'ordine sociale, ma, allo stesso tempo, articolandosi su livelli distinti in funzione del tipo e del grado di astrazione delle relazioni sociali e dei ruoli.

Conclusioni

I cambiamenti cui ho fatto cenno nei paragrafi precedenti costituiscono lo «sfondo» sociale sul quale si svolgono i mutamenti di questi primi mesi del 2011. Per comprendere questi ultimi è pertanto necessario considerare i primi. Dal punto di vista sociologico è possibile ritenere che siamo di fronte alla crisi del modello di stato dirigista caratterizzato non solo dalla assenza di democrazia, ma anche da politiche di mutamento fortemente impostate sulla logica top-down. Ciò – evidentemente – non significa e non comporta di per sé l'avvio di logiche di mutamento dal basso, tuttavia certamente quello che le rivoluzioni di questi ultimi mesi hanno mostrato è una volontà di cambiamento nella quale la dimensione dell'autonomia

decisionale e della libertà personale svolge un ruolo centrale. Sono questi elementi importanti anche nella prospettiva di sviluppo di condizioni sociali di dialogo, sia tra le due sponde che all'interno dei diversi paesi. In particolare, è da attendersi una trasformazione dei movimenti ispirati ai valori dell'islam nella declinazione di politiche sociali. Se fino ad oggi in molti casi questi movimenti hanno potuto diffondersi nella società civile, ma non hanno trovato condizioni di sviluppo in sede di rappresentanza politica, i cambiamenti politici in atto favoriranno probabilmente una maggiore articolazione dei modi di declinazione dell'identità religiosa, anche in chiave pluralistica. È un cambiamento che richiede tempo, ma – come ho cercato di mostrare – non avviene affatto in un contesto riducibile ad una valenza meramente tradizionale delle forme di appartenenza e di identità religiosa. Non è un caso che siano proprio i giovani e in specie quelli delle classi medie e superiori ad aderire a modelli di identità religiosa che sono orientati verso una rilevanza maggiore della coscienza individuale e delle esigenze della soggettività nella declinazione dell'identità religiosa.

Si tratta insomma di una sfida che sollecita, nei paesi della riva nord come il nostro, un impegno particolare per accompagnare e favorire lo sviluppo di pratiche di dialogo interreligioso in ogni contesto là dove possano emergere e consolidarsi. Ciò proprio – è ovvio – a partire dalle forme di dialogo che già sono presenti nella nostra società.

Riferimenti bibliografici

- BERGER, P. L. (1993), *A Far Glory: the Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, 1993 (tr.it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, 1994)
- BONTEMPI, M. (2008), *Autrement modernes. Jeunes et participation politique au sud de la méditerranée*, in V. Cicchelli e M. Breviglieri, (dir.), *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*, Paris, 2008
- COURBAGE Y. - TODD E., *L'incontro delle civiltà*, Roma, 1999
- DHILLON N. - YOUSEF T., *Generation in Waiting. The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*, Washington D.C., 2009.
- EICKELMAN D. (2001), *Islam and the Languages of Modernity*" in Eisenstadt S. (ed.)
- Eisenstadt S. N. (ed.) (2001), *Multiple Modernities*, New Brunswick, 2001
- FARGUES PH. (2001), *La génération du changement*, in «Monde arabe. Maghreb – Machrek», n.171-172, janv.- juin 2001, pp. 3-11
- GÖLE N. (2001), *Snapshots of Islamic Modernities*, in Eisenstadt S. (ed).
- HERVIEU-LÉGER D. (1996), *Religione e memoria*, Bologna, 1996
- HERVIEU-LÉGER D. (2003), *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, 2003
- POPULATION COUNCIL, *Survey of Young People in Egypt. Final report*, New York, 2010
- SULTANA R.G. (2001), *Les défis de l'enseignement supérieur dans les pays méditerranéens*, in «Monde arabe. Maghreb – Machrek», n.171-172, janv.- juin 2001, pp. 26-41.

LA PAROLA DI DIO NELLA VITA E NELLA MISSIONE DELLA CHIESA
Per un prima lettura dell'esortazione post-sinodale *Verbum Domini*
Domini

VALDO BERTALOT (Roma)

Giovedì 11 novembre 2010 veniva presentata nella Sala stampa della Santa Sede l'*Esortazione Apostolica Postsinodale Verbum Domini*¹ del Santo Padre Benedetto XVI all'Episcopato, al Clero, alle Persone Consacrate e ai Fedeli Laici sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. La stessa data posta nella VD, il 30 settembre, assume un rilievo molto significativo in quanto in quel giorno si ricorda Girolamo, traduttore della Bibbia e padre della Chiesa.

Con questo testo il Papa rispondeva alla richiesta di «offrire un documento sul mistero della Parola di Dio» (*prop.* 1), richiesta espressa dai Padri sinodali, partecipanti alla dodicesima assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi su *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* (Roma 5-26 ottobre 2008)², nel presentare al Papa i documenti e gli interventi dei lavori sinodali insieme ad una serie di proposte specifiche, le 55 *propositiones*.

L'impegno di Benedetto XVI può essere sinteticamente descritto con le sue parole iniziali: «Desidero indicare alcune linee fondamentali per una riscoperta, nella vita della Chiesa, della divina Parola, sorgente di costante rinnovamento, auspicando al contempo che essa diventi sempre più il cuore di ogni attività ecclesiale» (VD 1) e «seguendo l'esempio dell'apostolo Giovanni e degli altri autori ispirati, lasciamoci guidare dallo Spirito Santo per poter *amare sempre di più la Parola di Dio*» (VD 5).

¹ *Esortazione Apostolica Postsinodale Verbum Domini del Santo Padre Benedetto XVI*, Città del Vaticano, 2010, pp. 118. Qui di seguito abbreviata in VD.

² Per la documentazione relativa alla preparazione ed allo svolgimento del Sinodo, si veda il sito http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_it.htm

1. *In cammino verso la VD: la convocazione del Sinodo sulla Parola di Dio*

La VD si pone al termine di un lungo percorso che ha visto una partecipazione molto ampia a tutti i livelli e ambiti del mondo cattolico.

Nel settembre 2006, Benedetto XVI decideva il tema della dodicesima assemblea generale del Sinodo dei vescovi su una proposta di più temi presentata dalla Segreteria Generale del Sinodo che aveva raccolto varie indicazioni provenienti dai vescovi partecipanti alla precedente assemblea sinodale e dalle diverse istituzioni cattoliche (curia romana, conferenze episcopali, etc.).

Il tema scelto *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* veniva infine incontro soprattutto ad un ampio e rinnovato desiderio diffuso in tutta la Chiesa cattolica di riflettere sulla ricezione della *Dei Verbum*, la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla rivelazione divina, dal 1965 ad oggi. Nell'aprile 2007 erano stati pubblicati i *Lineamenta*, un documento che illustrava lo *status questionis* sul tema, evidenziandone gli aspetti positivi e quelli problematici, e poneva una serie di domande specifiche sui diversi argomenti trattati (capitolo 1: Rivelazione, Parola di Dio, Chiesa; capitolo 2: La Parola di Dio nella vita della Chiesa; capitolo 3: La Parola di Dio nella missione della chiesa). Inviato a tutte le istituzioni e agli organismi cattolici competenti, riceveva l'80% circa delle risposte attese, oltre a numerose risposte da parte di organismi e realtà interessate al tema: una significativa espressione della grande attenzione per l'attualità del tema scelto.

Nel giugno 2008, sulla base dei diversi contributi ricevuti e della loro successiva rielaborazione in un quadro organico, secondo l'impostazione generale tripartita già avviata con i *Lineamenta*, veniva presentato l'*Instrumentum Laboris*, il documento base di lavoro per l'assemblea.

Nell'Introduzione si indicano:

punti di riferimento per l'assise sinodale, costituiti soprattutto dai documenti del Concilio Vaticano II insieme alle *Note* della Pontificia Commissione Biblica, al *Catechismo della Chiesa Cattolica* e al *Direttorio generale per la catechesi*, oltre a testi di vari Papi e a documenti di istituzioni cattoliche;

una serie di attese comuni per le discussioni nei lavori sinodali circa temi quali, per esempio, la necessità del primato della Parola di Dio, il riconoscere che la Parola di Dio è Gesù Cristo con una conseguente maggiore

evidenza nella celebrazione liturgica, l'ascolto e la lettura della Bibbia come espressione dell'appartenenza ecclesiale, il desiderio di ascoltare la Parola di Dio da parte dei fedeli cui fornire adeguati sussidi, la necessità di una animazione biblica dell'intera pastorale;

lo scopo del Sinodo: «uno scopo eminentemente pastorale e missionario: approfondire le ragioni dottrinali e lasciarsi illuminare da esse significa estendere e rafforzare la pratica di incontro con la Parola di Dio come fonte di vita nei diversi ambiti dell'esperienza e, così attraverso vie giuste e agevoli, poter ascoltare Dio e parlare con Lui» (IL 4).

Nella prima parte del documento base, *Il mistero di Dio che parla*, si affrontano temi quali l'identità della Parola di Dio, il mistero di Cristo e della Chiesa, la Bibbia come Parola di Dio ispirata e la sua verità, come interpretare la Bibbia secondo la fede della Chiesa, l'atteggiamento richiesto a chi ascolta la Parola.

Nella seconda parte, *La Parola di Dio nella vita della Chiesa*, si evidenziano i temi della Parola di Dio che vivifica la Chiesa e nei molteplici servizi della Chiesa, mentre nella terza parte, *La Parola di Dio nella missione della Chiesa*, i temi indicati sono la Parola di Dio nei servizi e nella formazione del popolo di Dio, e infine la Parola di Dio come grazia di comunione.

2. In cammino verso la VD: il Sinodo sulla Parola di Dio

Il 5 ottobre 2008 si apriva la dodicesima Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi avente come tema *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* per concludersi il 26 ottobre³. La dimensione mondiale della partecipazione, circa 350/400 persone, è espressa da alcuni numeri:

253 *Padri sinodali* di cui
51 dall'Africa,
62 dalle Americhe

³ In concomitanza dell'evento sinodale, Rai Vaticano ha realizzato il programma *La Bibbia Giorno e notte*, la lettura integrale e continua della Bibbia in diretta televisiva per 140 ore, iniziata il 5 ottobre e terminata l'11 ottobre 2008. Vi hanno partecipato circa 1500 lettori di ogni estrazione sociale, religiosa e culturale, fra le oltre 150.000 persone che avevano richiesto di partecipare. Una lettura che ha avuto una specifica dimensione ecumenica ed interreligiosa. Primo lettore è stato Benedetto XVI, seguito da Ilarion Alfeev del Patriarcato Ortodosso di Mosca, da Domenico Maselli della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, da Mordechay Lewy, ambasciatore d'Israele presso la Sante Sede e da Roberto Benigni. Un evento che ha avuto un ascolto eccezionale di alcuni milioni di spettatori con picchi di 4 milioni come audience.

41 dall'Asia,
 90 dall'Europa e
 9 dall'Oceania
 11 *Delegati fraterni* di cui
 7 dalle Chiese ortodosse,
 1 dalla Comunione anglicana
 2 dalle Chiese protestanti
 1 dal Consiglio Ecumenico della Chiese – Ginevra
 3 *Invitati speciali* (United Bible Societies/Alleanza Biblica Universale,
 Comunità ecumenica di Taizè, Rabinato Capo d'Israele)
 41 *Esperti*
 37 *Uditori*

Notevolmente ampio anche lo spettro delle diverse presenze: patriarchi, cardinali, arcivescovi, vescovi, religiosi, laici, presidenti di conferenze episcopali e presidenti di vari organismi della Curia.

Il vivo interesse per il tema e il grande senso di coinvolgimento nei lavori sono evidenziati dagli interventi di 223 Padri sinodali, da 171 interventi liberi, da 22 relazioni, da 12 interventi degli invitati speciali e da 34 interventi degli uditori.

La relazione introduttiva del card. Ouellet, *La dimensione dialogale della rivelazione*, apriva i lavori con una riflessione a partire dalle tre parole chiave *convocatio, communio, missio*⁴: «La Parola di Dio chiama, mette in comunione con il disegno di Dio mediante l'obbedienza della fede e spinge il popolo eletto verso le nazioni. Questa Parola d'alleanza culmina in Maria che accoglie nella fede il Verbo incarnato, il Desiderato dalle nazioni. Riprenderemo le tre dimensioni della Parola d'alleanza come lo Spirito Santo le ha incarnate nella storia della salvezza, le sacre Scritture e la Tradizione ecclesiale».

Nel corso dei lavori interveniva anche Benedetto XVI con una riflessione su esegesi e teologia, sottolineando l'importanza della necessaria correlazione fra i due livelli metodologici per l'esegesi, quello storico-critico e quello teologico, onde poter parlare di una esegesi teologica, di una esegesi adeguata alla Bibbia.

Il card. Ouellet riassumeva il dibattito assembleare in vista della

⁴ Si fa riferimento qui di seguito a «Il Regno-Documenti», 53/19 (2008), pp. 585-656.

discussione nei gruppi linguistici con la relazione *L'urgenza dell'annuncio*, in cui in una prima parte (*Dio parla e ascolta*) presentava i temi del dialogo come conversione, dei rapporti tra Chiesa e Scrittura, tra Parola, liturgia ed ermeneutica, tra esegesi e teologia; in una seconda parte (*Parola di Dio, Sacra Scrittura e Tradizione*) evidenziava la dimensione storica dell'incontro con Cristo che richiama da un lato «la circolarità fra la Parola di Dio... e la vita della Chiesa» e dall'altro quella fra esegesi e esperienza ecclesiale. Nella terza parte (*Parola di Dio, missione e dialogo*) si sottolineavano aspetti concreti su come comunicare la Scrittura tramite la testimonianza, la catechesi, il dialogo, la cultura, la traduzione, la comunicazione moderna, la proclamazione.

Particolarmente significativi gli interventi da parte dei delegati fraterni e degli invitati, quali quelli di Bartolomeo I, Patriarca ecumenico di Costantinopoli, del Vescovo anglicano Wright, del Vescovo luterano Staelsett, del Rabbino Capo di Haifa Cohen.

A conclusione dei lavori, l'assemblea sinodale approvava un messaggio rivolto «all'immenso orizzonte di tutti coloro che nelle diverse regioni del mondo seguono Cristo come discepoli e continuano ad amarlo con amore incorruttibile... A loro noi di nuovo proporremo la voce e la luce della Parola di Dio... un viaggio spirituale in quattro tappe e che dall'eterno e dall'infinito di Dio ci condurrà fino alle nostre case e lungo le strade delle nostre città.» Quattro immagini illustrano significativamente questo viaggio: la *voce* della Parola, la rivelazione, il *volto* della Parola, Gesù Cristo, la *casa* della Parola, la Chiesa, le *strade* della Parola, la missione.

Con il messaggio i Padri sinodali approvavano anche 55 proposizioni finali da presentare al Papa per la sua elaborazione della esortazione post-sinodale, una serie di proposte specifiche per azioni concrete organizzate secondo l'impostazione generale tripartita: introduzione (nn. 1-2), la Parola di Dio nella fede della Chiesa (nn. 3-13), la Parola di Dio nella vita della Chiesa (nn. 14-37), la Parola di Dio nella missione della Chiesa (nn. 38-54) conclusione (n. 55).

Esse racchiudevano la ricchezza dei dibattiti circa tematiche precise quali, ad esempio: ruolo della *Dei Verbum*, Spirito Santo e Parola di Dio, lettura patristica della Scrittura, unità tra Parola di Dio ed eucarestia, l'Antico Testamento nella Bibbia cristiana, Parola di Dio e carità verso i poveri, Parola di Dio e liturgia, lezionario, ministero della Parola e donne, Parola di Dio matrimonio e famiglia, Parola di Dio e lettura orante, catechesi e

Sacra Scrittura, necessità di due livelli nella ricerca esegetica, pastorale biblica, formazione biblica dei cristiani, Sacra Scrittura e unità dei cristiani, Parola di Dio e cultura, Bibbia e traduzione, Bibbia e diffusione, lettura credente delle Scritture: storicità e fondamentalismo, Bibbia e inculturazione, Bibbia e dialogo interreligioso, dialogo tra cristiani ed ebrei, dialogo tra cristiani e musulmani.

3. *L'Esortazione Apostolica Postsinodale Verbum Domini*

La VD inizia citando il passo di Isaia 40,8 «La Parola del Signore rimane in eterno» come riportato nella 1 Pietro 1,25, lo stesso passo con cui si chiudeva la *Dei Verbum*. Non solo simbolicamente, la VD continua la riflessione sulla rivelazione divina avviata con il Concilio Vaticano II anche alla luce della esperienza pastorale e dei pronunciamenti della Chiesa cattolica dal 1965 ad oggi, ed in base alle discussioni, ai documenti e alle proposte conclusive dei lavori sinodali del 2008.

Come scrive l'Arcivescovo Eterović⁵, molteplici sono gli scopi della VD: «far conoscere i risultati dell'assemblea sinodale, riscoprire la Parola di Dio, fonte di costante rinnovamento ecclesiale, promuovere l'animazione biblica della pastorale, essere testimoni della Parola,...riscoprire l'incontro personale e comunitario con Cristo e farsi suoi annunciatori, comunicare la gioia che viene dall'incontro con la Persona di Cristo». Fra gli scopi si evidenzia anche l'intraprendere una nuova evangelizzazione e il favorire il dialogo ecumenico a partire dalle Scritture.

Linea guida della VD è il Prologo del Vangelo di Giovanni che scandisce l'impostazione tripartita della VD (*Verbum Dei, Verbum in Ecclesia, Verbum Mundo*).

Nella prima parte inizialmente si esplicita il ruolo fondamentale di Dio Padre fonte e origine della Parola, nel contesto della dimensione trinitaria della rivelazione. Dio parla all'uomo in diversi modi, tramite la creazione, i profeti, i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, il silenzio della Croce, la Tradizione viva della Chiesa. Vi si affronta anche il rapporto Tradizione e Scrittura, ispirazione e verità. Segue la risposta dell'uomo al Dio che parla, la fede con la quale l'uomo entra nell'Alleanza con Dio. Il non ascoltare la Parola vuol dire non porsi in relazione con Dio, allontanarsi e non accogliere l'inizio di una nuova vita. Di fronte a ciò invece Maria esemplifica

⁵ Si fa riferimento qui di seguito a «L'Osservatore Romano», 12 novembre 2010, pp.4-5

il rapporto tra Parola di Dio e fede. Infine si espone l'ermeneutica della Sacra Scrittura nella Chiesa, luogo originario dell'interpretazione della Bibbia, evidenziando il rapporto fra ricerca biblica e Magistero a partire dal Concilio Vaticano II, fra fede e ragione, fra senso letterale e spirituale nell'approccio con la Bibbia. In tale contesto si pone anche il rapportarsi dei cristiani e degli ebrei in riferimento alle Sacre Scritture, la relazione fra Bibbia e dialogo ecumenico e la riflessione sull'interpretazione fondamentalista della Bibbia.

Nella seconda parte si esplicita come la Chiesa sia la casa della Parola di Dio, dove grazie alla stessa Parola e all'azione sacramentale Cristo è contemporaneo agli uomini. La liturgia è quindi il luogo privilegiato della Parola di Dio e viene presentata un'ampia e dettagliata descrizione della rilevanza della Parola di Dio in rapporto ai Sacramenti, parlando anche di sacramentalità della Parola, all'Eucaristia, al lezionario, al lettorato, all'omelia, alla Riconciliazione e all'Unzione degli infermi, all'animazione liturgica stessa. Ma è anche vero che l'incontro dei fedeli con la Parola deve essere preparato nei cuori, approfondito ed assimilato e si esprime il vivo desiderio che «fiorisca una nuova stagione di più grande amore per la Sacra Scrittura da parte di tutti i membri del Popolo di Dio, cosicché dalla loro lettura orante e fedele nel tempo si approfondisca il rapporto con la persona stessa di Gesù» (VD 72). La quotidianità della vita ecclesiale, quale l'animazione pastorale, la catechesi, la formazione e la preghiera, anche quella mariana, viene posta in stretta relazione alla Parola di Dio per le diverse realtà che fanno parte (ministri, religiosi, laici, famiglie) della comunità cristiana.

Nella terza parte si indica il mondo quale orizzonte dell'annuncio della Parola di Dio, oggetto della missione della Chiesa: un impegno di testimonianza della Parola di Dio da parte dei cristiani nei confronti di tutti, a cominciare dai «fratelli più piccoli», i poveri, nei confronti dei giovani, dei migranti, dei sofferenti, che comporta un agire per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato. Tale annuncio si estrinseca anche nell'incontro dialogante con le culture dell'uomo nelle loro diverse forme e modalità di espressioni, anche tramite la traduzione e la diffusione della Bibbia. Un dialogo a partire dalla Parola di Dio, infine, che va oltre le culture e si rivolge anche alle altre religioni, iniziando dall'islam.

Ricordando che l'annuncio della Parola di Dio crea comunione e realizza la gioia, la VD termina invitando ognuno a incontrare Gesù Cristo, facendo «silenzio per ascoltare la Parola del Signore e per meditarla, affinché

essa, mediante l'azione efficace dello Spirito Santo, continui a dimorare, a vivere e a parlare a noi lungo tutti i giorni della nostra vita» (VD 124).

4. *Consonanze, dissonanze e interpellanze*

La VD si pone chiaramente nel contesto della riflessione teologica cattolica sulla rivelazione divina avviata dal Concilio Vaticano II, divenendone un punto di raccordo e di sviluppo soprattutto per quanto concerne l'evidenziazione dell'importanza della Parola di Dio e della sua esplicita ed attiva dimensione nella vita e missione della Chiesa, dettagliatamente in ogni suo aspetto: teologico, liturgico, pastorale e missionario.

Una lettura della VD da parte di una realtà protestante, quale quella mia personale⁶, può individuare consonanze, ma anche dissonanze ed interpellanze, le quali però invitano tutte ad un sempre maggiore impegno di confronto nel contesto del dialogo ecumenico. A titolo esemplificativo desidero accennarne alcune.

Innanzitutto si condivide l'ampio ed approfondito rilievo esplicito dato alla Parola di Dio «sorgente di costante rinnovamento» in ogni aspetto della vita della Chiesa, popolo di Dio, *ad intra* e *ad extra*, come pure lo stretto rapporto Parola di Dio e Spirito Santo (§ 15).

La relazione Tradizione e Scrittura (§ 17) rinvia al *Sola Scriptura* della Riforma che non l'ha inteso però come *Scriptura Solitaria* bensì come *norma normans* della Tradizione. Spesso i Riformatori facevano riferimento ai Padri della Chiesa ed oggi nel protestantesimo è presente una ampia riflessione teologica dogmatica che interpreta la Scrittura esponendola in affermazioni, quali le confessioni di fede, per esempio, rimanendo sottoposta alla *norma normans*. Come si può leggere il rapporto Tradizione e Scrittura, insieme anche alla riflessione sulla *Chiesa luogo originario dell'ermeneutica biblica* (§ 29) della VD, nel contesto del dialogo ecumenico quando esso

⁶ Si ringrazia il pastore Martin Hoegger, della Église Evangélique Réformée de Vaud (Svizzera) per aver condiviso in anteprima il suo articolo *Une lecture réformée de « Verbum Domini » de Benoît XVI*, poi pubblicato il 31 marzo 2011 sul sito <http://dialogueoecumenique.eerv.ch/category/nouvelles/>. Un ringraziamento doveroso anche al pastore Dr. Pieter Bouman della Église Protestante Unie de Belgique e al Vescovo luterano norvegese Ole Ch. Kvarme per le preziose indicazioni date riguardo al tema in oggetto. Naturalmente si precisa che solo l'autore è responsabile delle opinioni qui espresse.

parla di Tradizione e di tradizioni?⁷

La figura biblica di Maria (§ 27) che si pone in ascolto della Parola di Dio, considerata dai Riformatori un esempio di fede costante da seguire, invita ad un approfondimento tra teologia della Parola e mariologia, tema decisamente controverso per il protestantesimo, cui la riflessione ecumenica può contribuire positivamente⁸.

Il rapporto Sacra Scrittura e Sacramenti (§ 53 ss), e quello Parola di Dio ed Eucaristia, storicamente vissuti in tensione tra la riflessione teologica protestante e quella cattolica⁹, nella esperienza ecumenica di dialogo assumono aspetti di condivisione¹⁰, come pure la riflessione sulla sacramentalità della Parola (§ 56) rinvia a riflessioni di teologi sia cattolici che evangelici.

La relazione Sacra Scrittura e Lezionario (§ 57) interpella positivamente anche realtà protestanti ad avere un approccio alla Bibbia più pastoralmente strutturale alla luce della secolare esperienza liturgica..

Con la riflessione sulla lettura della Parola di Dio come pratica penitenziale (§ 87) si rileva una dissonanza con la quale il dialogo ecumenico dovrà confrontarsi.

Infine si esprime una piena condivisione per l'impegno di traduzione e diffusione della Bibbia (§ 115) per tanti «popoli che oggi hanno fame e sete della Parola di Dio, ma non possono ancora avere 'un largo accesso alla Sacra Scrittura' (*Dei Verbum* 22)».

Accogliendo l'invito del Papa al silenzio di fronte alla Parola di Dio, desidero fare anche mie, insieme al card. Gianfranco Ravasi¹¹, le parole del pastore luterano Dietrich Bonhoeffer:

⁷ *IV Conferenza mondiale: Montréal 1963*, in *Enchiridion Oecumenicum*, volume 6, a cura di S. Rosso-E. Turco, Bologna 2005, pp. 927-943. Si veda anche R. BURIGANA, *Scripture, tradition and traditions: proofs of dialogue among Christians. Between Vatican II and IV Conference of Faith and Order (Montreal 12-26th July 1963)*, in *L'Église canadienne et Vatican II*, ed. par G. Routhier, Quebec, 1997, pp. 373-396.

⁸ *Gruppo di Dombes 1998: Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, in *Enchiridion Oecumenicum*, volume 8, a cura di G. Cereti-J. Puglisi, Bologna 2007, pp. 573-716.

⁹ A. E. McGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Torino, 1995², pp. 221-260.

¹⁰ *Gruppo di Dombes 1979: Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti*, in *Enchiridion Oecumenicum*, volume 2, a cura di G. Cereti-S. Voicu, Bologna, 2000², pp. 381-426; *Battesimo, eucaristia, ministero, Documento di Lima*, in *Enchiridion Oecumenicum*, volume 1, a cura di G. Cereti-S. Voicu, Bologna, 2004³, pp.1391-1447. Nel rapporto del dialogo internazionale Cattolici/Luterani del 1984, si legge: «La vita cristiana basata sul sacramento del battesimo è partecipazione alla morte e resurrezione di Gesù Cristo. Ciò avviene in egual misura attraverso l'annuncio della Parola e dei sacramenti», in *L'unità davanti a noi*, in *Enchiridion..cit.*, volume 1, p. 789.

¹¹ Vedi nota 5.

«Facciamo silenzio prima di ascoltare la Parola perché i nostri pensieri siano già rivolti alla Parola. Facciamo silenzio dopo l'ascolto della Parola perché questa ci parla ancora, vive e dimora in noi. Facciamo silenzio alla mattina presto perché Dio deve avere la prima parola.

Facciamo silenzio prima di coricarci perché l'ultima parola appartiene a Dio.

Facciamo silenzio solo per amore della Parola».

UN UOMO DI ASCOLTO, DIALOGO E LIBERTÀ Osservazioni sull'opera di mons. Clemente Riva (1922-1999)

ENNIO ROSALEN (Roma)

All'inizio del 2011 sono andati moltiplicandosi messaggi, appelli e marce per la libertà religiosa che è conculcata in varie nazioni. Tra gli appelli i ripetuti interventi di papa Benedetto XVI¹, ma anche il rapporto dell'Osservatorio su intolleranza e discriminazione contro i cristiani in Europa², che purtroppo testimoniano essere ancora di estrema attualità la riflessione del vescovo Clemente Riva (1922-1999) sulla libertà religiosa quale condizione da garantire ad ogni uomo e comunità. Questo contributo intende presentarne la figura e pensiero.

Mons. Clemente Riva³, nasce il 5 giugno 1922 a Medolago, vicino a Bergamo, a quattro chilometri da Sotto il Monte. La sua è una famiglia di contadini e a tredici anni entra nel piccolo seminario dei Rosminiani a Pusiano perché non aveva potuto, per preparazione di base e risorse economiche, entrare al seminario di Bergamo. Quattro anni più tardi, il 20 luglio 1939, entra al noviziato rosminiano del Sacro Monte Calvario a

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI agli eccellentissimi membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*, Internet (11.03.2011): www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps_it.html; *Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la celebrazione della XLIV Giornata mondiale della pace. 1° gennaio 2011. "Libertà religiosa, via per la pace"*, in Internet (11.03.2011): www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_it.html.

² *Shadow report on intolerance and discrimination against christians in Europe 2005-2010*, in Internet (11.03.2011): www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/Five-Year_Report_Intolerance_against_Christians_in_Europe_-_online_version.pdf.

³ Sono sostanzialmente tre le biografie su mons. Riva, ciascuna delle quali ha qualche imprecisione: S.E.R. *Mons. Clemente Riva, I.C.*, in «Rivista Diocesana di Roma», 40 (1999), pp. 820-821; D. MARIANI, *Clemente Riva. Profilo biobibliografico*, in «Rivista Rosminiana», 93 (1999), pp. 117-126; G. MARITATI – F. CONDO', *Clemente Riva, Vescovo del dialogo*, Stresa 2000.

Domodossola divenendo membro dell'Istituto della Carità, dato ineludibile per la comprensione del suo impegno e del suo pensiero, sebbene nell'attività pastorale raramente abbia citato l'opera per la quale Rosmini (1797-1855) è ampiamente conosciuto: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Il suo essere rosminiano emergerà nell'essere per quasi 42 anni consulente ecclesiastico dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani (UGCI), in ciò seguendo del Rosmini l'attenzione al diritto, al tema della libertà religiosa e alle identità religiose, all'ecclesiologia con lo spirito di una profonda comunione ed obbedienza, con i riferimenti più o meno ampi, impliciti od espliciti a Rosmini, in ogni suo intervento.

Un aspetto che non deve essere trascurato dagli storici la stesura di un diario, attualmente segretato, iniziato durante il noviziato e che lo accompagna per tutta la vita. Data la pluralità dei contatti avuti con i vertici della vita politica, della Chiesa italiana ed anche della Santa Sede, non va dimenticato che fu Consigliere ecclesiastico dell'Ambasciata italiana presso la Santa Sede⁴ dal 1964 al 1975, il suo diario potrà contribuire a chiarire vari eventi.

Inoltre non va trascurato che Riva vive nel difficile periodo della contestazione, gli anni delle grandi innovazioni istituzionali e soprattutto normative, del diritto di famiglia, il referendum sul divorzio, l'aborto, la riforma ospedaliera, le Ipab⁵, e tutta la questione dell'assistenza. Vive a contatto con politici, ecclesiastici, uomini di cultura teologica e filosofica a motivo dei suoi impegni culturali e pastorali. È il tempo in cui va consolidandosi la Conferenza Episcopale Italiana, va sviluppandosi il movimento ecumenico nella sua maggiore vivacità, con il lungo pontificato di Giovanni Paolo II e l'attenzione al dialogo con il popolo ebraico. Si manifestano nuovi flussi migratori dai paesi in via di sviluppo.

Riva consegue l'Abilitazione magistrale ed è insegnante elementare nel 1944-1945. Quella sembrava la strada segnata per lui dall'Istituto della Carità nel quale era entrato emettendo i voti perpetui il 10 settembre 1944

⁴ Quale Consigliere ecclesiastico dell'Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede opera nel tentativo di evitare la lacerante consultazione referendaria sul divorzio e sull'aborto con le parallele polemiche anticoncordatarie. Per la revisione del Concordato l'ambasciatore Pompei, con l'assistenza di don Clemente Riva e Leopoldo Elia, aveva steso una prima proposta. In tali contesti Riva viene a più profonda conoscenza della vita politica italiana, nella crisi di governabilità del paese, G. F. POMPEI, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario, 1969-1977*, Bologna, 1994, pp. 33-37. 161-162. 296-299. 380-383. 516-519 e N. ANTONIETTI, *Movimento cattolico e comunismo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. I/II, pp. 29-43.

⁵ Istituzioni di Pubblica Assistenza e Beneficenza.

nelle mani di Giuseppe Bozzetti padre generale dell'Istituto. Una prima svolta però è nell'autunno 1945, iniziando gli studi filosofici e teologici al Pontificio Ateneo Lateranense. Il rapporto con Bozzetti risulta determinante⁶, per la spinta allo studio, nella testimonianza di vita e da lui eredita il compito della consulenza ai Giuristi cattolici.

Ordinato sacerdote nel 1951 prosegue gli studi fino al conseguimento del dottorato in teologia nel 1953 con una tesi su Rosmini⁷. Dal 1957 al 1961 è prefetto degli scolastici rosminiani, quindi torna definitivamente a Roma alla Basilica di San Carlo al Corso ove continua a vivere in comunità anche durante il suo ministero episcopale, confermando la sua identità di religioso, attraverso i voti di coadiutore spirituale nel 1963 nell'Istituto della Carità, promettendo "di non cercare dignità o Ufficio sia nell'Istituto che fuori di esso". Tra i suoi tratti umani va annoverato il carattere mite e schivo e soprattutto la sua umiltà, dote che viene ricordata da tutti coloro che lo conobbero. Quest'ultima andrebbe indagata quale predisposizione al dialogo ecumenico. Ulteriore punto di svolta è la sua ordinazione episcopale nel 1975.

La sua azione pastorale a tempo pieno ha caratteristiche sincroniche, su alcuni temi, di cui si descrivono ora le più evidenti.

Lo studio filosofico e le pubblicazioni di opere del Rosmini (1797-1855), a partire dal 1954⁸, impegno più accentuato negli anni immediatamente seguenti gli studi accademici: ai primi anni '50 datano le sue pubblicazioni di carattere filosofico collaborando con il quindicinale della FUCI Ricerca e successivamente il Giornale di Metafisica, Studium, Teoresi, Rivista Rosminiana. Un interesse che si è sempre protratto attraverso anche la partecipazione ai Corsi della Cattedra di Rosmini a Stresa i cui Atti ne danno testimonianza⁹. Partecipa a convegni e pubblica relazioni. Accanto all'inesausto impegno per la beatificazione del roveretano

⁶ D. MARIANI, *La vita*, in «Orientamenti Pastoral», 57/2 (2009), p. 17 [di seguito abbreviato con *OP*].

⁷ La "Creazione dell'anima intellettuale in Antonio Rosmini". Valutazione: *summa cum laude* (90/90). Pubblicazione: C. RIVA, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo A. Rosmini*, Domodossola, 1956.

⁸ Del Rosmini cura la pubblicazione di: *Antropologia in servizio della scienza morale, Fedeltà alla chiesa, Filosofia del diritto, La società teocratica, Questioni politico-religiose, Saggio sui divertimenti pubblici, Saggio sul comunismo e socialismo, Saggio sulla definizione della ricchezza*. Nel 1966 *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa: trattato dedicato al clero cattolico*, con i tipi della Morcelliana. Di quest'ultima opera vi saranno sette edizioni e varie traduzioni in altre lingue.

⁹ Gli Atti dei Corsi della "Cattedra Rosmini" sono pubblicati dalle Edizioni Rosminiane-Sodalitas di Stresa. Vi sono 12 relazioni di Riva, tra il 1968 e il 1998.

è nel comitato scientifico dell'Edizione Nazionale delle opere di Rosmini. Costante la partecipazione ai convegni tra professori universitari al Centro di Studi filosofici di Gallarate.

Il sostegno all'associazionismo cattolico: prima quale assistente diocesano della FUCI e dal 1959 vice-assistente nazionale. FUCI e Movimento Laureati in quel tempo vivono il dibattito sul rinnovamento della cultura cattolica in riferimento al rapporto fede-storia, cristianesimo-cultura, persona-comunità, dialogo con i non credenti¹⁰, tutti ambiti di riflessione che caratterizzano le sue pubblicazioni. È anche consulente dell'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani (UGCI) a partire di fatto dal 1957¹¹ fino alla morte, sviluppando la collaborazione con le riviste *Iustitia* e *Vita dell'Unione*, intervenendo ai convegni nazionali con meditazioni pertinenti¹².

La presenza nella vita pastorale della Diocesi di Roma si era già concretizzata prima di essere ordinato vescovo, interessandosi anche dei problemi sociali della città. Famoso resta il Convegno organizzato dal Vicariato: *La responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di carità e di giustizia nella Città di Roma*¹³, un approfondito e sincero esame di coscienza della Chiesa locale che non manca di infastidire alcuni ambienti politici. È nelle

¹⁰ M.C. GIUNTELLA, *FUCI*, in *Dizionario storico cit.*, vol. I/II, pp. 295-301.

¹¹ Dal 1957 quale facente funzione, dal 1959 a pieno titolo.

¹² Nella rivista *Iustitia* vi sono 20 suoi articoli, dal 1957 al 1993; Nei *Quaderni di Iustitia* che contengono gli atti dei convegni nazionali sono riportate 15 meditazioni, dal 1958 al 1987; In *Vita dell'Unione*, 20 articoli dal 1957 al 1988. Va osservato che negli ultimi anni la malattia gli imponeva forti riduzioni di impegni e contemporaneamente era cresciuto il suo impegno e responsabilità nel contesto del dialogo ecumenico e cristiano-ebraico.

¹³ Alle spalle del convegno il pensiero del card. Ugo Poletti (1914-1997), don Luigi Di Liegro (1928-1997), Luciano Tavazza (-2000). Le relazioni di Giuseppe De Rita (1932-) e don Riva, fecero una diagnosi sui mali sociali di Roma. La classe politica democristiana si sentì messa in discussione. Il convegno fu aperto a tutti, vennero preparati 320 documenti scritti dal mondo cattolico e vi furono 740 interventi in cinque assemblee. Fu «la più grande assemblea cittadina celebrata nella storia di Roma contemporanea». L'inaugurazione in San Giovanni fece apparire la cattedrale il luogo di riunione dei cristiani di Roma, uso poi ripreso dallo stesso card. Poletti e card. Ruini (1931-). Il metodo assembleare venne ripreso anche dalla Chiesa italiana. Riva parlò della mancanza di una seria politica della casa, del lavoro, dell'industria, della scuola e dell'assistenza. In Poletti, Di Liegro e Tavazza vi era l'idea di una Chiesa comunità che fosse stimolo per una città più umana e più comunitaria. Forse anche l'ipotesi di una alleanza sociale, prima che politica, promossa dalla Chiesa. Cfr.: M. IMPAGLIAZZO, *La diocesi del Papa. La Chiesa di Roma e gli anni di Paolo VI (1963-1978)*, Milano 2006, pp. 141-174; S. TRASATTI, *La relazione di don Riva. Esame di coscienza*, in «L' Osservatore Romano», 14.02.1974, p. 5 [da ora in poi abbreviato OR]; L. ACCATTOLI, *Il convegno del Vicariato sui mali di Roma*, in «Il Regno-attualità», 19 (1974), pp. 162-166. La relazione di don Riva al convegno è pubblicata come: *La responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di giustizia e carità*, in «Il Regno-documenti», 19 (1974), pp. 148-154.

Commissioni presbiterali, impegnato nella carità. Anche successivamente alla sua ordinazione episcopale, il 22 giugno 1975, quale vescovo ausiliare di Roma¹⁴ per il settore sud, la stampa testimonia la sua azione attenta alle fasce “deboli” della città: rom, emarginazione¹⁵, disagio e povertà. Nelle sue visite pastorali, come nei suoi spostamenti con i soli mezzi pubblici, pone attenzione all’ascolto della popolazione.

Il rapporto con le riviste ecclesiali e con i mass media è un capitolo particolare del suo impegno sul versante culturale. Tra riviste e serie di Atti di Convegni annuali si contano 52 testate nelle quali ha pubblicato articoli. Senza contare i quotidiani locali da cui non è facile recuperare i testi. È nei comitati scientifici o di redazione della Rivista Rosminiana, del mensile Orientamenti Pastoral, è tra i fautori della ripresa della pubblicazione della rivista Orientamenti Sociali nel 1989¹⁶, cura l’avvio e la successiva pubblicazione della Lettera di Collegamento del Segretariato CEI per l’ecumenismo, pubblica diversi volumi contenenti anche sue relazioni e conferenze. Un’attenzione quindi al mondo editoriale di tutto rispetto. Nel 1971 il Padre Generale lo nomina, all’interno dell’Istituto della Carità, Vicario per la Carità Intellettuale¹⁷. È una delle tre forme di carità definite dal Rosmini: carità spirituale, intellettuale e materiale. Tra le definizioni che gli vengono assegnate – fautore di una chiesa sociale, vescovo rosso, amico degli ebrei – significativa la sintesi di Giuseppe Dalla Torre che vede in Riva proprio un testimone della Carità intellettuale.

¹⁴ Fu ordinato dal card. Ugo Poletti, vescovi co-consacranti il card. Giovanni Canestri (1918-) e l’arciv. Enrico Bartoletti (1916-1976). Il card. Canestri partecipò ai lavori del Concilio Vaticano II intervenendo durante le Congregazioni generali sui temi dell’ecumenismo e la libertà religiosa. Mons. Bartoletti dal 1972 fu segretario della CEI, contribuì alla elaborazione dei piani pastorali degli anni ’70 e curò la preparazione del convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana*. La scelta dei vescovi co-consacranti esprime bene quale sarà l’orientamento di mons. Clemente Riva.

¹⁵ A solo scopo esemplificativo: C. RIVA, *Lattesa alla Garbatella*, in «OR», 03.12.1978, p. 3; *Le urgenze delle nuove fasce di emarginazione interpellano soprattutto Chiesa e volontariato*, in «OR», 10.02.1989, p. 4; *Incontro ai bisogni e alle attese della gente*, in «OR», 21.01.1990, p. 6; *Vincere le paure e i pregiudizi*, in «OR», 25.02.1990, p. 4.

¹⁶ Cfr. Occhielli delle riviste citate. Merita evidenziare anche la tipologia di riviste, a carattere filosofico, pastorale e sociale. In particolare per la rivista Studi Sociali, gli istituti Paolo VI e Vittorio Bachelet, avevano inteso rilanciare la rivista a motivo del «rinnovato interesse per la dottrina sociale della Chiesa [...] che si esprime oggi nella recente fioritura di Scuole di formazione politica [...] dal rinnovamento delle Settimane sociali dei cattolici recentemente deliberato dalla CEI». Cfr. *Presentazione*, in «Orientamenti sociali», 1 (1989), p. 3.

¹⁷ MARIANI, *Clemente Riva. Profilo biobibliografico...* cit., pp. 117-126; *La vita...* cit., pp. 16-24; *Clemente Riva*, in *Superiori e Vescovi rosminiani*, Stresa, 2003, pp. 146-155.

La divulgazione delle acquisizioni conciliari, prima come giornalista¹⁸ e poi come vescovo. Come giornalista partecipa dalla seconda sessione conciliare pubblicando numerosi articoli. Segue i lavori conciliari presentandone le principali acquisizioni. Il suo stile sobrio non affronta le problematiche redazionali connesse alle diverse correnti teologiche, piuttosto evidenzia quei punti in grado di incidere maggiormente nella futura pastorale. Più tardi divulgherà l'eccelesiologia presente nelle Costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, non attraverso trattati, ma conferenze e pubblicazioni finalizzate a concretizzare l'avvio dei consigli pastorali.

L'impegno per e con uno stile sinodale nella vita della chiesa trova così concretizzazione a molteplici livelli, nel suo stile personale d'azione¹⁹, nel suo magistero²⁰, negli organismi nei quali è chiamato a partecipare²¹. Il cosiddetto «convegno sui mali di Roma» è presentato da Riva quale concretizzazione di un metodo ecclesiale, esemplare per altre diocesi e per la chiesa, quale contesto di rapporto ecclesiale e civile, realtà di più profonda comunione della Diocesi romana²².

L'attenzione al tema della libertà religiosa pare iniziare con il Convegno dei Giuristi cattolici del dicembre 1963²³, subito dopo la problematica è affrontata in Concilio giungendo alla dichiarazione *Dignitatis humanae*

¹⁸ Scriverà per vari giornali cattolici, tra i quali *L'Avvenire d'Italia* e *L'Italia*. Gli articoli sono raccolti in tre volumi: C. RIVA, *La Chiesa per il mondo: la 2. sessione del Concilio Ecumenico*, Brescia, 1964; *La Chiesa in dialogo: la 3. sessione del Concilio ecumenico*, Brescia, 1965; *La Chiesa incontra gli uomini: la 4. sessione del Concilio ecumenico*, Brescia, 1966. Altri articoli ripubblicati altrove: C. RIVA, *Dio l'uomo e il mondo*, in R. LA VALLE, *Fedeltà al Concilio, i dibattiti della terza sessione*, Brescia, 1965, pp. 390-392; *Papa Giovanni o della cultura cristiana*, in LA VALLE, *Fedeltà al Concilio...* cit., pp. 449-452; *Anche la chiesa è mondo*, in R. LA VALLE, *Il Concilio nelle nostre mani*, Brescia, 1966, pp. 115-118; *L'uomo l'ebreo il cristiano*, in LA VALLE, *Il Concilio nelle nostre mani...* cit., pp. 370-375.

¹⁹ Ad esempio quale presidente della Commissione Diocesana per l'ecumenismo e il dialogo, nella partecipazione al Comitato di redazione della rivista «Orientamenti pastorali».

²⁰ Soprattutto articoli rivolti al clero in corsi di aggiornamento e formazione.

²¹ Interviene nelle Assemblee della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), nel Sinodo dei vescovi del 1991, nel Sinodo della Diocesi di Roma, nella Commissione, poi Segretariato per l'ecumenismo della CEI.

²² C. RIVA, *Responsabilità dei Cristiani*, Roma, 1975, pp. 149-164.

²³ Tema del convegno: «Libertà religiosa e trasformazione della società». Don Clemente vi introduce i lavori. Cfr.: A. BEA e. A., *Libertà religiosa e trasformazione della società*, Relazioni al 14^o Convegno Nazionale di studio dei Giuristi Cattolici Italiani, Roma 13-15 dicembre 1963, Roma, 1966). È per Riva uno tra i primi segni pubblici di interesse per il tema. In Concilio la prima presentazione di un testo sulla libertà religiosa è del 19 novembre 1963, durante la seconda sessione. Il testo si presentava come capitolo V del Decreto sull'ecumenismo.

permanendo quindi in Riva²⁴ e declinandosi nel tempo in diversi contesti. La cronaca recente, con le persecuzioni religiose nei paesi asiatici e africani, con la tendenza ad ostacolare l'obiezione di coscienza in alcuni ambiti, il rifiuto al riconoscimento di diritti alle comunità religiose oltre la semplice libertà di culto, attesta la permanenza del valore di tale dichiarazione.

Infine l'attenzione al dialogo ecumenico e cristiano-ebraico, in particolare dal 1982, anno della sua nomina a presidente della Commissione Diocesana per l'ecumenismo, fino al 30 marzo 1999, giorno della sua morte. In questo articolo si approfondiranno alcuni aspetti della sua riflessione sulla libertà religiosa e il dialogo interreligioso, ma altri ricorrono costantemente nei suoi interventi, quasi chiave interpretativa del suo pensiero: la persona quale diritto sussistente secondo l'impostazione rosminiana, l'essere umano creato ad immagine di Dio, la dimensione battesimale del cristiano giocata nel versante di una maggiore partecipazione e responsabilità ecclesiale di tutti i fedeli – che Riva non ama chiamare laici – ed il valore in campo ecumenico del battesimo. Di Riva è caratteristica anche una notevole continuità negli impegni: per 23 anni vescovo dello stesso territorio, dal 1975 al 1998; per 42 anni consulente ecclesiastico dell'UGCI, dal 1957 al 1999; per 26 anni dal 1974 al 1999 collaboratore del Centro di Orientamento Pastorale (COP) che edita la rivista *Orientamenti pastorali*; docente alla Lateranense con corsi prevalentemente sulla libertà religiosa per 20 anni cioè dal 1978 al 1998; membro della Commissione per l'ecumenismo – poi Segretariato – della CEI dal 1982 al 1998 per 17 anni, e qui nessuno vi rimase per un tempo così lungo; relatore ai convegni della Cattedra di Rosmini dal 1966 al 1997, per 31 anni... mi pare siano cifre che hanno la capacità di indicare interessi di Riva, dedizione, competenze specifiche magari acquisite sul campo, e nello stesso tempo il segno di corrispondenza alle attese da parte di chi beneficiava del suo ministero.

Tra gli impegni di più breve durata l'essere membro della commissione CEI per la famiglia, dal 1976 al 1982. Dal 1984 è membro del Segretariato, poi Pontificio Consiglio, per la promozione dell'unità dei cristiani, all'interno del quale vi è la Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo. Rappresenta la CEI presso la Conferenza Episcopale Francese alle

²⁴ J. HAMER – C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II: genesi storico-dottrinale*, Torino-Leumann, 1966. Nella prefazione al volume Agostino Favale (1920-) presenta Jean Jérôme Hamer (1916-1996) e Clemente Riva come «due studiosi noti per la loro specifica competenza sulla complessa tematica della libertà religiosa».

Assemblee generali di Lourdes dal 1980 al 1996.

Probabilmente ciò che lo fece conoscere al più largo pubblico furono le trasmissioni televisive di commento al vangelo della domenica, ma a chi era impegnato ecclesialmente probabilmente non è sfuggito il suo lavoro in campo ecumenico, interreligioso e del dialogo cristiano-ebraico.

Il suo essere in contatto con gli uomini di cultura e del mondo politico, il mantenere atteggiamenti di dialogo con ogni alterità e ascolto con tutti – la parola ascolto ritorna in numerosi interventi – portò probabilmente alla sua nomina a Presidente della Commissione diocesana per l'ecumenismo il 27 febbraio 1982 e ad aprile nella rispettiva Commissione della CEI. Queste elezioni segnano passaggi significativi dai quali emergeranno iniziative che segnano la storia del dialogo ecumenico ed in parte interreligioso in Italia.

L'essere vescovo ausiliare a Roma lo mette in contatto con la più antica comunità ebraica d'Europa. Caratteristica la sua affermazione che «l'ebraismo è una religione completa, con una sua identità e organicità [...] la fede e la cultura ebraiche sono un elemento costitutivo dello sviluppo della civiltà europea [e] l'opera ebraica in Europa è preziosa»²⁵.

Già nell'83 si sviluppano i contatti con il rabbino Elio Toaff che porteranno all'istituzione della *Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo ebraico-cristiano*. Fu una iniziativa della CEI che ha assunto caratterizzazione ecumenica. Presentata da Riva a nome della CEI al Sinodo dei Vescovi del 1991, riproposta a Graz nel 1997, l'iniziativa ha ora una dimensione parzialmente europea. Fu una iniziativa frutto di sinergie che seguì la visita alla Sinagoga da parte di Giovanni Paolo II il 13 aprile del 1986. Anche in questa visita Riva ebbe un ruolo nascosto, ma significativo. Il suo impegno per il superamento dei pregiudizi e la costruzione di nuove relazioni si concretizza inoltre nella pubblicazione di un *enchiridion* di testi magisteriali sul dialogo cristiano-ebraico²⁶, del sussidio della Commissione ecumenica della Diocesi di Roma *Verso l'unità dei cristiani*²⁷ nel quale un ampio spazio è riservato al dialogo con la comunità ebraica. Frequente è la sua presenza al Tempio maggiore di Roma per incontrare l'amico Elio Toaff

²⁵ C. RIVA, *Ebrei e cristiani: una coabitazione nella nuova Europa*, in «Rivista Diocesana di Roma», 34 (1993), p. 355-360.

²⁶ *In dialogo con i «fratelli maggiori»*, premessa di C. Riva, Roma, 1988.

²⁷ COMMISSIONE ECUMENICA DIOCESANA – ROMA, *Verso l'unità dei cristiani, sussidio per una pastorale ecumenica*, Roma, 1983.

e portare gli auguri in occasione delle festività ebraiche. Costruisce così relazioni umane capaci di aprire a situazioni inedite: il rabbino capo Toaff che parla al clero di Roma, il rabbino Settimio Gattegna che partecipa, dopo un approfondimento storico-teologico, ad una celebrazione cristiana per la festa di *shavuoth* – delle settimane, o pentecoste nella tradizione cristiana – qui intesa come festa del dono della legge nella sua universalità. Non va trascurato il coinvolgimento indiretto di rappresentanti della comunità ebraica romana alla preparazione al sinodo diocesano conclusosi nel 1993. Il presupposto di tali iniziative è la progressiva consapevolezza in Riva di una diversità, ma non divisione tra ebrei e cristiani. Forte in Riva l'accentuazione della comune attesa escatologica del Messia di cristiani ed ebrei, pur nella consapevolezza di una pluriformità d'attese. Vi è in lui il riconoscimento di una comune missione. Il suo approfondimento teologico seguente al Concilio lo porta alla consapevolezza della permanenza di Israele quale popolo di Dio e la fiducia conquistata gli permette di porre anche il difficile interrogativo di chi è Gesù per l'ebraismo oggi. Una ricerca in corso permette di collocare mons. Riva all'interno dell'odierna riflessione teologica sui rapporti tra le due religioni, non in qualità di ricercatore accademico, ma di teologo-pastore con responsabilità di Chiesa particolare e chiesa italiana.

Nel campo ecumenico si possono fare considerazioni analoghe con la specificità di una ecclesiologia sviluppata in testi e proposte operative. La storia dell'impegno ecumenico del vicariato di Roma coincide con il progressivo sviluppo della preghiera per l'unità dei cristiani originariamente celebrata tra cattolici in ambienti cattolici, alle forme attuali che corrispondono al periodo della presidenza di mons. Riva. Egli crede fortemente al ruolo dei delegati fraterni delle Chiese non cattoliche, attingendo in ciò al Sinodo del 1991. Auspica che il Sinodo della Diocesi del papa sia esemplare per le altre diocesi. Il suo nome rimane legato al sussidio *Verso l'unità dei cristiani*: testo importante per l'innovazione degli ambiti di formazione ecumenica.

Caratteristica della sua azione pastorale è la sinergia, ma più esattamente per il carattere ecclesiologico e valenza pastorale, sarebbe da indicare la sinodalità. Infatti, anche per il carattere mite e l'umiltà che lo contraddistinguono, emerge il suo operare, camminare insieme ad altri. Ne è testimonianza l'impegno per la diffusione della Traduzione della Bibbia in Lingua Corrente (TILC) insieme a mons. Alberto Ablondi e a tutto il segretariato CEI, il tentativo di costituire un Consiglio delle Chiese cristiane in Italia, il bisogno di istituire una giornata ecumenica per la pace e l'ecologia, idea

che si è recentemente concretizzata nella giornata per la Salvaguardia del Creato, infine l'idea di raccogliere la testimonianza dei pionieri cattolici dell'ecumenismo italiano, quale radice per l'impegno odierno, *mission* del Centro per l'Ecumenismo in Italia di Venezia²⁸. Riva propone, senza vederne la concretizzazione che nella «Missione Cittadina, anche i fratelli evangelici potrebbero essere partecipi in particolari programmi, da elaborare e promuovere insieme, sempre rispettando l'identità propria delle varie Chiese e comunità»²⁹. Anche qui alle spalle un robusto pensiero teologico, tra cui la comune identità battesimale che tutti concorpora in Cristo. È questa la sua chiave di volta. Ma certo elementi della riflessione rosminiana affiorano costantemente: la verità e la ragione, la carità, l'attenzione che Rosmini riserva al vangelo di Giovanni, in particolare il riferimento a Gv. 17,21. Il rispetto e amore per il ministero del papa e l'attenzione alla chiesa locale è presente in Rosmini e si ripresenta nella riflessione ecclesiologicala riviana. Certo vi è in più la ricchezza apportata dal Concilio.

Il primo grande contributo che Riva offre alla riflessione sulla libertà religiosa è il suo volume di commento alla dichiarazione conciliare. Successivamente verrà spesso chiamato a relazionare sul tema³⁰ valorizzando alcuni aspetti: essenziale il dato che la chiesa rivendichi la libertà religiosa per ogni uomo e ogni comunità, non solo per se stessa, in tal senso la dichiarazione *Dignitatis humanae* ha valore performante per l'Europa³¹, tale

²⁸ Il Centro ha ereditato la sua *mission* dal CeDoMEI di Livorno attraverso la figura del direttore prof. Riccardo Burigana.

²⁹ C. RIVA, *La missione cittadina e l'ecumenismo*, in «Rivista Diocesana di Roma», 38 (1997), p. 97.

³⁰ Testimonianza ne sono le pubblicazioni: C. RIVA, *Il cattolicesimo e la libertà religiosa*, in *Les réponses humaines à la liberté religieuse*, Bolzano, 1965, pp. 55-63; *Il problema della libertà religiosa*, in «Humanitas», 24 (1969), pp. 22-39; *La libertà religiosa nel Concilio Vaticano II*, in «OP», 33/2-3 (1985), pp. 11-18; *Libertà civile e sociale in materia religiosa. Fondamenti antropologici e prospettive pastorali*, in «OP», 36/8-9 (1988), pp. 17-36; *Libertà religiosa: ragione e rivelazione*, in P. POUPARD-J. HAMER, *Secolarismo e libertà religiosa. Atti del Congresso Internazionale nel 30° anniversario della promulgazione della dichiarazione conciliare Dignitatis Humanae*, Città del Vaticano, 1998, pp. 41-52; *Amare l'uomo, disarmare l'intolleranza*, in «OP», 42/12 (1994), pp. 9-14; *Dialogo interreligioso e il Divino nell'Uomo*, in *Il Divino nell'Uomo. Atti del 25a Corso della Cattedra Rosmini 1991*, a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo, 1992, pp. 237-253; *Ecumenismo, Concordato e insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole pubbliche*, in *Atti del Convegno sull'ecumenismo: Ecumenismo e cattolicesimo nella fede e nell'esperienza delle Chiese Battiste italiane*, Roma, 1990, pp. 25-30; *Il monopolio statale dell'istruzione è negazione di libertà*, in «SIR», quotidiano, 06.12.1995, ore 15.50; *Persona cittadino straniero*, in «Iustitia», 46 (1993), pp. 16-25; *Quali "doni" tra Est e Ovest? Il sinodo speciale per l'Europa*, in «OP», 39/10 (1991), pp. 9-11.

³¹ RIVA, *Quali "doni" tra Est e Ovest?... cit.*, p. 11.

libertà è da riconoscersi in base alla dignità di ogni uomo, non solo perché dotato di intelligenza, ma in quanto creato a immagine di Dio. Vi è quindi un primato ontologico della persona, che ha sempre ragione di fine e mai di mezzo e nel linguaggio rosminiano è il diritto sussistente³². In relazione alla persona va posta la sua libertà di coscienza. Attraverso questa, egli è orientato alla verità. Per Riva la dichiarazione *Dignitatis humanae* contiene un superbo atto di fede nella forza della verità: «la verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale entra nelle menti soavemente e insieme con vigore»³³. Questo lo porta ad avere un atteggiamento sereno rispetto ad ogni prassi di contrapposizione, apologetica o difesa, nel rifiuto della dialettica intesa come contrapposizione di parti. Riva non sfugge agli aspetti difficili e scomodi del dialogo. Nei confronti dell'islam invita a «non essere troppo faciloni, ma conoscere più a fondo le situazioni, conoscere più a fondo la realtà perché non possiamo essere ignoranti e non possiamo essere ingannati»³⁴.

Le concretizzazioni post-conciliari sul tema della libertà religiosa toccheranno anche il punto sensibile della reciprocità. Riva pone la necessità di una legislazione chiara che regoli il flusso dei migranti, l'impellenza dell'insegnamento della lingua, dei modi e dei costumi, «si insista per una formazione spirituale che faccia scaturire anche in essi il desiderio di crescita e di progresso»³⁵. Perché la reciprocità è vista come sforzo di accoglienza e integrazione, e dall'altra parte come fattiva volontà di integrarsi, per questo è favorevole all'elettorato attivo degli immigrati nelle elezioni amministrative, dopo cinque anni di permanenza in Italia³⁶. Dall'altra parte, nel campo più strettamente religioso ritiene che «Affinchè la solidarietà sia sincera, sarebbe necessaria la reciprocità nei rapporti, in particolare nell'ambito della libertà religiosa»³⁷. [Una] «reciprocità nella libertà. La libertà è un valore così grande che non aspetta la reciprocità per venire affermata e vissuta [...] per essere valida [...] tutt'al più può rappresentare

³² C. RIVA, *Attualità di Rosmini*, Roma, 1970, pp. 24. 62.

³³ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 1, in *Enchiridion Vaticanum*, 1, Bologna, 1981, n. 1044.

³⁴ C. RIVA, *La Chiesa di Roma e l'Islam*, in «Rivista Diocesana di Roma», 34 (1993), pp. 550-551.

³⁵ *Clemente Riva*, in CONFERENZA NAZIONALE DELL'IMMIGRAZIONE, *Convegno Religioni e immigrazione*, Venezia, 1990, pp. 21-22.

³⁶ C. RIVA – A. AL KATTANI, *Cristiani e musulmani: la reciprocità possibile*, in «Coscienza», 47/11-12 (1995), pp. 41-45; C. RIVA, *Coscienza ed etica politica*, in «OP», 41/10 (1993), p. 10.

³⁷ C. RIVA, *Situazione religiosa in Europa*, in «OP», 41/2 (1993), p. 12.

un esempio, uno stimolo, un fascino anche per quelle società che ancora non la proclamano»³⁸.

Ancora: la libertà religiosa «va rispettata con sacro impegno»³⁹, religiosamente, e si esprime anche nella libertà di educazione dei figli nella scelta della scuola⁴⁰. Infine, non meno importante, il rapporto tra comunità religiose e Stati: richiamato il magistero conciliare per il quale se in una società viene attribuita a una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e comunità venga riconosciuto e rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa. Il potere civile deve assumersi la tutela di tale libertà⁴¹. È un principio generale, che le cronache recenti testimoniano essere di estrema attualità. In relazione alla Chiesa italiana Riva ricorda poi che «Gli accordi [...] non sono essenziali e costitutivi per le Chiese, possono essere tuttavia utili e opportuni [...] aiutano gli stati a non considerarsi assoluti e creatori dei diritti delle persone e delle rispettive comunità»⁴² «il Concordato [...] non risolve i problemi religiosi del paese né i problemi pastorali della Chiesa»⁴³.

Sulla questione dei limiti dell'esercizio della libertà religiosa e della composizione della pluralità dei diritti, in riferimento al bene comune, l'ordine pubblico, il costume morale, diffonde l'insegnamento della dichiarazione *Dignitatis humanae*: «il comportamento dello Stato dovrebbe essere quello di concedere il massimo di libertà religiosa, perché tale libertà è un bene sociale» nella consapevolezza che essa si riferisce e comporta, per tutte le religioni e tutti gli Stati, non solo per il cattolicesimo e l'Italia, «il diritto di aiutare i propri fratelli ad esercitare la vita religiosa e ad alimentarla della propria dottrina e con aiuti fraterni; il diritto a promuovere quelle istituzioni nelle quali i propri membri cooperino gli uni con gli altri; il diritto ad informare la vita secondo i principi della propria religione; il diritto di non essere impediti con leggi o atti amministrativi dei poteri civili di scegliere, educare, nominare e trasferire i propri ministri; il diritto di comunicare

³⁸ RIVA, *Coscienza ed etica politica*, cit., p. 11.

³⁹ HAMER-RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II...* cit., p. 223.

⁴⁰ RIVA, *Libertà religiosa: ragione e rivelazione*, cit., 180-181.

⁴¹ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 6, in *Enchiridion Vaticanum*, 1, nn. 1059-1061.

⁴² RIVA, *Ecumenismo, Concordato...* cit., p. 28.

⁴³ C. RIVA, *Concordato tra Santa Sede e l'Italia: riflessioni e problemi*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Atti della 14a Assemblea Generale*, Edizione riservata ai vescovi, Roma, 1977, pp. 83-89.

liberamente con le autorità e con le comunità religiose che vivono in altre parti della terra; il diritto di costruire gli edifici religiosi; di acquistare e di godere di beni adeguati; di non essere impediti di insegnare e testimoniare pubblicamente la propria fede a voce e per scritto»⁴⁴. Mi piace concludere questa parziale presentazione del pensiero di mons. Riva con un'ultima sua citazione sulla laicità dello Stato, sempre di estrema attualità: «la laicità che elimina tutto ciò che può essere simbolo o valore religioso. La laicità dello Stato non è quella che impoverisce o diminuisce o taglia, è quella laicità che rispetta la libertà di espressione di tutte le religioni, di tutti i segni religiosi, di tutti i valori religiosi»⁴⁵. «Lo Stato laico deve garantire e rispettare le manifestazioni di pensiero, di cultura, di religione, anche in pubblico [...] Vi sono periodi di regresso come la battaglia per i crocefissi [...] e la nota vicenda del velo delle giovani musulmane [...] Una laicità che vietasse i segni e i simboli [...] non solo violerebbe la libertà, ma impoverirebbe la stessa società civile»⁴⁶.

⁴⁴ RIVA, *Libertà civile e sociale in materia religiosa...* cit., pp. 34-35.

⁴⁵ Clemente Riva, in CONFERENZA NAZIONALE DELL'IMMIGRAZIONE, *Convegno Religioni e immigrazione*, pp. 70-71.

⁴⁶ RIVA, *Libertà religiosa: ragione e rivelazione*, p. 178; *Il monopolio statale dell'istruzione è negazione di libertà..* cit.

TRADURRE INSIEME

Don Carlo Buzzetti sdb (1943-2011), le traduzioni interconfessionali della Bibbia e il dialogo ecumenico

TIZIANA BERTOLA (Venezia)

Il concilio ecumenico Vaticano II ha segnato un «punto di non ritorno» per la Chiesa cattolica: l'entrata ufficiale nel movimento ecumenico con l'obiettivo di ristabilire la comunione tra tutti i cristiani come frutto di un percorso comune e non nella prospettiva «unionista». Non si esige più il ritorno puro e semplice dei fratelli separati alla Chiesa di Roma. La svolta ecumenica è stata formalizzata nel decreto *Unitatis redintegratio* del 21 novembre 1964 nel quale si afferma che la promozione dell'unità ecclesiale è uno dei principali intenti del concilio. Si sono così superate le diffidenze espresse da papa Pio XI nella lettera enciclica *Mortalium animos* del 6 gennaio 1928 su come promuovere la vera unità religiosa che ribadiva la posizione di papa Leone XIII nella lettera enciclica *Satis cognitum* del 29 giugno 1896 sull'unità della chiesa. Per timore di una disgregazione ecclesiale, il magistero non riconosceva altri modelli di unità tra i cristiani differenti dal ricongiungimento con la Sede apostolica romana, unica autorità unificante e fondante.

Nel post-concilio si è iniziato a considerare con occhi nuovi la fede e la vita degli aderenti alle altre tradizioni cristiane, invertendo un lungo cammino di estraniamento che ha visto nascere, al di fuori della Chiesa cattolica, vari movimenti ecumenici per recuperare la perduta unità in Cristo. Dalla conferenza mondiale tenuta ad Edimburgo nel 1910 dalle Società missionarie protestanti nella quale si incontrarono missione ed ecumenismo – un'assemblea considerata l'inizio del moderno movimento ecumenico – fino al congresso di Amsterdam nel 1948 del Consiglio ecumenico delle Chiese, CEC, è stato un susseguirsi di iniziative tra le diverse confessioni cristiane. Ricordiamo la prima conferenza ecumenica mondiale promossa dal movimento Vita e Azione a Stoccolma nell'agosto del 1925 per una testimonianza

comune dei cristiani nell'azione sociale, e la conferenza ecumenica mondiale tenuta da Fede e Costituzione a Losanna nell'agosto del 1927 in cui si discusse di questioni dottrinali ed ecclesiali in vista di una futura confederazione di Chiese.

L'apertura offerta «con animo lieto» dai Padri conciliari ai fratelli separati ha dato l'avvio ad incontri tra cristiani e ha favorito lo studio congiunto dei testi biblici per realizzare traduzioni interconfessionali da divulgare anche tra i cattolici. Si sono così accolte le proposte avanzate dai fedeli ai loro vescovi durante la fase preparatoria dei lavori conciliari che richiedevano, oltre all'introduzione della lingua volgare nella liturgia, di porre le condizioni per una reciproca comprensione, specialmente in quei Paesi nei quali il confronto tra cristiani di diversa denominazione è quotidiano (in *Il Regno* 1961-1962). Si è definitivamente superato quanto disposto al numero 1 del canone 1399 del Codice di diritto canonico del 1917 che proibiva *ipso iure* le versioni fatte o edite dagli acattolici. Al numero 22 della costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla rivelazione, promulgata il 18 novembre 1965, si afferma infatti che «è necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura». La Chiesa perciò deve aver cura di preparare «traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue» le quali, se «fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani». In seguito, la Pontificia Commissione Biblica al capitolo IV/B del documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* del 15 aprile 1993 precisa che la versione della Scrittura in un altro idioma, essendo una traduzione «sempre qualcosa di più di una semplice trascrizione del testo originale», «è la prima tappa dell'inculturazione», la quale «deve costituirsi grazie ad un'interpretazione che metta il messaggio biblico in rapporto più esplicito con i modi di sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale». Sono aspetti che mettono in luce la responsabilità di chi è preposto a svolgere questa delicata attività ermeneutica. Tra i massimi studiosi dei libri della Scrittura e delle problematiche inerenti alla traduzione fatta in collaborazione con esperti di altre confessioni cristiane va annoverato l'allievo del card. Carlo Maria Martini, il prof. sac. Carlo Buzzetti, s.d.b. (Bergamo, 31 luglio 1943 – Lione, 6 marzo 2011).

1. *Appassionato e rigoroso studioso della «Parola»*

Carlo Buzzetti, ordinato sacerdote nel 1967, ha conseguito la licenza presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma e nel 1972 il dottorato in S. Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Presbitero della diocesi

di Bergamo, ha insegnato Sacra Scrittura nel Seminario di Bergamo e in seguito, dal 1987 quando entrò nella famiglia dei Salesiani, nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma con il ruolo dapprima di invitato, poi di docente straordinario e infine dal 1994 al 2009 di ordinario. È stato pure docente presso il Pontificio Istituto Biblico e la Federazione Biblica Cattolica. Ha scritto per varie riviste e ha pubblicato, con le maggiori case editrici, diverse opere su esegesi, ermeneutica e specialmente sul tema della traduzione biblica, essendosi dedicato con passione allo studio della «Parola tradotta».

Con l'autorizzazione della CEI, nel 1972 ha iniziato a collaborare con l'Alleanza Biblica Universale, ABU, l'associazione mondiale delle Società Bibliche, per le versioni interconfessionali delle Scritture; ha poi svolto a livello internazionale l'incarico di consulente scientifico per le traduzioni dei testi biblici nelle lingue correnti di numerosi Paesi. È stato il primo cattolico a svolgere questo ruolo nell'organizzare i lavori di gruppi di esperti provenienti da diverse confessioni impegnati nelle versioni della Bibbia, operando con entusiasmo e con quella carità che consiste nella sincerità e franchezza reciproche. Il primo frutto della sua collaborazione come traduttore è stato *Parola del Signore*, il Nuovo Testamento edito nel 1976 dall'editrice LDC assieme all'ABU e alla cui elaborazione hanno partecipato cattolici e protestanti. Studioso di grande spessore culturale, ha saputo far convergere i contributi offerti da versioni bibliche tra loro spesso diverse e a supportare con perizia i traduttori per rendere la loro opera efficace nell'espore la parola di Dio in forme corrispondenti alla cultura e alla spiritualità di popoli diversi. Un lavoro importante anche dal punto di vista ecumenico, perché ha avviato un dialogo fraterno tra tutti i fedeli basato sulla centralità della Scrittura, nello spirito dell'esercizio dell'ecumenismo tracciato da *Unitatis redintegratio*, capitolo II. Il testo biblico, base essenziale per ritrovarsi tra cristiani al di là delle divisioni, ha rappresentato per il prof. Buzzetti il fondamento per il suo impegno ecumenico. Presentiamo alcune sue attività che ci fanno conoscere il suo amore per la Bibbia e la Chiesa e che hanno dato avvio ad una stagione di comunione tra fratelli separati nel servizio della Parola.

2. Traduzione biblica, realtà intermedia tra l'opera originale e i lettori attuali

Tradurre vuol dire trasportare un testo da una lingua ad un'altra per ottenere un testo sostitutivo. Si trasmette il messaggio di una persona ad un'altra

di lingua diversa, che è quindi costretta a dipendere dalla mediazione di esperti. La delicatezza del lavoro consiste nel combinare due atti ricchi di interesse ermeneutico: la lettura di un testo di partenza e la stesura di un altro giudicato equivalente. Si deve riprodurre, imitare la forma, ma soprattutto realizzare l'effettiva comunicazione del significato. Ciò comporta il confronto tra sistemi linguistici diversi, ma anche tra culture e sistemi di valori differenti, poiché ogni lingua rappresenta il modo di pensare e di valutare la realtà di un popolo: una vera «visione del mondo». Nell'operazione si perde qualcosa del significato originale delle espressioni e si trasferisce qualcosa del mondo culturale del traduttore, attuando così una nuova presenza del testo. Nel trasportare un particolare contenuto semantico da una cultura o da una situazione ad un'altra, fatto che implica un'interpretazione, si può incorrere in trasformazioni indebite, in deformazioni non accettabili.

La traduzione della Scrittura, punto di riferimento normativo per la fede di molte persone, porta con sé un'ulteriore difficoltà: l'impegno di capire l'esatto messaggio evangelico per trasmetterlo alle nuove generazioni perché fecondi i loro sistemi di valori e norme di comportamento. Il rispetto per il testo biblico va combinato con la preoccupazione di mostrarne la significatività per l'oggi. Si tratta di dire «qui ed ora» ciò che era «altrove e un tempo». Questa attualizzazione richiede al traduttore una duplice fedeltà: verso ciò che è avvenuto una volta per sempre e verso la realtà del momento presente, evitando ogni arbitrarietà, per non far perdere all'annuncio la propria identità. La validità della traduzione va, infatti, misurata sempre sull'originale, il quale conserva l'unicità. La mancata unanimità nel giudicare una determinata versione è dovuta sia all'influenza di posizioni teologiche diverse, sia perché spesso il testo originale si presta a più di un'interpretazione.

La Bibbia, infatti, è un testo complesso che ha subito un lungo processo di formazione. È un insieme non casuale di testi diversi tra loro per genere, stile, forma, epoca, cultura e autore che sono l'espressione stratificata della storia e della fede di un popolo con tradizioni antiche. È parola di Dio espressa in lingue umane, conservata dalle comunità primitive nella sua pluralità come testimonianza autorevole e «parola» che interpella. Affinché ogni successiva generazione possa leggerla, meditarla e accoglierla come proposta di vita, la Scrittura deve subire un itinerario lungo e difficile di traduzione e d'interpretazione. La familiarità con le lingue bibliche per una lettura proficua del testo nelle forme originarie è un privilegio di pochi; tutti gli altri hanno bisogno di un sussidio, e ogni traduzione lo è.

La traduzione biblica è una costante nella storia delle comunità dei fedeli. Una prima importante versione dell'Antico Testamento per il popolo ebraico della diaspora, quella dei *Settanta*, dal testo ebraico e aramaico a quello greco si ebbe negli ultimi tempi dell'era pre-cristiana ad Alessandria d'Egitto. Ci fu poi la versione latina, la *Vulgata* di san Gerolamo, il quale nel quarto secolo dopo Cristo fu attento a rendere fedelmente tutta la Scrittura; questa traduzione, assunta come ufficiale, fu usata dalla Chiesa per molti secoli. Nel Rinascimento si sentì il desiderio di dare attualità alla parola di Dio scritta esprimendola nelle lingue correnti per favorire una lettura che alimentasse la vita spirituale. Nel sedicesimo secolo Martin Lutero produsse una traduzione in tedesco, *La Bibbia di Lutero*. Agli inizi del secolo successivo seguirono altre versioni: la *Diodati* a Ginevra, la *King James* in Inghilterra, un secolo dopo la *Martini* a Torino, ed infine la *Riveduta*. Nel corso degli anni molte edizioni sono state rinnovate al fine di rendere il disegno di salvezza significativo per le nuove generazioni. Per promuovere la produzione e la diffusione delle Scritture nelle lingue vive mettendole a disposizione del maggior numero possibile di fedeli, ma anche di non credenti, all'inizio del diciannovesimo secolo si sono sviluppate le Società Bibliche con le quali il biblista Carlo Buzzetti ha collaborato per oltre tre decenni.

3. Collaborazione tra Società Bibliche e Federazione Biblica Cattolica

Le Società Bibliche, SB, sono associazioni cristiane non legate ad alcuna confessione, sorte per fornire a tutti i credenti gli strumenti per crescere verso una maturità nella fede. La prima, denominata Società Biblica Britannica e Forestiera, SBBF, fu costituita a Londra l'8 marzo 1804 per opera di trecento laici appartenenti a diverse realtà ecclesiali inglesi. Aveva lo scopo di favorire la traduzione e la stampa del testo biblico in una lingua facile da capire e la sua distribuzione ad un prezzo accessibile. L'espansione di questa istituzione fu veloce. In breve nacquero in diversi Stati altrettante Società Bibliche comprendenti membri di confessione anglicana, luterana, riformata, ortodossa e cattolica, per cui si resero necessarie iniziative per il loro coordinamento. In un secondo tempo, i membri sia cattolici che ortodossi si ritirarono perché disapprovavano la diffusione della Bibbia senza note né commenti e soprattutto senza i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento. Nel 1946 a Haywards Heath (Inghilterra) le Società Bibliche di tredici Paesi, rimaste di fatto protestanti, decisero di dar vita alla grande organizzazione mondiale chiamata Alleanza Biblica Universale, ABU. Suo primo responsabile fu John

Temple, segretario generale della SBBF. Ad essa si sono poi associate altre SB nazionali fino a raggiungere nel 2000 il numero di centotrentotto uffici, operanti in oltre duecento nazioni.

In Italia, nel 1870 la SBBF aprì un'agenzia a Roma nella quale si distribuivano la *Diodati* e la *Riveduta*. Queste versioni bibliche acattoliche non sono mai state apprezzate dalla Chiesa cattolica, che anzi ne proibiva la diffusione tra i fedeli. Soltanto dopo il Concilio Vaticano II essa iniziò a collaborare con l'ABU per progetti da affidare al lavoro congiunto di traduttori nominati dalle singole confessioni e da pubblicare in un'edizione comune. Per stabilirne principi, mezzi e orientamenti pratici a Roma il 2 giugno 1968 tra l'ABU e il Segretariato Pontificio per la promozione dell'unità dei cristiani fu firmato congiuntamente il documento *Principi direttivi per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia*. Questo documento, uno dei più importanti accordi tra cristiani di diverse confessioni, successivamente richiese alcune modifiche da ambo le parti al fine di agevolare i progetti di traduzione comune. Fu riedito nel 1987 con il titolo *Direttive riguardanti la collaborazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia*. Tali direttive hanno ispirato e guidato il lavoro di più di trecento progetti, con l'accortezza di inserire, nelle pubblicazioni comuni, i libri considerati apocrifi da alcune Chiese in una sezione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Nel 1969, per iniziativa di papa Paolo VI e del card. Agostino Bea si istituì la Federazione Biblica Cattolica, FBC, un organismo mondiale avente lo scopo principale di coordinare l'apostolato biblico delle diverse Conferenze Episcopali nazionali. Con sede principale a Stuttgart in Germania, è presente in oltre cento nazioni; la sua dimensione ecumenica è rivolta alla traduzione e alla diffusione della Bibbia in collaborazione con le Società Bibliche. Nel 1988 la CEI, rappresentata dal vescovo di Livorno, mons. Alberto Ablondi, è diventata membro della FBC.

Il 2 dicembre 1983 a Roma si è costituita la Società Biblica in Italia, SBI, diretta prima dal pastore prof. Renzo Bertalot e dal 1988 dal figlio dott. Valdo. Tra i soci fondatori ci furono anche i cattolici mons. Alberto Ablondi, prof. don Romeo Cavedo, mons. Carlo Ghidelli, suor Lidia Longo, dott. Ettore Zerbino. La SBI e la SBBF in Italia costituiscono assieme il membro italiano dell'ABU con il compito di cooperare nella divulgazione di strumenti biblici e promuovere la pubblicazione delle traduzioni bibliche in lingua corrente. Mons. Alberto Ablondi, oltre ad aver rivestito il ruolo di presidente della Federazione Biblica Cattolica e di essere stato membro del direttivo

della regione europea dell'ABU dal 1977, è stato vicepresidente per l'Europa delle Società Bibliche dal 1988 al 1996.

Negli ultimi decenni è cresciuta la collaborazione delle Chiese ortodosse con le ABU. Il 24 ottobre 1991 a Kaliningrad è stato firmato il protocollo *A Joint Statement on Cooperation in Bible Work* tra ABU e Alexis II, patriarca di Mosca e di tutta la Russia, e Kyrill, metropolita di Smolensk e Kaliningrad. Altri colloqui sono stati avviati con il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli e con altre Chiese ortodosse per cooperare nelle traduzioni dei testi sacri. L'ABU, la cui sede centrale si trova in Germania, a Stuttgart-Möringen, nel 1998 è stata riconosciuta dal CEC quale organizzazione a carattere ecumenico. Le Società Bibliche rimangono tuttora un movimento laico interamente a servizio delle Chiese, alle quali riconoscono la responsabilità dell'interpretazione dottrinale della Scrittura. Sono un esempio concreto di spiritualità cristiana laicale e interconfessionale, perché partono dal grado di unità esistente tra i cristiani.

4. *Una metodologia per le traduzioni interconfessionali*

Don Carlo Buzzetti si è dedicato, con rigore metodologico, ad organizzare le versioni interconfessionali della Scrittura nelle lingue correnti nella prospettiva della «comunicazione della fede», tema da lui affrontato sotto vari punti di vista. La traduzione biblica è stata per lui un modo concreto di promuovere un fruttuoso incontro tra le persone e comunità e la parola di Dio, Parola che non va solo tradotta, bensì «transculturata», formulata cioè in maniera che provochi al lettore di oggi lo stesso effetto di quello di due-mila anni fa. Per questo ha cercato di favorire una lettura che alimenti la vita spirituale, perché, come egli spiega nei suoi scritti, «il legame fede Bibbia è nel cuore stesso della spiritualità cristiana».

Nella prima pubblicazione *La Parola tradotta* (Brescia 1973) egli presenta alcuni criteri linguistici ed ermeneutici atti a guidare la traduzione ed illustra come la linguistica moderna abbia rinnovato l'interesse per gli aspetti del linguaggio. Spiega che ogni traduzione è diversa per grado e per tipo di fedeltà: esiste il testo originale, c'è la tradizione e ci sono i destinatari. Si possono imitare le forme originarie oppure produrre un equivalente del significato di partenza, fare cioè traduzioni letterali oppure attente a realizzare una nuova presenza del testo, od ancora rivolte a far capire il messaggio originario. Si possono usare metodi ed approcci diversi; si può cercare una convivenza di metodi e di approcci tra loro integrativi. Riguardo all'equivalenza,

riallacciandosi al pensiero di Eugene Nida in *Toward a science of translating* (Leiden 1964), Buzzetti presenta due principali maniere di tradurre: una tendenzialmente orientata all'imitazione delle forme originarie, vale a dire una «equivalenza formale», l'altra a produrre soprattutto l'equivalente del significato di partenza, una «equivalenza dinamica». La prima tende a salvare la storicità del testo, a rispettare la forma d'origine eventualmente con l'aiuto di note esplicative. La seconda cerca di portare il testo, che subisce una trasformazione, fino al lettore per metterlo nella stessa condizione del primo destinatario. Ne risulta una equivalenza degli effetti e in questo caso, egli osserva, la traduzione diventa una «tradizione» di idee, di sentimenti, di esperienze, ma non più, propriamente, di testi.

Essendo l'applicazione rigida di un unico metodo pressoché inattuabile, chi traduce deve operare continuamente delle scelte secondo il tipo di servizio che vuole rendere ai destinatari. Costoro possono avere l'esigenza di fare esegesi, fare teologia, catechesi o di fare meditazione. Il dilemma tra fedeltà verbale ed equivalenza indica che «non esiste un'unica maniera di tradurre un testo, ma ogni completa traduzione rappresenta la scelta e l'attuazione di una delle molte possibilità aperte, con l'inevitabile rinuncia alle altre» (*ivi*, p. 148). Chi è impegnato a ricostruire l'evento comunicativo originario mediante le risorse di un'altra lingua, è consapevole della storicità e provvisorietà del proprio lavoro. Per questo motivo, egli sottolinea, nuove traduzioni sono sempre utili perché approfittano dei risultati dei più aggiornati studi di esegesi e di critica testuale per rendere accessibile ad ogni lettore il testo biblico nella propria lingua viva, anche se di modesta rilevanza internazionale. È la continuazione del modello dell'incarnazione della Parola, della missione come inculturazione sempre nuova.

5. *Chiarire assieme le divergenze interpretative*

Nel movimento ecumenico le Chiese in cammino verso l'unità progrediscono anche mediante il lavoro della comune traduzione della Bibbia che dà loro l'opportunità di confrontarsi sul modo d'intendere il testo sacro. Questa cooperazione biblica interconfessionale tende a manifestare l'unità che già esiste, mettendo in risalto gli elementi di unità rimasti: è una novità dei tempi recenti che crea un clima nuovo, rileva Buzzetti. Fa prendere coscienza della scarsa familiarità dei fedeli con il testo scritto ed a riconoscere che la parola di Dio nella Bibbia è una, anche se da essa si sviluppano comprensioni differenti. Le divergenze tra cristiani sono, infatti, radicate «in

diverse *interpretazioni* della Bibbia, ma non lo sono mai in diverse forme della Bibbia» egli osserva. Esistono differenze materiali, ad esempio sul canone, ma non sono esse a fondare le divisioni. Anzi, le divergenze sono spesso stimolanti e possono rivelarsi complementari e fruttuose. La via migliore per comprendere a fondo la Bibbia consiste, a suo avviso, nel confronto fra varie traduzioni.

Egli formula l'ipotesi che se la Bibbia fosse sempre stata presentata in modo ampiamente comprensibile, «l'intero popolo di Dio avrebbe potuto essere maggiormente protagonista nel mantenimento dell'unità e nella promozione della crescita di tutti verso la piena conoscenza» (*ivi*, p. 390). Specialmente per le giovani Chiese servono nuove versioni se si vuole che la loro tradizione biblica sia irrobustita, che la Parola scritta sia incarnata, diventi nutrimento quotidiano. Per facilitare l'accesso alla Scrittura rendendola viva e pertinente e farla giungere anche ai non cristiani, sono perciò utili testi di immediata comprensione e in edizione economica: è importante sia per il valore emblematico sia per quello intrinseco. Con profonda convinzione, quindi, il prof. Buzzetti ha collaborato con le Società Bibliche per rendere e divulgare il testo biblico in lingue non molto diffuse, ma parlate da popoli desiderosi di appropriarsi la parola di Dio con semplicità. Le traduzioni nelle lingue correnti, le più vicine al linguaggio parlato, portate a termine finora da queste società in tutto il mondo sono numerose. Dalle iniziali sessanta versioni dell'intera Bibbia o una sua parte in circolazione ai primi dell'Ottocento, si è giunti alle oltre duemila traduzioni dell'inizio del Duemila; ma l'impegno non è terminato perché molte persone mancano ancora di propri testi biblici disponibili nella lingua materna.

6. *Primo lavoro di traduzione fatta in comune: Parola del Signore*

Nel post-concilio la collaborazione tra cattolici e protestanti si è concretizzata nella pubblicazione congiunta *Parola del Signore*, la prima traduzione interconfessionale del Nuovo Testamento nella lingua corrente italiana. Chiamata TILC, è una versione che non si propone in alternativa ad altre, ma come integrativa, intendendo comunicare il significato originario in modo agevole. È stata pubblicata, dopo oltre quattro anni di lavoro, nel novembre del 1976 da LDC/ABU in seguito all'accordo del 1968 che definiva i principi ai quali attenersi. Alla sua elaborazione hanno operato come traduttori responsabili, sin dalla nomina ufficiale avvenuta il 27 giugno 1973, i professori cattolici Carlo Buzzetti e Carlo Ghidelli e protestanti Bruno Corsani e Bruno

Costabel, coordinati dal pastore Renzo Bertalot. Di comune intesa, nella traduzione si è scelto di privilegiare il contenuto anziché la forma. Si è seguito prevalentemente il metodo delle equivalenze sostanziali, ovvero aderenza più al senso originario che alla lettera. Si è cercato di provocare nel lettore di oggi lo stesso effetto che il testo originale suscitava nei lettori del primo secolo, in un italiano fluente e chiaro che non necessiti di introduzione né di note. Il proposito è stato quello di evitare una pura imitazione formale, nella convinzione che un letteralismo eccessivo non significhi maggiore fedeltà al contenuto. Si è desiderato far sì che la parola di Dio sia fonte di evocazione, comunichi il messaggio di salvezza all'uomo secolarizzato di oggi perché diventi per lui «Parola di vita»

Durante i lavori, si è curata la ricezione della traduzione congiunta. Ogni testo è stato discusso assieme e ogni scelta fatta ha ottenuto l'approvazione generale. Dei comitati coordinatori hanno mantenuto i contatti tra i vari gruppi di lavoro per assicurare l'omogeneità del lavoro finale. A titolo di sondaggio, ai primi del 1975 si è anticipata la versione della lettera di Giacomo. Numerose copie offerte da FBC e ABU sono state distribuite nell'anno santo anche da Paolo VI, personalmente, durante le udienze. All'emissione del Nuovo Testamento completo, gli apprezzamenti hanno superato di gran lunga le critiche di chi era abituato al metodo tradizionale letterale. Osservazioni giunte in seguito sono state esaminate dal comitato di traduzione, che ha inserito l'eventuale revisione in occasione della pubblicazione dell'intera Bibbia interconfessionale tradotta con gli stessi criteri, sotto la guida degli esperti ABU, i pastori Jean-Claude Margot e Jan de Waard e don Carlo Buzzetti.

Questo secondo lavoro comune è stato messo in circolazione nel giugno del 1985 e ha ottenuto l'alto riconoscimento di Giovanni Paolo II. Il 30 settembre successivo, giorno della sua presentazione ufficiale, nel saluto alle Società Bibliche e alla Federazione Biblica Cattolica, il papa giudicò quella impresa «un importante momento di collaborazione e quindi di incontro ecumenico» auspicando che «non trascorra invano, ma produca realmente una feconda riscoperta della nostra comune piattaforma di origine». Accanto alla diffusione del testo che superò ogni aspettativa, si svilupparono in ambiente sia cattolico che protestante una serie di corsi universitari sulla traduzione. Ricordiamo quelli promossi dalla Facoltà Valdese di Teologia, dal Pontificio Istituto Biblico e dall'Istituto Ecumenico San Bernardino.

Don Carlo Buzzetti, uno dei protagonisti della TILC, ha lasciato parte della documentazione personale concernente la sua attività nelle Società Bibliche

al Centro per l'Ecumenismo in Italia, istituito il 28 novembre 2008 ed ospitato dall'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino di Venezia. Presso il Centro, diretto dal prof. Riccardo Burigana, è conservata anche la documentazione della Società Biblica in Italia, grazie all'interessamento del dott. Valdo Bertalot, segretario generale di detta Società, il quale ha voluto mettere a disposizione questo prezioso materiale per contribuire al recupero, alla conservazione e allo studio della memoria storica del movimento ecumenico in Italia. La SBI, soprattutto a partire dalla conclusione del concilio Vaticano II, è stata uno dei motori del movimento ecumenico in Italia, proponendo numerose occasioni per un confronto, non solo biblico, tra studiosi cristiani di diversa provenienza. Nell'esaminare la corrispondenza epistolare tra Buzzetti e le SB/ABU si può cogliere il clima di cooperazione da lui instaurato durante lo svolgimento dei lavori.

7. Estendere l'accessibilità al messaggio evangelico

Dopo la pubblicazione dell'intera Bibbia in italiano, l'ABU propose al prof. Buzzetti di mettere a disposizione l'esperienza maturata continuando a collaborare nel campo della traduzione e della diffusione del testo biblico. Lo vediamo pertanto impegnato a cooperare nella divulgazione della TILC in Italia e a pianificare gli sviluppi interconfessionali del lavoro biblico fornendo consulenza scientifica alle Società Bibliche per nuove versioni fuori dell'Italia. Si stavano allora studiando centosettanta progetti di traduzioni interconfessionali. Viaggiando per promuovere seminari, Buzzetti si rese conto che nelle nazioni a maggioranza cattolica il lavoro dell'ABU era percepito come un'attività dei protestanti e che molti identificavano la Bibbia interconfessionale con il protestantesimo. A suo avviso, era utile formulare dei principi guida comuni anche per la distribuzione biblica, perciò dette il proprio contributo all'aggiornamento dei *Principi direttivi*. I suoi studi, frutto di continua ricerca su esegesi e traduzione, editi in quel periodo sono: *La Bibbia e le sue trasformazioni* (Brescia, 1984), *La Bibbia e la sua traduzione. Studi tra esegesi, pastorale e catechesi* (Torino, 1993) e *La Bibbia e la sua comunicazione* (Torino, 1997).

Dalla documentazione conservata presso il Centro emerge che sono anni di intensa attività per don Carlo come consulente di traduzione in collegamento con l'ABU. Ad Oviedo egli partecipa al seminario del 21-22 ottobre 1988 convocato dalla Sociedad Biblica de España per la traduzione interconfessionale nel dialetto bable delle Asturie, dando suggerimenti molto

apprezzati. Si parte dal vangelo di Luca, si prosegue con tutto il Nuovo Testamento e si termina con la versione dell'Antico Testamento, sempre applicando i criteri dell'equivalenza dinamica. Nel 1989 inizia la sua collaborazione nei lavori di traduzione in lingua corsa che presenteremo più avanti. Lo stesso anno con la Libreria Sacre Scritture pubblica con B. Corsani il *Dizionario di base del Nuovo Testamento greco-italiano* i cui elementi di originalità sono le funzioni di concordanza. Questo lavoro gli serve anche per dare consigli a Kurt e Barbara Aland in un incontro a Münster dell'8 settembre dello stesso anno per un'edizione del *Nuovo Testamento greco (Nestle-Aland)-italiano* (CEI), detta anche Diglotta, che esce nel 1996 per opera della SBBF, come frutto di cooperazione interconfessionale. L'8 gennaio 1997 è presentata dal card. C.M. Martini e da Barbara Aland presso la Facoltà di Teologia dell'Università pontificia salesiana.

L'ultima decade del secolo scorso vede il suo apporto moltiplicarsi; basti pensare che nel corso del 1996 si è tradotto almeno un libro della Bibbia in trentanove lingue nuove. Nel girare il mondo per prendere contatto con le altre confessioni cristiane, nel 1971 don Carlo, rovistando tra gli scaffali di una società biblica londinese, si era imbattuto ne *Il Vangelo di S. Matteo volgarizzato in dialetto milanese*. Stampato a Londra nel 1859 dai protestanti era stato tradotto da Angelo Picozzi, un garibaldino fondatore di giornali e pubblicato da Bonaparte, nipote di Napoleone. Nel 1991 don Carlo lo va a rintracciare e lo fa ristampare con il supporto della SBBF, incoraggiato anche dal card. C.M. Martini, arcivescovo di Milano, che nel 1993 ne riceve copia. Lo stesso anno la SBBF pubblica, in riproduzione anastatica, il medesimo vangelo tradotto in dialetto bergamasco da Pasino Locatelli e stampato a Londra nel 1860. Ne è subito inviata copia al card. C.M. Martini e al vescovo di Bergamo, mons. Roberto Amadei, sottolineandone la rilevanza ecumenica. In quel periodo, a Roma don Carlo si occupa della preparazione del Museo biblico per il Giubileo del 2000 e contribuisce a diffondere il vangelo di Marco, pubblicato in edizione interconfessionale multilingue per essere distribuito in occasione della XV Giornata mondiale della gioventù nell'agosto del 2000. Questa emissione è preparata, per richiesta esplicita cattolica, dalla SBI, società con la quale egli collabora per la pubblicazione del vangelo di Luca in sette lingue da far circolare negli alberghi durante il Giubileo.

In campo internazionale, dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, il prof. Buzzetti sovrintende al lavoro di traduttori impegnati in progetti comuni nelle aree a prevalenza ortodossa. È coordinatore dei due comitati che

operano per la traduzione ecumenica del Nuovo e del Vecchio Testamento in lingua polacca, apprezzata dal primate card. Józef Glemp. È coinvolto nelle traduzioni in russo moderno, in romeno ed è consulente per le versioni interconfessionali nelle lingue slovacca e albanese. In Albania, nei primi anni Novanta la Chiesa ortodossa e quella cattolica insieme con l'Alleanza evangelica decidono di rinnovare le vecchie traduzioni bibliche e incaricano la Società Biblica in Albania e il progetto *Së Bashku* (Insieme) di realizzare una comune traduzione della Scrittura accessibile a tutti, con esperti provenienti dalle tre confessioni e coordinati da don Carlo in qualità di consulente dell'ABU. Portato a termine un nuovo Lezionario, si procede con il Nuovo Testamento. Il primo anno è dedicato ad approfondire la lingua greca antica per confrontare il testo originario con le traduzioni esistenti in albanese e già accettate dalle tre confessioni, informando settimanalmente il prof. Buzzetti dell'avanzamento. Dal settembre del 2002 si entra nel vivo dei lavori con l'intento di pubblicare la traduzione completa entro il 2005.

A conclusione di questa breve rassegna, per dare un'idea della complessità dell'opera svolta da chi si assume il compito di coordinare un'attività di traduzione protratta per anni, a titolo di esempio presentiamo l'iter seguito per effettuare, pubblicare e far recepire una versione dei vangeli in lingua corsa.

8. «*U Vangelu*»

Un progetto comune maturato in seguito al rinnovato clima ecumenico post-conciliare e realizzato da un apposito gruppo di lavoro è stata la traduzione interconfessionale in lingua corsa del Nuovo Testamento. Si dette avvio nel 1989 durante un seminario di preparazione tenutosi dal 2 al 5 novembre nelle Residenze Pinéa di Calvi, Corsica, presso l'Opera missionaria Vie Nouvelle, sotto la direzione dell'olandese prof. J. de Waard, coordinatore europeo dell'ABU, e del prof. C. Buzzetti, consulente della stessa ABU per le traduzioni. Si terminò nel 1994 con la pubblicazione dell'edizione intitolata *U Vangelu, Traduzione Interconfessiunale in lingua corsa*. Alla popolazione della Corsica non mancava la possibilità di leggere la Scrittura in lingua francese, ma i promotori dell'iniziativa erano dell'opinione che ogni popolo meriti di ricevere la Bibbia nella propria lingua materna, la sola in grado di far prendere alla Parola un timbro speciale, di suscitare un'eco particolare. Il rispetto per l'idioma proprio delle persone da evangelizzare è un principio che i missionari cristiani mettono continuamente in pratica.

La Corsica è governata da centinaia d'anni dalla Francia come regione

autonoma, con un proprio statuto. La sua insularità le ha comunque garantito un forte sentimento nazionale e un mai del tutto sopito desiderio d'indipendenza. La sua popolazione è, infatti, molto attaccata alle proprie tradizioni e alla propria lingua. *U Corsu*, il corso, lingua polinomica e non accademica, è una lingua neolatina, afferente all'area italo-romanza e connessa al gruppo dei dialetti toscani; «lingua possente, e de' più italiani dialetti d'Italia», l'ha definita Niccolò Tommaseo. Essa ha un suo sistema, che è unico per tutta l'isola, una propria sintassi, pur con alcune varianti che non tolgono nulla alla sua unicità e comprensibilità. Ridotta a tradizione orale per molto tempo e dominata da altre lingue – ricordiamo l'italiano prima e il francese poi – la lingua corsa ha rischiato di scomparire, come affermato anche dall'UNESCO. Soltanto nel 1974, grazie ad un forte movimento d'opinione che si è battuto per la sua rinascita, il corso ha visto riconosciuto lo status di lingua «regionale» e ha quindi acquisito il diritto di essere insegnato a scuola dalle materne fino all'università. Nel 1981 a Corte è stata riaperta l'Università di Corsica, fondata dall'eroe dell'indipendenza corsa Pasquale Paoli nella seconda metà del diciottesimo secolo e in seguito chiusa.

È in questo contesto che ha preso forma il progetto per una traduzione interconfessionale dei vangeli, operazione che l'ispettore generale dell'educazione nazionale Marie-Jean Vinciguerra ha definito una «impresa di fondazione e, se del caso, di riconquista dell'Essenziale attraverso la lingua materna, figlia di Dio, come scriveva Dante». A dire il vero, una traduzione del vangelo di Matteo in lingua corsa commissionata a suo tempo da Napoleone e una del vangelo di Luca fatta da Antomarchi nel 1923 già esistevano, ma erano rare e limitate. Le comunità locali, «nostalgiche di una comunicazione universale», ma allo stesso tempo «guardiane gelose» della lingua che le distingue, hanno quindi sentito il bisogno di «sottoporre la lingua corsa al giudizio del tempo presente» (in *Lingua Matria*).

Nel 1985 il pastore della chiesa libera evangelica di Corsica, Jean-Philippe Waechter, una persona sensibile alle rivendicazioni d'identità della popolazione corsa, effettuò una prima consultazione presso le chiese per una traduzione comune del Nuovo Testamento, senza ottenere risultati entusiasmanti. Quattro anni più tardi, nel novembre 1989, con l'aiuto della Società Biblica Francese (SBF) e dopo numerose consultazioni in loco, si è riusciti a convocare il sopraccennato seminario inaugurale a Calvi. In quella occasione si è reso possibile ai rappresentanti del mondo culturale e religioso dell'isola di prendere familiarità con il progetto. Sono stati invitati esperti linguistici delle

diverse denominazioni cristiane da suddividere in due gruppi di traduzione, uno per il Nord ed uno per il Sud, viste alcune particolarità locali, coordinati da don Carlo. Si era consapevole della delicatezza dell'opera, come testimonia la menzione di Jaques Gregori che, citando il pastore Daniel Lys, ricordava la seguente osservazione rabbinica: «Chi traduce in modo assolutamente letterale è un falsario; chi aggiunge qualcosa è un bestemmiatore» (in *Kyrrn Magazine*, 1 giugno 1990).

Nell'aprile del 1990, a St. Pierre de Venaco si è tenuta una seconda riunione per mettere a punto un metodo di lavoro. Per renderlo il più efficace possibile, si è deciso di distribuire il compito tra due gruppi, uno posto a Bastia e l'altro ad Ajaccio, con traduzioni da inviare poi a dei revisori e in seguito a dei lettori specialisti in varie discipline per una correzione finale. A causa del ritiro di alcuni membri per ragioni personali, il gruppo del Nord si è poi sciolto e i lavori sono proseguiti prevalentemente ad Ajaccio. Si è iniziato con il vangelo di Matteo; si è poi rimaneggiata una traduzione esistente del vangelo di Marco. Si sono infine tradotti i vangeli di Luca e di Giovanni. Per tutti si sono applicati i seguenti criteri. Si è preso come base il testo greco e si sono consultate diverse traduzioni moderne, soprattutto quelle interconfessionali. Con la Chiesa cattolica, maggioritaria nell'isola, hanno collaborato tutte le Chiese protestanti presenti nel territorio, coordinate dalla SBF. Tutte le spese sono state sostenute dalla Società Biblica. Per l'illustrazione della copertina ha provveduto l'artista corso Toni Casalonga, nominato in seguito presidente del Consiglio economico, sociale e culturale a livello della Collettività territoriale della Corsica.

Nel 1994, dopo poco più di quattro anni d'intenso lavoro e superando gli inevitabili momenti di scoraggiamento, finalmente la traduzione interconfessionale dei vangeli in lingua corsa è stata portata a termine. Nella prefazione del volume pubblicato dalla SBF per conto dell'ABU e intitolato *U Vangelu sicondu Matteu, Marcu, Lucca è Ghjuvanni*, il vescovo di Ajaccio, mons. Sauveur Casanova, ha caldamente esortato i suoi fedeli a leggere il vangelo in questa versione, «così preziosa nel far comprendere che la *Parola di Dio* è vicina, accessibile al nostro parlare comune. Essa si esprime nella nostra lingua nativa». Egli ha dimostrato pure di apprezzarne il valore ecumenico, avendo aggiunto: «Leggete attentamente il *Vangelo*, sperimenterete, con gioia, la potenza unificante della Parola di Dio». Sylvia Barbu, incaricata delle edizioni alla SBF, ha pure posto l'accento sull'amore per l'idioma nativo dei Corsi che «non hanno affatto bisogno di una lingua supplementare per

comunicare. Ciò che vogliono ascoltare, è l'accento del loro villaggio su una pagina, o quello del villaggio vicino su un'altra» (in *La Bible dans le Monde* 3, 1994).

Il 29 giugno 1994 la traduzione è stata presentata ufficialmente ad Ajaccio nell'emiciclo dell'Assemblea territoriale della Corsica, alla presenza delle più alte autorità politiche e culturali isolane. Il primo lancio dei vangeli, tenuto a battesimo *in primis* dalle autorità, è stato quindi un evento civile. In un articolo il pastore Waechter ha fatto notare che si trattava di «un fatto unico nella storia: dei brani scelti dei vangeli sono stati letti alla presenza delle autorità negli stessi locali in cui si trattano gli affari politici dell'isola» (*Les Evangiles en langue corse*, in *Christianisme au 20e siècle*, 31 agosto 1994). Lo considerava un modo di partecipare alla forte spinta di rivendicazione identitaria presente nell'isola e sperava con questa traduzione di contribuire a conservare la lingua, anzi a fissarla. Questo pastore è stato talmente soddisfatto del successo che si è augurato di trovare finanziatori per registrare e diffondere tutta l'opera su audiocassette. Ha altresì auspicato l'avvio di un processo rivolto alla formazione di canti e di opere in lingua corsa ispirati a questi vangeli: delle creazioni forti, che fossero frutto di una vena poetica e spirituale in stile corso.

Il 18 agosto successivo ha avuto luogo la presentazione dell'opera alla stampa. Nella stessa giornata si è tenuta la presentazione religiosa nel recinto della Cattedrale di Ajaccio alla presenza dei rappresentanti delle diverse comunità cristiane che avevano partecipato al progetto. Protestanti e cattolici si sono pertanto riuniti a festeggiare il lavoro comune. In nome della Società Biblica Francese ha preso la parola il direttore pastore Serge Oberkamp per incoraggiare la diffusione dell'opera. Ci si aspettava un particolare zelo da parte dei protestanti nel divulgarla, nella consapevolezza che sin dalla Pentecoste a Dio è piaciuto rivelarsi ai popoli nella loro lingua materna, la lingua del cuore. Il Vescovo d'Ajaccio, che si era interessato a tutte le fasi dell'operazione, ha subito autorizzato l'utilizzo da parte della Commissione liturgica di questa versione nella celebrazione della Parola *in lingua nustrale* (ANGE GAMBOTTI, in *Église de Corse* 14, 1994). Si è riusciti in questo modo a realizzare una nuova presenza dei vangeli per un arricchimento spirituale e culturale degli abitanti dell'isola, nella speranza di poter presto completare il testo neotestamentario.

LA GROTTA DEL LATTE DI BETLEMME

THIBAUT JOANNAIS (Pratovecchio)

Girando per le vie ed i monumenti di Montevarchi (Arezzo) il viaggiatore scopre stupito che la collegiata di San Lorenzo custodisce una reliquia piuttosto insolita quanto inaspettata : il «sacro latte». «Che onorevolezza, che gloria è la tua, Montevarchi? Sei fatta tesauriero del Sacrosanto Latte di Maria Vergine, tesoro più candido della neve, più splendente del sole»¹. Probabilmente donata da Carlo d'Angiò al conte Guido Guerra come ringraziamento per il contributo dato dal feudatario toscano durante la battaglia di Benevento (1266), che permise al fratello del re di Francia di conquistare il Regno di Napoli, la reliquia fu donata dal conte alla città di Montevarchi tra il 1266 e il 1270.

Il culto delle reliquie conobbe uno sviluppo senza precedente durante il periodo delle crociate. La città di Montevarchi non è l'unica a possedere una reliquia del latte di Maria: altre si trovano per esempio nella cattedrale di Oviedo, in Spagna, oppure nel paesino di Soulac-sur-Mer in Francia. Frutto di qualche crociata in Terra Santa, le diverse reliquie del «sacro latte» provengono dal santuario betlemmita della grotta del latte. «Fuori dalla città di Betlemme, a quattro o cinque minuti dal convento dei francescani, verso sud, si trova una grotta nella quale la Madonna si rifugiò con Gesù bambino per sottrarlo alle ricerche di Erode. In questa grotta, la cui volta è sostenuta da due pilastri, vi è un altare dietro il quale si trova una roccia. Secondo la tradizione questa roccia è diventata bianca perché, mentre la Vergine santa allattava il bambino, alcune gocce del suo latte sono cascate sopra e le hanno comunicato una virtù miracolosa. La polvere di questa roccia, molto friabile, viene mischiata agli alimenti e impedisce alle balie di perdere il latte. Perciò le donne cristiane, musulmane ed ebreë ne portano

¹ J. SIGONI, *Relazione della venuta a Montevarchi del Sacrosanto Latte della gran Madre di Dio*, Montevarchi, 1653.

via tutti i giorni dopo aver detto una preghiera nella grotta».²

A Betlemme quindi, a destra di chi ammira il grandioso complesso della basilica della Natività e gli annessi conventi greco e armeno, si apre una via che in inglese ha un nome significativo: *Milk Grotto Road* («via della grotta del latte»), dove si trova il santuario omonimo, animato dai frati francescani della Custodia di Terra Santa. Qualche anno fa la grotta è stata restaurata: le fu restituito il suo splendore bianco che i secoli avevano messo a dura prova e sopra fu edificata la cappella della *Theotokos* (Madre di Dio). Quest'ultima, inaugurata il 31 dicembre 2006, fu ideata da Padre Costantino Ruggeri o.f.m. e realizzata dall'architetto Luigi Leoni. Realizzata grazie alla generosità di cristiani di diversi paesi del mondo, è di una sobria bellezza e si confà armoniosamente al raccoglimento del luogo.

Le pareti della grotta hanno un aspetto lattiginoso dovuto alle caratteristiche della roccia calcarea di cui è fatta. Mischiati con l'acqua e schiacciati, frammenti della roccia prendono le sembianze del latte. La fabbricazione di reliquie era quindi di facile accesso. Numerosi *ex voto* testimoniano delle virtù miracolose di questa roccia. Nel santuario sono tante le donne musulmane e cristiane che ancora oggi vengono a raccogliersi e a pregare. Le puerpere prive di latte, le mamme in dolce attesa oppure le donne desiderose di maternità bevono la polvere di roccia disciolta in acqua per richiedere l'intercessione della Vergine a loro favore. Le loro preghiere sono accolte e sopportate dai frati francescani e dalla comunità delle suore adoratrici perpetue del Santissimo Sacramento.

In questo luogo di devozione femminile e interreligioso si fa memoria dell'amore materno di Maria, nella meditazione del gesto più semplice ed essenziale: l'allattamento. È qui che secondo la tradizione Maria si era rifugiata con il neonato per scampare all'eccidio ordinato da re Erode. «Quando Erode si accorse che i Magi si erano presi gioco di lui, si infuriò e mandò a uccidere tutti i bambini che stavano a Betlemme e in tutto il suo territorio e che avevano da due anni in giù, secondo il tempo che aveva appreso con esattezza dai Magi. Allora si compì ciò che era stato detto per mezzo del profeta Geremia: "Un grido è stato udito in Rama, un pianto e un lamento grande: Rachele piange i suoi figli e non vuole essere consolata, perché non sono più"» (Mt. 2,16-18). Mentre allattava il bambino prima della fuga in Egitto, qualche goccia del latte materno di Maria

² H. DE GUINAUMONT, *La Terre Sainte*, Paris, 1867, p. 416.

sarebbe cascata sulla pietra imbiancandola tutta. Secondo un'altra leggenda, la grotta del latte sarebbe anche il luogo di sepoltura dei santi innocenti uccisi da Erode.

Mentre fuori infuriava la bramosia di un re in preda al delirio, dentro la grotta si esprimeva la dolcezza infinita di una madre per suo figlio. Mentre fuori piombavano oscurità e tenebre di morte, le viscere di Betlemme risplendevano di luce e di speranza. Questo luogo oscuro si fece faro splendente, custodia della luce della verità. Prima di tutto per le madri di ogni generazione.

UNA FINESTRA SUL MEDITERRANEO

MEDITERRANEO IN RIVOLTA

FRANCO RIZZI (Roma)

Sono giovani, meno giovani, studenti, disoccupati, professionisti, donne di una certa età e fanciulle, gridano, alzano le dita in segno di vittoria, muoiono sotto il piombo della polizia: si stanno ribellando perché è giusto, ribellarsi ad un potere che per lunghi decenni ha mentito, ha pensato alla propria riproduzione. Governi composti da vecchie cariatidi diventati le sentinelle e i guardiani degli interessi dell'Occidente. Sì, è vero, mentre le oligarchie al potere si arricchivano, queste masse si impoverivano, ma non è stato solo questo il motivo scatenante della rivolta. A mio avviso è stata l'indignazione di essere trattati come se non fossero niente, l'indignazione di non essere considerati cittadini appartenenti ad uno stato, ad una comunità, senza autonomia e fisionomia che ha dato luogo alla rivolta. Un popolo arabo, musulmano in balia dei fantasmi degli integralisti che predicano la rigenerazione religiosa come momento della loro identità e di coloro che parlavano dei valori dell'Occidente come un modello da accettare per essere riconoscibili. Questo popolo si è ribellato e si sta ribellando alla ricerca della sua libertà e della sua dignità calpestata da sempre. Mohamed Bouazizi, che si è suicidato cospargendo il suo corpo di benzina e dandosi fuoco, lo ha fatto sulla piazza, dando al suo gesto una forte valenza politica. Non ha compiuto questo atto estremo nella solitudine della sua casa, ma sulla piazza di fronte al palazzo del governatorato, cittadino davanti ad altri cittadini. Da qui è partito tutto, anche se le analisi raffinate di molti politologi tendono ad esaltare ragioni materiali di queste rivolte, dimenticando che gli stessi protagonisti hanno sempre rifiutato di definire la loro rabbia come

“una rivolta del pane”. Il muro della paura è caduto con un alto prezzo di vittime, anche questo era stato messo in conto, pur di non vivere più in una società, soffocati dal terrore che qualcuno ti sta ascoltando, terrorizzati dalla delazione, senza la libertà di esprimere il proprio pensiero.

Un popolo che ha detto basta e vuole riprendersi la propria identità di fronte ad un Occidente che gli ha negato di appartenere ad una grande civiltà. Arabi sinonimo di terroristi. Arabi sinonimo di arretrati. Arabi sinonimo di gente che passa il suo tempo a “pregare cinque volte al giorno col culo in aria” invece di andare a lavorare. Arabi che invadono le nostre città. Arabi che pensano di conquistare l’Occidente e di costringere le nostre donne ad indossare tutte il burqua. Potremmo continuare nell’elenco dei luoghi comuni. Il potere politico ha fondato su queste paure il suo successo. Che le migrazioni a cui assistiamo siano un problema nessuno lo può negare, ma può un Paese come il nostro, un grande Paese che ha affrontato l’arrivo di decine di migliaia di albanesi e poi di kossovari, chiedere con voce querula, aiuto all’UE e far finta di non essere capace di organizzare neanche la distribuzione degli aiuti più essenziali? Anche questo fa parte del gioco politico che specula sulla miseria di tanta gente per acquisire un misero consenso? Se lo chiedessimo a Zygmunt Bauman sicuramente risponderebbe di sì. (Z. BARMAN, *Vite che non possiamo permetterci*, Bari, 2011).

E noi di fronte a tutto questo? Non abbiamo saputo dire nulla. Abbiamo accolto queste rivolte con poco entusiasmo, con meraviglia del tipo: anche loro, gli arabi sono capaci di tanto? Allo stesso tempo abbiamo perso tutte le nostre certezze con le quali analizzare, giudicare questo mondo, ci siamo trovati spiazzati. È vero, all’inizio abbiamo fatto ricorso alle vecchie storie con cui ci siamo sempre difesi, avanzando ad arte il sospetto che sarebbero stati gli integralisti islamici ad approfittare di queste sollevazioni. Ben presto abbiamo archiviato questa ipotesi e debolmente abbiamo avanzato quella dell’infiltrazione tra coloro che emigrano prendendo approdo sulle nostre coste. Ma anche questa ipotesi ha avuto il fiato corto, per la semplice ragione che se gli estremisti islamici volevano trarre vantaggi da questa situazione era meglio rimanere in patria. Cosa ci rimaneva del nostro armamentario di analisi. Non certo la teoria dell’esportazione della democrazia. Ormai aveva fatto troppi danni per rimetterla in circolazione. Né era conveniente parlare dello scontro di civiltà perché nelle piazze arabe non venivano bruciate né le bandiere americane, né quelle israeliane.

Allora quali i criteri per analizzare tutto ciò? Silenzio, rotto timidamente

da Daniel Pipes, quello che considera Geert Wilders, il politico europeo più lungimirante per essere il più accanito razzista e antimusulmano, il quale Pipes esprime la sua meraviglia dinanzi al fatto che dei giovani egiziani si siano messi a pulire la piazza Tahrir dopo le giornate di occupazione. Anche loro sono capaci di atti di civismo!

La guerra alla Libia poi è stata la rappresentazione scenica della nostra maldestrezza e divisione. Anche sul termine guerra avanziamo delle riserve e diciamo che si tratta dell'applicazione della risoluzione dell'ONU. Ma non possiamo non considerare ogni presa di posizione rispetto alla Libia, da quella francese a quella italiana, da quella della Germania a quella della Lega Araba: tutti badavano e rispondevano soprattutto alle future esigenze elettorali dei vari protagonisti. Anche l'attivismo di alcuni protagonisti e la prudenza di altri aveva a che fare con la posizione di un possibile vantaggio che gli Stati in questione avrebbero potuto acquisire in un prossimo futuro verso il petrolio e il gas libico, dopo Gheddafi.

Qualsiasi siano i calcoli politici e gli interessi che l'Occidente vorrà garantirsi verso i paesi della riva sud del Mediterraneo vi è la certezza che bisognerà elaborare nuovi modi di pensare e di analizzare la realtà del mondo arabo e musulmano. Forse le scosse di assestamento che attraversano questi Paesi, dopo il terremoto coloniale, avranno la possibilità di assestarsi. I problemi non mancheranno, ma per quanto difficili, ormai nulla sarà come prima.

LA TENDA DI ABRAMO

ABRAMO, SARA E LA TENDA DELL'ACCOGLIENZA

LUCA BUCCHERI (Pratovecchio)

La storia di Abramo, chiamato «amico di Dio» e «padre della fede» delle tre grandi religioni monoteistiche che si affacciano sul Mediterraneo, ebraismo, cristianesimo e islam, inizia quando decide di lasciare la casa paterna (Gen. 12,1-4) per compiere quel viaggio interiore e geografico verso l'ignoto che farà di lui l'*arameo errante* della fede. Un viaggio caratterizzato dal distacco, dalla rinuncia alla pretesa di dominare gli eventi, di conoscere e dirigere il proprio destino, di conservare il dominio sulle persone.

Così tutta la sua storia è segnata dal «lasciare», dal partire, dal distacco verso tutto ciò che poteva rappresentare il compimento del suo sogno: così è quando decide di lasciar partire suo nipote Lot (Genesi 13-14), che avrebbe potuto essere il «figlio» e l'erede tanto desiderato; così pure quando accetta di affidarsi alla schiava Agar per poter avere la discendenza promessa e quando poi lascia suo figlio Ismaele andare via con sua madre (Genesi 21); e soprattutto quando acconsente a restituire quel figlio tanto atteso e voluto, Isacco, a quel Dio che così sorprendentemente glielo aveva donato (Genesi 22); infine, quando accetta di possedere un pezzetto di quella terra promessa solo nel momento in cui essa servirà per seppellire l'amata moglie Sara (cap. 23). Da vero pastore nomade, impara a non sentirsi padrone delle cose e ad affidarsi a quella voce interiore che lo chiama a lasciare, per trovare una più grande benedizione.

Abram, il cui nome significa «mio padre è grande», diventerà *Abraham* che vuol dire «padre di molti popoli» (Gen. 17,5): nell'atto di fede del patriarca Abramo e nella sua discendenza «si diranno benedette tutte le

famiglie della terra» (Gen. 12,3). La fede abramitica diventa così faro e riferimento per il cammino dei popoli in questo distacco dalle proprie pretese di absolutezza e dominio, volto verso l'accettazione del limite, della diversità, dell'alterità. Una fede «aperta» che fonda il monoteismo ebraico, cristiano e islamico sulle solide basi dell'accoglienza e del rispetto dell'altro, dello straniero, dell'ospite.

1. *Una storia di fede*

Dopo tanti anni dalla promessa di una discendenza («alla tua discendenza io darò questo paese», Gen. 15,18) i due coniugi erano diventati ormai vecchi ed «era cessato a Sara ciò che avviene regolarmente alle donne» (18,11). Insomma la promessa di una posterità come le «stelle del cielo» (cf. Gen. 15,5) si era rivelata fino ad allora infondata. È il momento della crisi, quando si rendono conto che il tempo sta trascorrendo invano e non vi sono tracce della realizzazione di quella promessa.

Dio allora interviene con una parola e un segno: di fronte alla paura di essere soli, abbandonati, sconfitti e condannati dalla propria sterilità, quando il sogno di una discendenza viene offuscato e infranto ogni giorno di più dall'inesorabile trascorrere dei giorni, Dio dice: «Non temere» (Gen. 15,1). Il segno è quello di un cielo stellato, l'immenso cielo stellato del Neghev che è capace di evocare la potenza creatrice di Dio e la sua rinnovata promessa di una discendenza. L'*amèn* di Abramo – il testo ebraico usa il verbo *aman* per indicare che «credette al Signore» (Gen. 15,6) – è come un «poggiarsi» sul Signore, confidando nella sua fedeltà, malgrado tutto dica il contrario. Nel momento della paura, del dubbio, del senso di fallimento, della crisi, Abramo rinnova la sua fiducia. La paura è vinta quando l'uomo si fida, e si fida più della promessa che della sua realizzazione. Per questa grande fede e «speranza contro ogni speranza» (Rm. 4,18), Abramo è diventato il simbolo dell'uomo di fede. Di ogni fede.

Ma la fede dell'uomo è ancora attraversata dalla lotta, dalla fragilità, dal dubbio. Forse bisogna «aiutare Dio» in questa realizzazione della promessa. All'inizio del capitolo 16 della Genesi, Sara e Abramo, con indubbio realismo, decidono di ricorrere alla schiava egiziana Agar, dalla quale Abramo avrà un figlio (Ismaele)¹. Ma Dio non ha dimenticato le sue promesse e

¹ L'uso da parte della moglie sterile di presentare al marito la propria schiava per avere un figlio, che le viene poi attribuito, è un fenomeno diffuso tra le popolazioni seminomadi della Mesopotamia del XIX sec. a.C., come risulta dagli archivi della città di Mari.

visita la vita dell'uomo rendendo possibile ciò che umanamente è impossibile! La visita di Dio diventa portatrice di fecondità anche laddove il ventre è sterile e la carne «avvizzita».

2. *L'ospite inatteso*

L'episodio su cui intendiamo soffermarci (Gen. 18,1-16), appartenente alla tradizione jahvista (J), narra dell'apparizione alle querce di Mamre di tre misteriosi «uomini» che si affacciano alla tenda di Abramo nell'ora più calda del giorno. Nella vita beduina del deserto (siamo nel deserto di Giuda, nei pressi di Hebron) quando un ospite è di passaggio nell'accampamento il dovere di ospitalità è sacro. Ma la visita di questi misteriosi personaggi, che il narratore ci presenta a volte al plurale (vv. 2.4-5.8-9), altre al singolare (vv. 1.3.10.13-15)², è legata alla visita di Dio stesso che annuncia ad Abramo e a sua moglie la nascita di un figlio.

L'aspetto che qui vogliamo particolarmente sottolineare è quello dell'ospitalità. Abramo e Sara (con Ismaele e Agar) sono come una famiglia che allarga lo spazio della propria tenda all'ospite inatteso, con i suoi bisogni e le sue fatiche. Non sanno che si tratta del «Signore», eppure li trattano da «signore» (al singolare! v. 3), prostrandosi ai loro piedi e pregandoli di fermarsi, di lavarsi e ristorarsi all'ombra dell'albero, poi preparando loro focacce e vitello. Non è dunque un caso che i Padri della chiesa abbiano visto in questa scena un'anticipazione della famiglia trinitaria, che visita e ricompensa l'accoglienza e l'ospitalità del patriarca Abramo con il dono più grande: quello di un figlio tutto loro! A questi tre misteriosi personaggi si è infatti ispirato Andrei Rublev nel dipingere la famosa icona russa della Trinità, anche se il testo non autorizza una lettura trinitaria e neppure a vedervi Dio accompagnato dagli angeli.

Ma vediamo più da vicino questa stupenda scena. Abramo è seduto all'ingresso della tenda; sembra in attesa, un'attesa che dura oramai da tanto tempo. In attesa che qualcosa succeda nella sua vita, spesa fidandosi di una Voce interiore che lo ha sospinto a uscire dal suo paese per andare verso «il paese che io ti indicherò» (Gen. 12,1). In attesa che qualcuno passi a realizzare quel sogno che Dio stesso gli aveva messo nel cuore, ma che ora

² Si passa dal numero *tre* al numero *uno* per poi, nel capitolo successivo, passare al *due* (cf. Gen 19). Un Midrash ebraico spiega il motivo di questo passaggio: gli angeli diventano due, perché uno è per la distruzione di Sodoma, l'altro per la protezione di Lot (cf. *Midrash Tanhuma*, ed. Buber, Vilna 1899, commentario Shemot XIX).

– a 100 anni – sembra allontanarsi sempre più. Eppure resta una tensione, una ricerca, un'inquietudine che si materializza nel momento in cui tre stranieri, tre sconosciuti passano lì davanti e si presentano «presso di lui». Sembra di vederlo questo «vecchietto» agitarsi tutto per cercare di mettere a loro agio gli ospiti: dà loro l'acqua per lavare i piedi affaticati e impolverati dal cammino desertico; li invita discretamente ad accomodarsi al fresco delle querce che proteggono l'accampamento, per rinfrancarsi un po' e poter proseguire poi il loro cammino; fa preparare alla moglie e ai servi delle focacce e un vitello scelto accuratamente da lui stesso, da presentare in un bagno di latte; poi, in piedi presso di loro, li assiste nel pasto.

3. *Gesti di cura e di premura*

Proviamo a cogliere il senso e il contesto di questi gesti semplici e significativi di accoglienza, in particolare del lavare i piedi e dell'offrire ombra.

Lavare i piedi non ha lo stesso significato che potrebbe avere oggi. A quel tempo non esistevano scarpe chiuse; le calzature normali erano i sandali, in cui i piedi erano all'aperto. Si camminava assai, pochi avevano una cavalcatura. Viaggi, pellegrinaggi, spostamenti avvenivano a piedi: da qui l'importanza della loro salute. Nel cammino si impolveravano, si ferivano e a ogni sosta andavano curati e ristorati. Lavarli, ungerli, trattarli come il prezioso cuoio dei sandali, era il gesto di più squisita e gradita ospitalità. Diversamente da oggi, la gente dell'antichità non aveva varie paia di calzature, e chi possedeva un paio di sandali li teneva in gran conto. La prima mossa d'ospitalità, per chi cammina sulle strade calde e polverose del Medio Oriente, attraversando il deserto duro e sassoso della Palestina, è offrire acqua e ristoro per i piedi.

Ma anche un altro gesto è fortemente significativo, pensando al clima torrido di quelle regioni. Abramo e Sara offrono ai tre misteriosi ospiti riparo e ombra sotto una quercia (Gen. 18,4). *Offrire l'ombra* in pieno deserto richiama subito la dimensione dell'oasi, segno della presenza e della protezione di Dio dalle micidiali insolazioni del clima subtropicale. Innumerevoli sono i riferimenti biblici a proposito. La schiava Agar, fugita incinta nel deserto per morire, trova insperatamente un'oasi con una sorgente che la rinfranca e un angelo che la guarda dentro, chiamandola per nome e ridonandole fiducia (cf. Genesi 16). Nell'esodo Dio aveva concesso al popolo di Israele una colonna di fuoco di notte, per illuminare il cammino, ed una nube di giorno, per indicare il cammino e proteggere dai

raggi infuocati del sole (cf. Es. 14,21). Il profeta Isaia afferma: «Una tenda fornirà ombra contro il caldo di giorno e rifugio e riparo contro i temporali e le piogge» (Is. 4,6); il profeta Baruc vede l'ombra come un dono protettivo che Dio farà al suo popolo: «Anche le selve e ogni albero odoroso faranno ombra ad Israele per comando di Dio» (Bar. 5,8); il profeta Osea vede il rischio dell'idolatria nel rifugiarsi all'ombra di grandi alberi per compiere sacrifici ad altri dèi (cf. Os. 4,13), ma assicura poi che gli israeliti «torneranno a sedersi alla mia ombra» abbandonando l'idolatria (Os. 14,8). Singolare la storia del profeta Giona: dopo l'ennesimo disappunto nei confronti di un Dio reputato troppo buono, il riottoso uomo di Dio decide di uscire sdegnosamente dalla città di Ninive e rifugiarsi all'ombra dentro una capanna; ma è Dio che vuole regalargli un conforto facendogli crescere una piantina di ricino sulla testa, per fargli ombra (cf. Gn. 4,5-6). Anche nei salmi l'orante esprime il desiderio di poter dimorare «all'ombra dell'Onnipotente» (Sal. 91,1), sotto le sue ali: «Vorrei abitare nella tua tenda per sempre, vorrei rifugiarmi all'ombra delle tue ali» (Sal. 61,5).

Offrire l'ombra significa dunque offrire protezione e conforto, per aiutare chi è stanco, accaldato e disorientato a riprendere il cammino della vita. È un gesto di premura e custodia talmente significativo che Dio stesso se ne fa garante e addirittura si identifica con la stessa ombra: «Il Signore è il tuo custode, *il Signore è come ombra che ti copre*, e sta alla tua destra. Di giorno non ti colpirà il sole, né la luna di notte. Il Signore ti proteggerà da ogni male, egli proteggerà la tua vita» (Sal. 121,5-7).

La cosa particolare è che qui Abramo e Sara offrono l'ombra a Dio stesso, senza sapere che è lui. Come se Dio si nascondesse in un povero viandante che ha bisogno di tutto per permettere a noi di essere Dio, prendendoci cura dell'altro come farebbe lui con noi. Viene in mente Gesù, anche lui affaticato e assetato al pozzo di Sicar a mezzogiorno, che domanda acqua da bere alla sconosciuta donna di Samaria, per poi solo alla fine essere riconosciuto come il Messia (cf. Gv. 4); come pure nella scena dei due discepoli di Emmaus, quando essi riconoscono chi è il misterioso pellegrino che si è fatto loro compagno di strada nel gesto dello spezzare il pane (cf. Lc 24). Vengono in mente le parabole di Gesù, in particolare quella sul giudizio finale di Matteo (cap. 25), in cui Gesù si identifica nel povero affamato, assetato, denudato, carcerato, ammalato: «L'avete fatto a me». È importante accogliere senza sapere chi accogli, senza avere garanzie sulla buona fede degli ospiti.

4. *L'accoglienza feconda*

Il seguito sembra quasi la risposta di Dio a tale generosità e accoglienza, malgrado il «riso»³ di Sara che sembra non dar credito alle parole dell'illustre ospite. Quando tu accogli lo Sconosciuto che bussa alla tua porta e allarghi la tua tenda, entra con lui anche un carico di benedizione e di vita: «Tornerò da te fra un anno a questa data – dicono i tre misteriosi personaggi ad Abramo – e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio» (Gen. 18,10). Quando tu rimani aperto e accogli la vita, la vita si fa benedizione e fecondità per te. La tenda si allarga, si gonfia del vento della novità e si fa vela, spingendoti oltre.

Come a dire che se ti fidi e accogli lo straniero, se per te l'altro è «signore» da servire e proteggere sotto la tua ombra, se per lui sei disposto ad «allargare lo spazio della tua tenda» (cf. Is. 54,2) e ad ammazzare «il vitello tenero e buono» (Gen. 18,7) puoi accogliere Dio stesso senza accorgertene e con lui lasciar entrare nella tua casa la sua benedizione di vita. Dio è dove meno te lo aspetti e dove lo si lascia entrare.

Ecco una storiella ebraica *ad hoc*: «Un giorno in cui riceveva degli ospiti eruditi, Rabbi Mendel di Kozk li stupì chiedendo loro a bruciapelo: “Dove abita Dio?”. Quelli risero di lui: “Ma che vi prende? Il mondo non è forse pieno della sua gloria?”. Ma il Rabbi diede lui stesso la risposta alla domanda: “Dio abita dove lo si lascia entrare”. Ecco ciò che conta in ultima analisi: lasciar entrare Dio. Ma – come direbbe Martin Buber – lo si può lasciar entrare solo là dove ci si trova: «C'è una cosa che si può trovare in un unico luogo al mondo, è un grande tesoro, lo si può chiamare il compimento dell'esistenza. E il luogo in cui si trova questo tesoro è il luogo in cui ci si trova»⁴. Perché Dio è il compimento dell'esistenza.

Si può allora concludere che Dio si presenta a te non con i tratti distintivi di Dio, ma nei panni dell'uomo stanco e accaldato, mendicante di ristoro. Meglio non fidarsi delle apparenze. L'accoglienza esercitata verso tutti è accogliere inconsapevolmente Dio, il quale non vuole essere accolto perché è Dio, ma in quanto nascosto nell'umanità e nella debolezza; quando l'uomo accoglie l'altro uomo in quanto tale, infatti, accoglie Dio stesso. Accogliere l'altro gratuitamente è gesto di fecondità e di vita perché è accogliere il Dio della vita.

³ Non a caso il figlio si chiamerà Isacco, che vuol dire «il sorriso Dio».

⁴ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Bose, 1990.

5. Attualizzazione

Oggi mi pare che facciamo fatica a coltivare dei sogni e a portarli avanti con perseveranza. Ad ogni minima difficoltà ci scoraggiamo e corriamo il rischio di rassegnarci e buttare via quel desiderio profondo che muove i nostri passi. Diventiamo così distratti e passivi, lasciando che la vita passi senza lasciarci interpellare dai piccoli segni che si affacciano alla nostra porta. Abramo, quando viene visitato dai tre uomini nella sua tenda alle querce di Mamre, è vecchio, ma accoglie i tre sconosciuti perché il suo cuore non è spento, ma attende. Attende perché il suo cuore sogna, desidera, ricerca. Da anni Dio ha promesso a lui e sua moglie Sara di avere un figlio, una discendenza... ma ancora nulla. Eppure continua a sperare, contro ogni apparenza, contro la vecchiaia e la sterilità.

L'attesa produce *attenzione alla vita*, a ciò che capita, a ciò che si sta muovendo davanti a te. L'attenzione porta a domandarsi, a cercare, ad aprirsi al nuovo, agli altri, alla vita che passa e bussava alla tua porta. Perché quando sei attento alla vita, quando coltivi una speranza e un desiderio profondo, diventi capace di accogliere anche i più piccoli germi di novità che si affacciano senza invadere, discretamente e delicatamente, senza forzare l'ingresso.

La tenda di Abramo e Sara è il simbolo di un'apertura gratuita, di un atteggiamento di accoglienza che non ha pregiudiziali, di una mentalità che mette al centro la sacralità della persona, prima ancora di cercare i prerequisiti morali, religiosi, culturali per poter accogliere. Queste pagine ci invitano ad un'accoglienza non selettiva, in base ai nostri criteri di reciprocità, ma larga e fiduciosa. È vero: accogliendo tutti si possono avere brutte sorprese, ci possono essere persone che tradiscono la nostra fiducia; ma ci possono essere anche degli angeli, tra di loro. La lettera agli Ebrei, riferendosi a questo passo della Genesi commenterà: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo» (Eb. 13,2).

LA FONDAZIONE GIOVANNI PAOLO II

RENATO BURIGANA (Firenze)

«La Fondazione, nata nel 2004, raccoglie – spiega mons. Luciano Giovannetti, vescovo emerito di Fiesole e suo Presidente – e si fa espressione del lavoro che da oltre quindici anni la Diocesi di Fiesole, unitamente ad altre Diocesi toscane e italiane, in particolare Montepulciano-Chiusi-Pienza, ha svolto con impegno a favore dei Paesi del Medio Oriente e di altre zone del mondo gravemente svantaggiate, superando la logica della sola emergenza, per impostare invece una serie di progetti volti soprattutto allo sviluppo di realtà sociali, quali l'istruzione, i servizi sanitari e la formazione professionale. In realtà la ragion d'essere della Fondazione sta proprio nel favorire il più possibile la collaborazione e il coordinamento tra la Conferenza Episcopale Italiana, il mondo delle Istituzioni e dell'economia, una sorta di collegamento permanente tra le varie realtà – laiche ed ecclesiali – che si occupano di interventi di cooperazione e di sviluppo in particolare nell'area del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente, cercando di mettere insieme risorse e forze per approntare progetti anche di lungo respiro, che possano lasciare tracce tangibili e durature ed incidere profondamente nei tessuti economici, sociali e culturali delle zone nelle quali ci si impegna ad operare e a collaborare».

In questa parte del Mondo, nella quale la presenza dei cristiani negli ultimi decenni ha subito una forte flessione, oggi più che mai è necessario lavorare per il dialogo e la convivenza sia con i musulmani che con gli ebrei, avendo ben coscienza che i cristiani sono in una posizione di forte minoranza numerica, ma anche con la piena consapevolezza che possono svolgere un grande lavoro di raccordo, di sintesi e di testimonianza attiva nella migliore tradizione di identità e di servizio verso le comunità e le società dei paesi del Medioriente. Ma per fare questo è assolutamente necessario che i cristiani che vivono in questi paesi, non siano discriminati, siano posti in condizione

di esprimersi alla pari degli altri. Non è cosa facile: la situazione varia molto da paese a paese. Ogni nazione ha ovviamente una realtà sua propria che si manifesta con caratterizzazioni diverse della società civile. È una realtà assai complessa quella della Terrasanta, una realtà allo stesso tempo sempre uguale e sempre in frenetico movimento: la Fondazione si sente parte integrante e viva di tutto ciò, pure operando talvolta in difficoltà e in situazioni estreme che non si riscontrano in altre parti del Mondo, ma proprio per questo degne e necessitanti di costante attenzione e attento monitoraggio e ancor più di pazienza e saggezza infinita.

La Fondazione per il dialogo, la cooperazione e lo sviluppo è impegnata, fra l'altro, nella realizzazione di alcuni progetti in Libano, in Israele, nei Territori dell'Autonomia Nazionale Palestinese, in Iraq e in Italia a Palermo. In particolare, dopo molte realizzazioni effettuate grazie al contributo della CEI (utilizzando l'8 per mille) oggi la Fondazione sta aggregando intorno al contributo CEI anche quello di privati, Enti e Fondazioni. «La Terra Santa non va considerata una preoccupazione tra le tante. Essa è la priorità per la Chiesa cattolica e per i cristiani – ha detto il cardinal Leonardo Sandri, Prefetto della congregazione per le Chiese Orientali, incontrando la Fondazione – come è quella ecumenica e interreligiosa. “Chiedete pace per Gerusalemme – dice il salmo 86 – perché tutti là siamo nati”. Quella Terra è santa perché è il luogo di convocazione sulle orme stesse di Dio. Per divina volontà continua anche ai nostri giorni la convocazione di tutti i popoli sul monte Sion, che evocava il profeta Isaia. Tale convocazione esercita tuttora un fascino universale. La Terra Santa gioca, pertanto, un ruolo centrale per l'intera area mediorientale. Direi di più: l'intera umanità guarda a quella Terra, avvertendo di avere con essa profondi legami. Ma, purtroppo, in questo riferimento si intrecciano interessi non sempre religiosi e intenti non sempre di pace. Nonostante ciò. Mi chiedo: potranno le Chiese e le istituzioni civili dell'Europa e del mondo mancare all'appuntamento di pace fissato anche nel nostro tempo con la Terra Santa?»

I progetti della Fondazione sono finalizzati a migliorare le qualità di vita rese difficili dalla guerra, tesi a favorire il dialogo e la formazione dei giovani creando loro spazi e luoghi di incontro e aggregazione. Ai progetti hanno preso parte, anche economicamente, le comunità locali. E soprattutto la gestione dei singoli progetti (l'ospedale, il liceo, la scuola e il centro di Gerusalemme) saranno gestiti direttamente dai fruitori. Questo metodo di lavoro risponde a una scelta ben precisa: costruire ciò che serve, costruirlo dopo aver individuato

chi lo può gestire nel quotidiano. Nessuna cattedrale nel deserto quindi e nessun progetto che non può poi camminare con gambe locali.

In questi ultimi anni la Fondazione ha realizzato tre progetti per un'unica comunità cristiana, divisa dal confine fra Libano e Israele. In Libano nella provincia di Tiro si è costruito un nuovo ospedale regionale e un liceo. Questa zona, secondo le Nazioni Unite, è una delle più povere e martoriate non solo del Libano ma dell'intero Medio Oriente. Il progetto dell'ospedale è realizzato insieme con la Diocesi cattolico-maronita di Tiro, nella città di Ain Ebel, situata proprio sul confine con Israele. La costruzione di questo ospedale vuole provare anche a invertire la tendenza che è avvenuta in questa zona, dove la popolazione ha abbandonato questa terra proprio per la mancanza di strutture ospedaliere. La struttura, che agirà su un bacino di circa 95.000 persone, avrà un pronto soccorso con diversi reparti (medicina generale, chirurgia generale e pediatria, traumatologia generale e infantile, ostetricia e neonatologia). Sempre nella regione di Tiro, nel villaggio di Rmeich si sta realizzando un nuovo liceo. Si tratta di aggiungere un piano all'edificio esistente che ospita, in una situazione didattica molto difficile, il liceo della zona, gestito dalla Diocesi cattolico-maronita di Tiro. L'istituto è collegato al sistema scolastico libanese, pertanto beneficia, anche se con molta discontinuità e variabilità di risorse, delle provvidenze statali.

Sempre per la stessa comunità, ma all'interno del confine di Israele, a poche centinaia di metri si trova un altro intervento della Fondazione, nel villaggio di Tarshiha. Un piccolo villaggio di circa 4.400 abitanti, dove i cristiani sono la metà (1950 i cattolici e 250 gli ortodossi) i restanti sono musulmani. Tarshiha è amministrativamente legata alla Municipalità di Maalot (città ebraica) formando un unico comune, tanto che i due comuni vengono considerati come l'unica realtà univoca in Israele di amministrazione congiunta arabo-ebraica. Purtroppo questa zona, per la sua vicinanza al confine del Libano, è stata l'epicentro di bombardamenti Hezbollah che hanno causato molti morti da entrambe le parti, distruzioni e danni ingenti. La comunità dedica molto impegno all'educazione dei giovani, cercando di frenare l'esodo dei cristiani che, anche se non come in Cisgiordania, inizia anche in Galilea. Per questo la nuova scuola di Tarshiha è inserita nel centro di attività sociali ed educative della Parrocchia, luogo di dialogo per cristiani, ebrei, musulmani e drusi di tutta l'alta Galilea. Sarà una scuola parificata, inserita e sostenuta dal sistema scolastico dello Stato di Israele. Oltre alla Fondazione ha contribuito economicamente alla sua realizzazione la Chiesa Cattolico-

melchita di Galilea (che poi ne sarà la proprietaria), oltre a tutta la comunità parrocchiale e dal lavoro volontario di molte persone del villaggio.

In Israele, a Gerusalemme è stato inaugurato la prima parte di un grande centro di aggregazione per l'educazione alla convivenza e alla pace, intitolato a Giovanni Paolo II nella parrocchia di Beit Hanina. Il progetto è finalizzato a un'ampia azione in favore dei bambini e ragazzi arabi di Gerusalemme, in particolare per l'educazione alla socialità, alla convivenza e alla prevenzione di fenomeni purtroppo diffusissimi nella parte araba della città santa, come la tossicodipendenza e la delinquenza minorile. I servizi del centro sono pensati per famiglie, ragazzi e bambini. «Siamo consapevoli – spiega mons. Giovannetti – di trovarci di fronte ad un percorso che per certi aspetti si presenta innovativo, o perlomeno non consueto nel mondo della cooperazione, e di avere la possibilità di offrire uno snodo importante che sia capace di recuperare l'incontro possibile e decisivo tra realtà religiose, politiche, civili e sociali dell'Area Mediorientale e non solo». L'ultimo progetto al quale la Fondazione sta lavorando è la costruzione della prima Clinica Chirurgica pediatrica a Betlemme. Un'opera importante alla quale la Fondazione sta lavorando con l'aiuto della Conferenza Episcopale Italiana, della Regione Toscana, dell'Ospedale Meyer di Firenze, della Unicoop Firenze e di molti privati.

Dove il cantiere è già aperto e i lavori stanno procedendo speditamente è nel cuore di Baghdad, dove la Fondazione e la Chiesa irachena stanno costruendo un centro per giovani, intitolato a Giovanni Paolo II. «Se penso – ha detto mons. Benjamin Sleiman, Arcivescovo dei Latini di Baghdad – alla prima volta che ne parliamo con mons. Giovannetti, non credevo proprio che in poco tempo riuscissimo a fare il progetto, trovare le imprese e iniziare i lavori. Ma devo ringraziare la Provvidenza che ha mandato la Fondazione Giovanni Paolo II. Quando il terreno è stato recintato e gli operai hanno iniziato, per tutti noi è stata una grande gioia. Ma non nascondo che sono stato preso anche dal panico. Intraprendere un così bel progetto in questi tempi bui, non sembra follia? Ma tutto sommato, abbandono tutto nelle mani della Provvidenza. In mezzo a tante difficoltà, vedere quel cantiere è stato ed è motivo di gioia e di speranza».

L'AGONIA DEGLI UOMINI DI DIO

THIBAUT JOANNAIS (Pratovecchio)

Gran premio della giuria al Festival di Cannes 2010, il film di Xavier Beauvois *Uomini di Dio* (*Des Hommes et des Dieux*) narra la salita verso il martirio dei monaci francesi uccisi a Tibhirine (Algeria) nel 1996. Questa opera cinematografica ci sembra degna d'interesse per almeno tre motivi.

Prima di tutto perché riporta alla luce una vicenda alquanto buia e piena di zone d'ombra. Rammentiamo brevemente i fatti : nella notte tra il 26 e il 27 marzo 1996, sette religiosi trappisti del monastero Notre-Dame de l'Atlas di Tibhirine furono rapiti. Il loro sequestro, rivendicato dal Gruppo islamico armato (GIA), si concluse meno di due mesi dopo con l'annuncio della loro esecuzione. Il fatto che soltanto le loro teste furono rinvenute ha alimentato una moltitudine di ipotesi sulla vera identità dei mandanti e degli esecutori della strage¹. Il film si astiene dal prendere posizione per l'una o l'altra di queste ipotesi, mostrando una comunità religiosa intrapolata tra il martello del fondamentalismo islamico armato e l'incudine del potere militare.

Il secondo motivo per il quale questo film merita la nostra attenzione è il contesto geopolitico attuale. Innanzi tutto le persecuzioni di cui sono vittime i cristiani di diversi paesi del mondo, in particolar modo nel Vicino Oriente: i sette trappisti appaiono come il paradigma dei martiri cristiani odierni. *Uomini di Dio* aiuta inoltre a capire meglio alcune delle radici dell'onda di malcontento e di ribellione che sta percorrendo la società algerina. Il contesto della storia dei monaci di Tibhirine è quello della guerra civile che lacerò l'Algeria degli anni novanta. Anche se ufficialmente venne

¹ Ricordiamo che le famiglie delle vittime e l'Ordine cistercense di stretta osservanza (trappista) hanno più volte dichiarato che piena luce non è stata fatta sulla dinamica di quelle morti. Le indagini, condotte dal giudice francese Marc Trévidic, non sono ancora concluse.

presentato come a sfondo religioso², si è trattato in realtà di un conflitto politico e sociale: le bande armate che si richiamavano all'islam tentarono di conquistare con la forza posizioni di potere politico ed economico, mentre l'esercito strumentalizzava la violenza per mantenere la propria egemonia e rafforzare la propria legittimità³. Nonostante l'esercito abbia sconfitto l'islamismo armato e riportato la pace, non ha ridistribuito le proprie ricchezze ad una popolazione sfinita da un decennio di guerra e anni di crisi economica. La «Carta per riportare la pace e la riconciliazione», voluta dal Presidente Bouteflika e approvata per referendum nel 2005, non fu altro che un'amnistia generale per tutti quelli che durante il conflitto versarono sangue altrui. Una chiara volontà di non parlare più della guerra e di dimenticare la violenza a discapito dell'esigenza di verità e di giustizia per gli orrori del conflitto, le cui prime vittime furono le popolazioni inermi.

I monaci di Tibhirine costituivano un punto di riferimento per la popolazione del villaggio, in particolare per i contadini che lavoravano con loro e per tutti quelli che si recavano al dispensario del monastero per farsi curare. Il film di Xavier Beauvois contempla questo modo semplice di essere Chiesa tra la gente: la fecondità del «dialogo della vita». L'armonia con il vicino diverso, costruita pazientemente e curata con attenzione, minacciava però di sgretolarsi e di essere travolta dagli eventi drammatici che insanguinarono l'Algeria.

Restare e rischiare di morire oppure andarsene sacrificando la fedeltà al popolo algerino? Tale era l'alternativa con la quale la comunità trappista dovette confrontarsi. Ciò che fa di *Uomini di Dio* un film profondo ed intenso è precisamente la sua capacità di svelare l'itinerario spirituale della piccola comunità di Tibhirine di fronte a tale dilemma. Non è scontato che dei monaci accettino a priori la morte come testimonianza ultima: «il martirio cristiano è un cammino, una vocazione che il discepolo di Cristo, ad un certo punto della sua vita, accetta di percorrere, invitato a questo dallo stesso Signore Gesù; il martirio è compimento di una chiamata»⁴. Il cammino fu lungo, faticoso e sofferto e mise a repentaglio l'equilibrio umano e spirituale del monastero. Una autentica sequela di Cristo in agonia al Gethsémani: «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice»

² Il conflitto armato scaturì dall'annullamento del primo turno delle elezioni del dicembre 1991 – vinte dal Fronte Islamico di Salvezza – da parte dei militari.

³ L. MARTINEZ, *La guerre civile en Algérie*, Paris, 1998

⁴ B. OLIVERA, in M. SUSINI, *I martiri di Tibhirine*, Bologna, 2005, p. 7.

(Mt. 26,39). Gli attori del film hanno saputo mettere a nudo con eleganza e pudore la fragilità degli «uomini di Dio» alle prese con la paura di morire. Rimanere fu quindi una scelta collettiva ed unanime, l'abbandono definitivo si fece abbraccio fraterno: «Tuttavia non quello che io voglio, ma quello che vuoi Tu» (Mt. 26,39).

Il martirio dei monaci di Tibhirine ricorda il martirio delle sedici Carmelitane di Compiègne (Francia) ghigliottinate nel 1794: anche queste ultime, malgrado la prospettiva di una morte quasi sicura, rinnovarono insieme il voto di consacrazione totale alla volontà divina. La loro storia, immortalata dal film *Le dialogue des carmélites*⁵, colpì profondamente Georges Bernanos il quale, pochi mesi prima di morire, scrisse i dialoghi dell'opera cinematografica. Nei *Dialoghi delle Carmelitane* Bianca dell'Agonia di Cristo, giovane Carmelitana ossessionata dalla paura di morire, sale sul patibolo intonando il *Veni Creator* e porta sulle ali del suo canto le consorelle infondendo coraggio e forza per il dono supremo. Drammatica e splendida somiglianza quella di Bianca e di frère Christophe, il monaco poeta fragile che nonostante la paura ha saputo abbandonarsi al martirio con serenità e gioia... «In un certo senso la paura è figlia di Dio, riscattata la notte del Venerdì Santo. Non è bella da vedere – no! – talvolta schernita tal'altra maledetta, rifiutata da tutti... Tuttavia è al capezzale di ogni agonia, intercede per l'uomo»⁶.

⁵ Film di Philippe Agostini e Raymond Leopold Bruckberger, 1960.

⁶ G. BERNANOS, *Oeuvres romanesques*, Paris, 1961, p. 1565. La traduzione è di chi scrive.

QUALCHE LETTURA

C. L. ALTISSIMO, *Il martirio in Russia e nell'Europa dell'Est (1917-1991)*, Vicenza, 2009, pp. 151

Il 24 marzo di ogni anno la Chiesa cattolica celebra la Giornata dei martiri, i testimoni della fede in Cristo giunti a donare la vita per assimilarsi a Lui. Nella sua ricerca padre Altissimo, dell'ordine dei Servi, amplia il concetto di martire fino ad includere chi soccombe per affermare le esigenze della propria convinzione religiosa e sociale. Ricorda i primi due martiri russi, i principi Boris e Gleb, canonizzati come *strastoterpy*, uomini che «soffrirono la passione»; si consegnarono ai loro carnefici senza opporre resistenza al male come fecero innumerevoli martiri del XX secolo, «umili testimoni della Croce redentrice di Cristo e dell'amore che da essa si diffonde su tutto il mondo». Agli occhi della pietà russa, afferma l'autore, la non-resistenza e una morte violenta subita per conformarsi all'esempio di Cristo sono la «specificità», una «modernità» del martirio e quello del Novecento, da lui definito «il secolo del più grande macello di cristiani» per ferocia, vastità e quantità di vittime, è stato un martirio spesso anonimo, nascosto, silenzioso, «un attacco alla dimensione religiosa dell'uomo in quanto tale». Il martirio moderno, osserva, è anche un «fatto ecumenico»: non solo perché ha colpito trasversalmente tutte le confessioni cristiane, ma anche perché ha creato una profonda comunione nella sofferenza». In questo agile volume, egli presenta in sintesi le varie tappe delle persecuzioni del secolo scorso, specialmente quelle subite dai fedeli delle Chiese ortodossa e cattolica, ma anche di altre religioni, nella Russia e nei vari paesi legati al regime sovietico. Delinea le condizioni di esistenza delle chiese, le motivazioni adottate dai sistemi totalitari nelle varie fasi della loro lotta antireligiosa, le forme e la portata delle azioni repressive messe in atto.

TIZIANA BERTOLA (Venezia)

G. ARDELEANU, *N. Steinhardt e i paradossi della libertà. Una prospettiva monografica*, Bucarest, Editrice Humanitas, 2009, pp. 532

Il lavoro di George Ardeleanu costituisce un interessante contributo bio-bibliografico alla figura di Steinhardt tanto da essere indicata come una guida di orientamento nella lettura di tutta l'opera steinhardtiana, che viene presentata in tre grandi sezioni: I. *La Biografia, Le Ideologie, Metamorfosi Spirituale*; II. *Trent'anni*

sotto il controllo della securitate comunista; III. *Qualche tema steihardtiane*. Il libro offre una ricostruzione completa della vita di Nicolae Steinhardt (1912-1989), dall'infanzia agli anni di formazione fino alla conclusione della sua vita; questa parte biografica è divisa in due periodi: il primo periodo, prima della conversione (fino agli anni '30 del XIX secolo), viene interpretato alla luce del *mysterium fascinans*: la fanciullezza, il liceo, l'università, le amicizie, le opzioni politiche, le preoccupazioni per la scrittura; il secondo periodo appartiene al *mysterium tremendum*: il suono delle campane delle chiese d'intorno, i sentimenti spirituali, l'arresto, il battesimo, i viaggi all'estero, la scelta di entrare in monastero. Con grande ricchezza di particolari l'autore ripercorre ogni tappa della vita di Steinhardt, provando a presentare il profilo biografico ed intellettuale di Steinhardt, un ebreo convertito al cristianesimo, mondano, ironico, diventato poi monaco dopo aver passato quattro anni di detenzione in una prigione comunista. L'autore riesce a produrre un ritratto che rende bene la complessità della vita di Steinhardt che ha attraversato le vicende storiche del periodo interbellico e postbellico della Romania e dell'Europa. Il volume è il risultato di una ricerca minuziosa, fondata su documentazione inedita (lettere, pagine del diario, altro materiale), sugli scritti di Steinhardt oltre che su una vasta conoscenza della storia della Romania, in particolare degli anni del potere comunista, che viene presentato a partire dalla documentazione, mostrando i metodi usati dal potere comunista nella repressione di ogni forma di spiritualità che possa mettere in discussione il regime. Nella formulazione della parte biografica gli stessi titoli dei singoli capitoli suscitano l'attenzione e la curiosità del lettore: un fanciullo di una ricca famiglia, la sua parentela con Freud e la sua visita a Vienna, il giovane ironico, gioviale, sarcastico, il polemista, il dottore in diritto costituzionale che diventa un perseguitato politico. L'autore si sofferma poi su alcuni aspetti particolarmente significativi per comprendere l'opera e la figura di Steinhardt: il battesimo nel carcere di Jilava, l'esperienza benedettina del monastero Chevetogne (Belgio), la corrispondenza con Th. Enescu, V. Nemoianu e V. Iernuca. Il volume aiuta il lettore a comprendere lo spirito ecumenico di Steinhardt che non nasce solo dal suo percorso spirituale che lo ha condotto ad abbracciare la fede cristiana, ma da una profonda riflessione che lo spinge a vivere in modo diverso la libertà. Nelle addenda al volume trovano posto una serie di documenti che mostrano le sofferenze di Steinhardt, sorvegliato e controllato anche da coloro che credeva suoi amici, così come emerge da una serie di testi che vengono qui riprodotti. Il libro di Ardeleanu è il risultato di una ricerca appassionata, onesta, riccamente fondata sugli scritti di Steinhardt e sulla bibliografia esistente, con un sistematico ricorso anche a materiale inedito, tanto da configurarsi come un modello per uno studio che vuole favorire la conoscenza del ruolo degli intellettuali nella storia contemporanea della Romania.

CH. BÖTTRICH, B. EGO, F. EISSLER, *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 188

La figura di Abramo rappresenta un elemento comune al cristianesimo, all'ebraismo e all'islam, con accenti e tradizioni diverse; negli ultimi anni si sono venuti moltiplicando gli interventi, talvolta anche non di carattere prettamente scientifico, per favorire una migliore comprensione di Abramo in una prospettiva interreligiosa a partire da una attenta lettura dei testi sacri delle tre religioni che raccontano le vicende umane e spirituali di Abramo. Il presente volume si colloca in questo orizzonte di studi, segnalandosi per chiarezza, sinteticità e scientificità nella trattazione di Abramo nelle tre religioni. Beate Ego, docente di Antico Testamento all'Università di Osnabrück, offre un quadro di Abramo nell'ebraismo a partire dai passi biblici per poi passare alla letteratura ebraica più antica fino ad alcune considerazioni sulla figura di Abramo per Israele. A Christfried Böttrich, professore di Nuovo Testamento nell'Università di Greifswald, spetta il compito di presentare Abramo nella tradizione cristiana, che introduce una nuova prospettiva in una storia già nota, dal momento che i cristiani rileggono e interpretano Abramo come appare chiaramente nel Nuovo Testamento e nella Chiesa primitiva. Infine Friedman Eßler parla di Abramo nell'islam, ponendo come premessa una breve presentazione di cosa i mussulmani dicono di Abramo. Anche per lui il punto di partenza è costituito dal Corano, anche se dà ampio spazio anche alle tradizioni islamiche posteriori al Corano su Abramo, tanto importanti che egli, al termine del suo contributo, propone una lettura in prospettiva «universale» della figura di Abramo. Le indicazioni bibliografiche, poste alla fine di ogni saggio, contribuiscono a rendere questo agile testo un utile strumento per comprendere elementi comuni e significative differenze tra cristianesimo, ebraismo e islam su Abramo.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

L. CECI, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Bari/Roma, Laterza, 2010, pp. 266

L'apertura delle carte relative al pontificato di Pio XI negli archivi vaticani ha dato vita a un'intensa stagione di studi su papa Ratti con l'attivazione di nuove ricerche, la celebrazione di convegni internazionali e la pubblicazione di saggi; questa stagione di studi ha messo in moto un percorso di ricomprensione dell'opera di Pio XI soprattutto sui rapporti tra il papa e il fascismo, uno dei temi sui quali il dibattito storiografico si era più interrogato, non solo in Italia, con la comparsa di una serie di posizioni che tendevano a condannare o assolvere Pio XI per la sua politica nei confronti del fascismo e di conseguenza anche del nazismo, soffermandosi soprattutto su quello che il papa avrebbe voluto fare, ma che non era riuscito a fare. A questa nuova stagione di studi su Pio XI, una stagione che ci si

augura possa proseguire ancora per molto tempo in modo da illuminare un passaggio fondamentale nella storia della Chiesa del XX secolo, appartiene il bel volume di Lucia Ceci, docente di Storia contemporanea all'Università Tor Vergata di Roma. La studiosa, autrice tra l'altro di un saggio sulla presenza cattolica in Somalia in epoca coloniale (*Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia 1903-1924*, Roma, 2006), ricostruisce, con grande efficacia e precisione, anche grazie alla documentazione inedita, la posizione di Pio XI e, più in generale, della Santa Sede, nei confronti dell'impresa etiopica del regime fascista, mettendo bene in luce che essa assunse un valore che travalicava la dimensione nazionale dell'azione del papato. Infatti essa toccava la questione della definizione della «guerra giusta» che costituisce l'argomento del primo capitolo nel quale si evidenzia la contrarietà di Pio XI per questa azione militare proprio perché proponeva una soluzione che andava contro quanto si era cominciato a affermare nella Chiesa cattolica, soprattutto a seguito della prima guerra mondiale, con un rifiuto del ricorso sistematico alle armi. Come il libro mostra nel suo scorrere, la posizione personale di Pio XI si dovette misurare con l'entusiasmo di molti cattolici, anche tra le alte gerarchie, che consideravano la guerra contro l'Etiopia non solo una guerra giusta, ma anche necessaria, poiché appariva come il completamento di un processo di espansione coloniale fermato dalla sconfitta di Adua prima e dall'avversione delle potenze occidentali poi. Non mancarono le parole, anche pubbliche, di Pio XI contro la guerra, ma la posizione del papa si andò progressivamente confinando nell'azione diplomatica tanto più che la maggioranza dei cattolici italiani si mostrò a favore della politica mussoliniana, come illustra l'autrice nel prendere in esame la campagna a favore dell'«oro alla patria». La conclusione della guerra e la difficile pacificazione contribuirono, solo in parte, a raffreddare l'entusiasmo dei cattolici, che pure cominciò ad affievolirsi anche a seguito del progressivo avvicinamento al nazismo e alla comparsa, proprio in seguito alla conquista dell'Etiopia, dei primi segni di una legislazione antirazzista. Da questo punto di vista l'ultimo capitolo, dedicato al ruolo delle missioni cattoliche italiane in Etiopia, in particolare ai missionari della Consolata, mostra chiaramente la lungimiranza di Pio XI nel comprendere la debolezza del progetto coloniale del fascismo, che pure seppe abbagliare molti cattolici nella fase di preparazione e nello svolgimento dell'azione militare. Questo volume, fondato su una base di documentazione inedita e da una profonda conoscenza della bibliografia, consente di comprendere l'ampio livello della partecipazione dei cattolici italiani a sostegno dell'impresa etiopica, e al tempo stesso le ragioni dell'opposizione di Pio XI, che dovette confrontarsi, anche in Vaticano, con quei cattolici che, per convinzione e/o per convenienza, avevano deciso di seguire Mussolini.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

V. DE CESARIS, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Milano, Guerini & Associati, 2010, pp. 283

Il tema del rapporto tra la Chiesa Cattolica e il regime fascista negli anni della persecuzione razziale, cioè dopo il 1938, è stato oggetto di numerosi studi di recente, tanto più dopo l'apertura degli archivi di papa Ratti. Ancora molte sono le questioni da approfondire per gettare piena luce sulle posizioni della Chiesa Cattolica, dalla politica della Santa Sede all'azione dei vescovi a partire dalla documentazione edita. Valerio De Cesaris, docente di storia contemporanea all'Università per stranieri di Perugia, autore di numerosi saggi sul tema del rapporto tra la Chiesa cattolica e il mondo ebraico nella prima metà del XX secolo, parte proprio da una puntuale, quanto efficace, analisi de *L'Osservatore Romano* per delineare le posizioni di una parte della redazione del giornale, chiaramente sostenuta da ambienti della Santa Sede, contrarie alla svolta del regime fascista in favore di un rapporto sempre più organico con il nazismo. Proprio questo rapporto sembra essere l'elemento determinante nella definizione di un nuovo rapporto con il regime di Mussolini, che reagisce con una certa violenza, non solo verbale, a questa svolta de *L'Osservatore Romano*. Nonostante queste reazioni, che trovano un certo appoggio da una parte del clero italiano, allineato sulle posizioni del fascismo e, per certi versi, addirittura favorevole all'alleanza con la Germania, *L'Osservatore Romano* non muta la propria posizione, diventando una delle poche voci critiche della campagna antisemita del fascismo; in questo si trova in sintonia con molti esponenti dell'episcopato europeo, che consideravano «inammissibile» l'antisemitismo. L'ultimo capitolo di questo agile saggio si propone di offrire una sintesi delle posizioni del dibattito tra razzismo e leggi razziali nella Chiesa, non solo in Italia, con alcune interessanti osservazioni sulla questione dei matrimoni misti e sulla continuità di linea politica da Pio XI a Pio XII.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Don Michele Rua, primo successore di don Bosco, a cura di Grazia Loparco e Stanisław, Roma, LAS, 2010, pp. 1105

A don Michele Rua (1837-1910) sono stati dedicati nel corso degli anni numerosi studi nel tentativo di ricostruire l'attività di questa «instancabile figura» che ha proseguito l'opera di don Bosco, rafforzando quella dimensione universale della famiglia salesiana che era nella mente del fondatore dei salesiani. Ricostruire la vita di don Michele Rua non significa quindi semplicemente penetrare nelle origini dei salesiani e nella loro rapida diffusione, ma offrire una straordinaria opportunità per comprendere le dinamicità della Chiesa cattolica tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX in una prospettiva universale quale è stata quella nella quale don Rua ha condotto i salesiani consolidando o fondando nuove comunità. Per questo appare

particolarmente interessante la pubblicazione degli atti del convegno internazionale, che si è tenuto a Torino nei giorni 28 ottobre – 1 novembre 2009, sulla figura di Don Michele Rua, con particolare attenzione agli anni (1888-1910) nei quali ebbe la responsabilità della famiglia salesiana. Il volume si articola in tre parti. La prima affronta la questione del rapporto tra biografia e agiografia, con due contributi sulle ricostruzioni storiche della vita di don Rua, quella di Giovanni Battista Francesia (1911), che ebbe una grande diffusione contribuendo alla formazione dell'immagine di don Rua, al più recente lavoro di Francis Desramaut (2009). Seguono due testimonianze, una sul possibile confronto tra le *positiones historicae* di don Bosco e di don Michele Rua nei processi di beatificazione e una seconda sulle testimonianze delle Figlie di Maria Ausiliatrice. La seconda parte contiene una serie di contributi sull'opera e sulla figura di don Rua, attraverso la sua azione di governo, in particolare su alcuni progetti come la missione in Patagonia, tra «utopia e realtà», o il sostegno di don Rua alla creazione di nuove forme di accoglienza e di formazione negli oratori, al ricorso della musica e del teatro nell'azione missionaria. La terza parte è interamente dedicata alla presenza dei salesiani nel mondo, con un'analisi molto puntuale della vita delle singole comunità, dei loro rapporti con la Chiesa di Roma e con le autorità civili locali; si parte dall'Italia, con dei contributi sull'opera salesiana in Piemonte, sulle relazioni con le Figlie di Maria Ausiliatrice sempre in Piemonte, alle istituzioni salesiane in Lombardia, in Emilia Romagna, in Toscana, nel Triveneto, a Roma e nel Mezzogiorno di Italia, per poi passare al resto dell'Europa, con le fondazioni in Spagna, l'ispettorato inglese e le prime presenze in Slovenia, all'Africa-Asia, all'America, alle opere salesiane in Ecuador, in Messico e negli Stati Uniti. Nel complesso i contributi sono sostenuti da un ampio ricorso alle fonti, molte delle quali ancora inedite, e da un'approfondita conoscenza della bibliografia, tanto da offrire delle ricostruzioni scientificamente fondate, dalle quali si danno delle indicazioni per nuove ricerche tanto più quanto si parla di fonti, come le circolari del Capitolo Superiore (1878-1895), che possono favorire una migliore conoscenza dell'opera di don Rua e della vita delle comunità salesiane negli anni del suo governo. Infine va un plauso ai curatori per essere riusciti, sicuramente con il concorso degli autori dei singoli contributi, a giungere alla pubblicazione di un volume tanto corposo, a meno di un anno dal convegno, mettendo così a disposizione della comunità scientifica preziosi materiali per approfondire il ruolo dei salesiani nella vita della Chiesa tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX e nel loro rapporto con la società.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

L. FELICI, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 152

Le celebrazioni per il 500° anniversario della nascita di Calvino sono state una straordinaria occasione per una migliore comprensione della figura e dell'opera del

riformatore ginevrino grazie ai numerosi studi pubblicati, aprendo delle nuove prospettive per la conoscenza di un passaggio fondamentale nella storia non solo europea. A questa stagione appartiene l'agile ma, assai avvincente saggio di Lucia Felici sui molteplici rapporti tra Calvino e il mondo italiano, con il quale l'autrice cerca di offrire un quadro di quanto sia stato importante e presente Calvino nella riflessione religiosa italiana del XVI secolo. Per questo l'autrice non si limita a ricostruire la presenza fisica di Calvino in Italia, a cominciare dalla sua visita alla duchessa Renata di Francia a Ferrara e alla loro corrispondenza, della quale molto è stato scritto in questi anni di indagine sui rapporti tra l'evangelismo italiano e proprio il pensiero di Calvino, anche alla luce delle difficoltà incontrate da molti evangelici italiani una volta fuggiti a Ginevra, con il passaggio da una conoscenza letteraria a una conoscenza reale di Calvino. L'autrice affronta così anche il tema dell'influenza del pensiero di Calvino sulle figure dell'evangelismo italiano, attraverso un puntuale lavoro che mostra la straordinaria capacità dell'autrice di muoversi nell'universo di coloro che cercavano una via italiana alla riflessione sulla riforma della Chiesa, con una molteplicità di approcci, destinati a non produrre effetti immediati, dato il processo di confessionalizzazione che si venne sviluppando in Europa. Per questo l'autrice dedica ampio spazio anche ai rapporti tra Calvino e gli italiani che lo raggiunsero a Ginevra e che, in molti casi, furono costretti ad abbandonare la città svizzera proprio per le diverse posizioni teologiche tra loro e il riformatore. Dalle pagine dedicate da Lucia Felici, che insegna storia moderna all'Università di Firenze, appare evidente che gli italiani non furono semplicemente influenzati da Calvino nella riflessione teologica e nella polemica anti-papale, ma con la loro peculiare presenza a Ginevra contribuirono alla definizione di un patrimonio teologico-spirituale sul quale si è venuta costruendo la società moderna.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

J. FREYER, *Homo Viator. Una antropologia teologica in prospettiva francescana*, Bologna, EDB, 2008, pp. 512

Lo studio fa parte di una collana intitolata Corso di Teologia Spirituale curata dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum. L'autore affronta l'antropologia teologica da una precisa prospettiva: l'eredità della riflessione francescana del XIII, XIV e XV secolo. Sin dalla prefazione appare urgente il tentativo di connessione di tale eredità con la produzione culturale contemporanea. In un clima di rinnovato risveglio della domanda sui valori, sul significato etico e bioetico della vita umana, sulla questione ecologica, cosa può dire la tradizione francescana e, in particolare, il modo in cui, secondo il francescanesimo, è da interpretare il complesso rapporto uomo-mondo? L'autore tenta di rispondere a questa domanda a partire da una formulazione del problema dettagliata, in cui è

proposta al lettore una tesi che accompagnerà sino alle ultime pagine: l'autocomprensione che l'uomo ha di sé e del mondo, ha un decisivo influsso sulla strutturazione della sua stessa vita e dello spazio che abita. Dalle modalità con cui si dispiega la capacità antropologica di autocomprensione, derivano l'atteggiamento e le posizioni etiche con cui l'uomo si pone di fronte a sé e al suo ambiente. Tale autocomprensione, secondo la tradizione francescana, è innanzitutto teologica e, in particolare, soteriologica. L'uomo è la creatura di Dio in cui si manifesta la salvezza quale origine e fine della storia. In altre parole, la salvezza alla quale Dio chiama l'uomo è l'origine, lo scopo della creazione e il fine/la fine della storia, il compimento del senso della creazione stessa. Si tratta della predilezione della tradizione francescana per la teologia giovannea e la prospettiva incarnazionista. Ma ciò che stupisce di tale eredità, per quanto complessa e sviluppatasi in contesti culturali e scuole diverse (Parigi e Oxford), a volte dall'apparente incoerenza, non è tanto l'impianto teologico in quanto tale, tradizionalmente trinitario-cristologico. Ciò che stupisce è il metodo. Se la teologia tomista muove dalla ratio per assaporare l'amore di Dio, la tradizione speculativa francescana parte dall'amore, dai movimenti degli affetti e dalle intuizioni emotive, per giungere ad elaborare una visione unitaria della sapienza. Naturalmente anche i teologi francescani contribuiscono alla riflessione metafisica della scolastica, ma il problema dell'essere pare a loro interessare meno rispetto al problema della storia della salvezza. A tali distinzioni, l'autore giunge attraverso una riproposta degli autori francescani, dagli scritti di Francesco stesso a Bernardino da Siena. La riflessione teologica del volume procede in tre tappe: la creazione quale origine e compimento della salvezza, la creazione senza salvezza, ovvero l'uomo come peccatore, ed infine la creazione nuova, ovvero l'escatologia. La quarta e ultima tappa del percorso è la proposta del fondamento di una prassi, ovvero la questione etica. Da un punto di vista ecumenico, la quarta parte è quella che determina maggiori connessioni con l'impegno teologico del dialogo con le altre confessioni cristiane e con la cultura del mondo contemporaneo. L'etica francescana è infatti innanzitutto un'etica del dialogo e dell'accoglienza. A partire dalla visita di Francesco al Sultano, nella tradizione francescana c'è sempre stata apertura al dialogo con il mondo, con i dissenzienti e con persone di altra fede. L'opera di Raimondo Lullo Liber Gentilis, le dispute sulla religione e le discussioni sulla fede durante il periodo della Riforma sono solo due esempi eclatanti. La tradizione francescana oggi può testimoniare la volontà di dialogo anche con l'uomo della post-modernità, in particolare là dove la sensibilità religiosa si sta risvegliando a fronte di una perdita di unità nel patrimonio di conoscenza di un mondo globalizzato, di una percezione del tempo sfuggevole che costringe ad una accelerazione dei ritmi di vita, vita sempre più connessa e sempre meno in relazione. L'autore, rispetto a queste nuove istanze, presenta un'antropologia francescana in cui l'uomo si percepisce in mobilità, homo viator, ma non semplicemente turista; nostalgico,

assetato di senso e in continua ricerca, ma non depresso; che conosce il mondo essenzialmente cristificato e attraverso di esso, perciò non è fuga da esso a causa di previsioni neoapocalittiche. Certo, tale fondamento della prassi è utopico. Eppure si tratta di un'utopia che nei secoli, attraverso il grande Sabato, ha animato uomini e donne che hanno illuminato il loro tempo e il loro spazio. Costoro sono stati spesso screditati e giudicati folli, perché simili vite dicono il desiderio di eternità, rendono visibile la nostalgia di ogni carne.

ROBERTO RANIERI ofm (Milano)

Guida al museo Sinagoga Sant'Anna. Sezione Ebraica del Museo Diocesano di Trani, Trani, Messaggi, 2009, pp. 197

Il recupero e la conoscenza della memoria storica rappresenta una componente fondamentale del dialogo ebraico-cristiano tanto più in Italia, dove la presenza di comunità ebraiche risale al primo secolo prima di Cristo; le vicende storiche che hanno coinvolto queste comunità nel corso dei secoli, sono state un elemento importante nella formazione della cultura italiana, con una forte mobilità sociale, che dipendeva anche dai cambiamenti politici in atto nella penisola. Il provvedimento di espulsione degli ebrei da parte del regno di Spagna nel 1492 ha avuto conseguenze anche in Italia, con il progressivo consolidarsi e ampliarsi del potere spagnolo, che ha assunto il controllo diretto di territori, mentre le mutate condizioni confessionali determinavano un irrigidimento legislativo nei confronti degli ebrei, che furono così costretti a vivere, con poche eccezioni, nei «ghetti», mentre altrove erano espulsi dalle comunità. Da questo punto di vista il caso di Trani è singolare; infatti la comunità ebraica della città pugliese è attestata fin dal XI secolo e crebbe, soprattutto sotto Federico II, fino a raggiungere una dimensione così ragguardevole da determinare la costruzione di quattro sinagoghe. La comunità divenne un elemento fortemente caratterizzante della città di Trani almeno fino alla fine del XIII secolo quando la trasformazione delle sinagoghe in chiese testimonia la sua scomparsa, che fu dovuta, non a ragioni violente o economiche, quanto piuttosto a un rapido assorbimento nella comunità cristiana, con la «conversione» degli ebrei al cristianesimo. Di questa storia tanto intensa quanto circoscritta nel tempo Trani conserva, talvolta nascoste, in ogni caso disperse, frammenti di memoria e si deve alla volontà di una pluralità di soggetti, tra cui la diocesi di Trani, il recupero della memoria della storia della comunità ebraica: la Chiesa di Sant'Anna, una delle quattro sinagoghe trasformate in chiesa, è diventata così il luogo della raccolta di questa memoria, come sezione ebraica del museo diocesano. La presente guida, in italiano e inglese, offre un quadro dettagliato della presenza ebraica a Trani, con continui rimandi alla situazione più generale degli ebrei nell'Italia meridionale, attraverso la descrizione delle tante testimonianze della cultura e della spiritualità

ebraica ancora ben vive a Trani. Di particolare interesse sono le pagine dedicate anche alle tradizioni antiebraiche che mostrano come il rapporto tra cristiani e ebrei sia stato per secoli inquinato da reciprochi sospetti e incomprensioni. Il museo diocesano Sant'Anna non tace su questi aspetti, ma si propone di promuovere la conoscenza delle presenze ebraiche in Italia, partendo da un contesto locale, per favorire la costruzione di una società fondata sulla molteplicità delle ricchezze del passato.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

P. L. GUIDUCCI, *L'identità affermata. Storia della Chiesa Medievale*, Roma, LAS, 2010, pp. 351

L'autore presenta una ricostruzione, articolata e dettagliata, delle vicende storiche della Chiesa dalla fine del IV secolo fino all'inizio del XVI secolo. La ricostruzione delle vicende è preceduta da un capitolo introduttivo nel quale si affrontano alcuni nodi metodologici per chiarire il carattere e gli scopi dell'opera; si parla della periodizzazione dell'epoca medievale, anche alla luce del recente dibattito storiografico, dell'uso del termine «medioevo» in altri contesti, delle peculiarità del medioevo occidentale, nel quale si trovano le radici della scienza moderna, dell'antinomia tra l'elemento giuridico e quello carismatico e si introducono degli elementi per un orientamento nelle interpretazioni storiografiche e nelle collezioni delle fonti. Dopo questo capitolo il volume è composto da otto parti: Dalle invasioni barbariche all'espansione islamica (1), Dal nuovo ruolo del vescovo di Roma alla separazione con l'Oriente (2), Sacerdotium e impero (3), Ortodossia ed eterodossia nei nuovi movimenti religiosi (4), La fede manifesta: nei vissuti, nella cultura, nell'arte, nella letteratura (5), Il tramonto progressivo di un'epoca (6), Agli albori dell'epoca moderna (7) e Misericordia divina e indulgenze ecclesiali (8). Ogni parte contiene numerosi capitoli che trattano, in modo lineare, il periodo preso in esame sotto una molteplicità di aspetti tanto che il lettore viene guidato in questo mondo medievale, apparentemente lontano, per assicurargli una conoscenza puntuale di cosa è successo, di cosa si è scritto e di cosa si è discusso nella Chiesa; ogni parte si conclude con degli orientamenti bibliografici che servono soprattutto per eventuali approfondimenti personali di quanto l'autore ha descritto, in modo necessariamente sintetico, data la vastità dell'epoca e dei temi che si è proposto di affrontare. Anche da un punto grafico il volume si presenta come uno strumento per un primo necessario approccio all'epoca medievale, senza la quale molte delle vicende della Chiesa, in particolare del dialogo ecumenico, rischiano di non essere comprese nella loro profondità; si tratta di uno strumento utile per coloro che desiderano essere introdotti all'epoca medievale, nella sua dimensione europocentrica, poiché anche le vicende del Vicino Oriente sono affrontate solo in relazione

alle dinamiche ecclesiali dell'Europa, pur con qualche lodevole eccezione, come il capitolo sulla nascita e l'espansione dell'islam, che si conclude con alcune considerazioni di Giovanni Paolo II sul dialogo islamo-cristiano.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

L'ecumenismo in Campania. Consiglio regionale delle Chiese Cristiane della Campania, Napoli, LER, 2010, pp. 45

Questa pubblicazione raccoglie gli atti istitutivi del Consiglio regionale delle Chiese Cristiane della Campania, con il quale i cristiani della Campania hanno voluto manifestare la centralità della dimensione ecumenica della testimonianza evangelica, indicando anche una strada per rendere sempre più efficace l'azione ecumenica in una regione, nella quale da decenni si sono sviluppati rapporti e iniziative tra cristiani. L'istituzione del Consiglio regionale delle Chiese cristiane della Campania è risultato di un clima ecumenico che si è venuto creando, soprattutto dopo il concilio Vaticano II, quando, soprattutto in Italia, non sono cominciati a nascere dei gruppi di cristiani direttamente impegnati nella ricerca dell'unità della Chiesa, proprio sotto la spinta del dibattito conciliare e della promulgazione di alcuni documenti. Per questo motivo risale la nascita del GIAEN (Gruppo Interconfessionale per le Attività Ecumeniche a Napoli), che da decenni promuove occasioni di dialogo nella Chiesa di Napoli; e negli ultimi anni, arricchiti da un punto di vista ecumenico da una molteplicità di iniziative, come quelle promosse nell'arcidiocesi di Salerno, grazie all'opera di don Angelo Barra, l'arrivo di nuove comunità cristiane, che sono state il risultato dei processi migratori, ha profondamente mutato il panorama ecumenico, anche in Campania, ponendo nuove domande e aprendo nuove prospettive. Il Consiglio è stato reso possibile anche dai passi ecumenici compiuti a livello universale; in questi anni non sono mancati i documenti, le parole e i gesti che hanno sottolineato come i cristiani debbano vivere per rimuovere gli scandali della divisione, che per secoli hanno contrapposto le Chiese e le comunità ecclesiali. In questa prospettiva si comprende la scelta di pubblicare, in appendice a questo volume, la *Charta Oecumenica*, che rappresenta per tutti i cristiani, non solo in Europa, un punto di riferimento fondamentale per vivere l'ecumenismo nella quotidianità. Il volume si apre con una breve presentazione del cardinale Crescenzo Sepe, arcivescovo di Napoli, che invoca la benedizione del Signore per illuminare «la strada che ancora resta da compiere» per l'unità visibile della Chiesa. Segue l'introduzione, firmata da mons. Michele De Rosa, vescovo di Cerreto Sannita, delegato per l'ecumenismo della Conferenza Episcopale Campana, dall'archimandrita Georgios Antonopoulos, vicario arcivescovile per la Campania della Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e di Malta, e il pastore Antonio Squitieri delle Chiese Cristiane Evangeliche della Campania;

nell'introduzione, firmata il 25 dicembre 2009, si ripercorre il cammino ecumenico nel XX secolo, ponendo particolare attenzione alle vicende della Campania. Si ha poi l'Atto di costituzione, con lo Statuto e il Regolamento, che è stato approvato il 14 dicembre 2009 a Pompei, nella sede della Conferenza Episcopale Campana, e presentato il 24 dicembre a Napoli, in cattedrale, durante la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, quale segno concreto di un impegno che si rinnova e si rafforza proprio con la nascita del Consiglio regionale delle Chiese Cristiane della Campania.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Lettere a Timoteo e a Tito, Roma/Napoli, Società Biblica Britannica & Forestiera/ Editrice Domenicana Italiana, 2009, pp. 52

Con la pubblicazione di questa traduzione in lingua corrente delle lettere paoline a Timoteo e a Tito prosegue l'opera della Società Biblica in Italia per la diffusione della Sacra Scrittura, secondo una tradizione ormai consolidata, che si è venuta arricchendo negli ultimi anni con una serie di iniziative editoriali, spesso con il coinvolgimento delle comunità ecclesiali, come, solo per fare un esempio, è stato il caso della traduzione del vangelo di Matteo, che è stata possibile grazie al sostegno delle Chiese e delle comunità ecclesiali di Salerno, legate alla figura di Matteo da una lunga tradizione di devozioni e di studi. Nel caso delle lettere a Timoteo e a Tito la Società Biblica in Italia, grazie all'instancabile e preziosa opera del suo segretario, Valdo Bertalot, ha coinvolto in questo progetto di traduzione la diocesi di Termoli-Larino e le Chiese Valdesi del Molise, come si legge nella prefazione che porta la firma di mons. Gianfranco De Luca, vescovo di Termoli-Larino, e del pastore Daniele Garrone, decano della Facoltà Valdese di Teologia e presidente della Società Biblica in Italia. Con questa iniziativa si è voluto confermare «il comune impegno e la collaborazione fraterna delle Chiese nel servizio alla Parola di Dio, nella convinzione della necessità per tutti di una conoscenza diretta della Bibbia, essenziale per la fede, ma anche indispensabile per comprendere la nostra cultura e la nostra storia». La traduzione dei testi paolini si presenta chiara, nel tentativo di rendere il più accessibile possibile il testo al lettore del XXI secolo, accompagnata da un apparato più che essenziale di note, che sono arricchite da alcune brevi considerazioni finali sul lessico paolino. Il volume si conclude con l'elenco delle Chiese che hanno preso parte al progetto, dei membri del Comitato di traduzione, dei revisori, dei consulenti e dei referenti per le Chiese, cioè di tutti coloro che, a vario livello, hanno reso questa traduzione, che si configura come veramente ecumenica non solo per il livello di partecipazione al progetto, ma soprattutto perché si propone di offrire la Sacra Scrittura quale strada privilegiata di conoscenza reciproca tra cristiani per approfondire sempre più la comunione

alla luce della Parola di Dio.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Le vie del dialogo. Teologia e prassi, a cura di P. Selvaggi, Fossano, Editrice Esperienze, 2009, pp. 127

Questa raccolta di saggi si colloca all'interno dell'ampia e articolata riflessione sul dialogo interreligioso; si tratta degli atti di un convegno internazionale, *Le vie del dialogo: teologie e prassi*, che si è tenuto a Roma, nel novembre 2006. Il convegno è stato promosso da una serie di istituzioni accademiche e pastorali, tra le quali si deve ricordare il Centro Studi Pietro Rossano, che da anni sostiene progetti e iniziative proprio per favorire lo sviluppo del dialogo interreligioso secondo l'insegnamento di mons. Pietro Rossano (1923-1991), che è stato uno dei pionieri del dialogo interreligioso, non solo in Italia. Il volume si divide in tre parti; nella prima, *Le vie della teologia*, si parla della posizione della Chiesa cattolica nei confronti del dialogo interreligioso a partire dal concilio Vaticano II, delle fonti neotestamentarie per il dialogo tra le culture, della dimensione del dialogo nella patristica, delle forme del dialogo interreligioso in epoca medievale e di una prima valutazione dell'opera di mons. Rossano quale fonte per il dialogo interreligioso nel XXI secolo. La seconda parte, *Le vie della prassi*, presenta l'attività di alcune realtà impegnate nella promozione del dialogo interreligioso, come il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, l'azione congiunta delle Chiese cristiane per il dialogo interreligioso, l'attenzione delle comunità islamiche e del mondo buddista nei confronti di questo tema. La terza parte, la più breve, contiene due brevi interventi sulla figura di Pietro Rossano del cardinale Paul Poupard e di mons. Rino Fisichella. Dalla lettura del volume emerge l'importanza del tema del dialogo tra le religioni e tra le culture nell'epoca contemporanea, soprattutto dopo il concilio Vaticano II, con la promulgazione di una serie di documenti, tra i quali la dichiarazione sulle religioni non-cristiane *Nostra aetate*, senza però tacere le radici storico-teologiche del dialogo e la presenza di questa attenzione all'altro anche in altre religioni.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Bari/Roma, Laterza, 2010, pp. 240

L'enciclica *Pacem in terris* di papa Giovanni è stato uno dei testi più letti del XX secolo, non solo perché è stato visto come il testamento spirituale del «Papa buono», che la firmò a poche settimane dalla sua morte, quando la sofferenza per la malattia era chiaramente riconoscibile sul suo volto; non solo perché ha posto al centro della riflessione della Chiesa cattolica il tema della pace e del ruolo dei

cristiani nella sua costruzione ripresentando un'efficace sintesi del magistero della Chiesa, pur con qualche suggestiva novità, ma soprattutto perché, a mio avviso, l'enciclica provocò un acceso dibattito su temi che continuano a essere estremamente attuali, oltre a aver influenzato la vita del concilio Vaticano II. Il dibattito sulla *Pacem in terris* coinvolse uomini e donne, ben oltre la loro appartenenza confessionale, provocando e al tempo stesso assicurando un'enorme circolazione all'enciclica, anche nei paesi comunisti dell'Europa orientale, dove essa veniva offerta ai cattolici per mostrare quanta sintonia ci fosse tra la Chiesa e il comunismo sul tema della pace, con una lettura ideologica e quindi parziale del testo di Giovanni XXIII. Alla storia redazionale dell'enciclica Alberto Melloni, docente di Storia del cristianesimo all'Università di Reggio Emilia, dedica un saggio, arricchito da un'ampia appendice, *I documenti di lavoro*, nella quale sono stati collocati, con rigore filologico, le diverse versioni dell'enciclica e una serie di documenti che illustrano i passaggi redazionali dell'enciclica e i vari interventi del papa proprio nella fase di redazione e di revisione del testo. La prima parte del volume ripercorre il contesto nel quale venne maturando la decisione di Giovanni XXIII di scrivere un'enciclica sulla pace, affidandone la prima redazione al teologo Pietro Pavan. L'autore analizza anche le opposizioni manifestate dagli ambienti curiali, coinvolti nella revisione della bozza di Pavan, in particolare dal domenicano Luigi Ciappi, maestro del Sacro Palazzo e futuro cardinale, mettendo in evidenza la decisa volontà del papa che seppe prevalere non mutando il contenuto dell'enciclica, ma anzi arricchendolo. Le ultime pagine sono dedicate alle reazioni alla pubblicazione dell'enciclica, dalla voce delle diplomazie, ai commenti italiani e agli effetti conciliari; per quanto sintetiche queste pagine offrono degli utili elementi per comprendere la pluralità delle forme della recezione della *Pacem in terris*, un tema sul quale non mancano gli studi che hanno permesso di ricostruire molte delle strade percorse da questa enciclica e la sua influenza nella Chiesa e nella società.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

W. H. NEUSER, *Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit (1509-1541)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 352

Nell'anno, nel quale viene celebrato il 500° anniversario della nascita di Calvino, la bibliografia sul riformatore svizzero si arricchisce di un interessante studio. Infatti Wilhem Neuser, professore di Storia della Chiesa alla Facoltà di Teologia di Münster, dedica un'ampia e dettagliata ricostruzione all'opera e al pensiero del giovane Calvino, fino al suo ritorno a Ginevra. Neuser apre il suo lavoro con una presentazione, sintetica ma assai efficace, del clima culturale, non solo teologico, della Francia nella quale nacque Calvino, soffermandosi sui rapporti tra la monarchia francese e la facoltà di Teologia di Parigi e sulle principali

opere religiose di quel periodo; in questa prima parte appaiono particolarmente appropriate le pagine dedicate alle fonti usate dall'autore per la ricostruzione della vita di Calvino fino al 1538, dalla documentazione edita e inedita, fino alla vita di Calvino a opera di Theodoro Beza. Si ripercorre la formazione di Calvino, dagli anni a Parigi (1523-1528), con la sua scoperta della centralità della Scrittura, fino agli studi di diritto a Orléans (1528-1532) e le sue prime iniziative a favore di una riforma religiosa a Parigi. Alla sua attività a Parigi Neuser dedica un ampio spazio, sottolineando alcuni elementi peculiari, a cominciare dall'influsso dell'opera di Faber Stapulensis, che contribuirono a definire il pensiero di Calvino e le sue priorità, tenuto conto della situazione nella quale si trovava la Francia, alle prese con una pluralità di istanze religiose, spesso in conflitto tra di loro, profondamente connesse alle vicende politico-dinastiche, che sarebbero esplose nel corso del XVI secolo con una lunga serie di guerre di religione, che nascondevano la lotta per la successione alla casa regnante dei Valois. La ricostruzione dell'attività di Calvino, in particolare nel suo soggiorno ad Angoulême (1534), assume un alto valore scientifico poiché si fonda non solo su un'attenta lettura dei suoi scritti, ma anche sul contesto nel quale egli si trovò a operare in questa fase della sua vita. La seconda parte del volume è dedicata al soggiorno di Calvino a Basilea (1535), dove il riformatore svizzero matura alcune convinzioni, che lo porteranno a differenziare il suo pensiero da quello di altri teologi, come Lutero, che erano, come lui, fortemente critici delle posizioni del papa e della prassi di molte comunità cristiane. Come una sorta di appendice a questa parte si trova il resoconto del soggiorno di Calvino a Ferrara, presso Renata di Francia, un soggiorno che tanta importanza ha avuto per la storia religiosa in Italia del XVI secolo, come è stato messo ben in evidenza negli ultimi anni da numerosi saggi storico-teologici. La terza parte affronta il primo soggiorno a Ginevra (1536-1538), dove Calvino commenta la Scrittura, pronuncia una serie di prediche sulla vita dei cristiani, si occupa della struttura della comunità cittadina, arricchisce la sua riflessione teologica, propone una serie di interventi contro coloro che per lui mettono in pericolo l'annuncio dell'evangelo, pur proclamandosi nemici di Roma; proprio questi interventi diventano il pretesto per il suo allontanamento da Ginevra. Infine l'ultima parte è dedicata al suo soggiorno a Strasburgo (1538-1541), da dove Calvino ha modo di vivere da protagonista la stagione dei Colloqui di religione (Hagenau, Worms, Ratisbona), voluti da Carlo V, per mettere fine alle tensioni religiose nell'Impero; per Calvino sono anni importanti, segnati dalla pubblicazione della *Istitutio christianae religionis*, di un commentario alla lettera ai Romani, di un breve trattato sull'eucaristia, oltre che della redazione della lettera al cardinale Jacopo Sadoleto sulla Chiesa. Poche considerazioni sul ritorno di Calvino a Ginevra concludono questo volume che si segnala come uno dei più efficaci contributi per la comprensione dell'opera di Calvino nel contesto nel quale essa venne maturando prima

degli anni ginevrini.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita & Pensiero, 2010, pp. 384

Il testo del gesuita americano John O'Malley sul Vaticano II, tradotto in italiano dalla casa editrice milanese Vita e Pensiero, ha assunto un ruolo significativo nel panorama della vasta letteratura sull'ermeneutica conciliare. O' Malley, docente alla Georgetown University, rivela, sin dall'introduzione, di voler collocare questo lavoro in uno spazio vuoto che spera di riempire: lo spazio di comprensione dell'evento concilio nella sua totalità. Si tratta, quindi, di un'opera di sintesi dalla triplice finalità: narrare i fatti principali del concilio, dal 25 gennaio del 1959 all'8 dicembre 1965; inquadrare la produzione dei testi conciliari nella più ampia cornice dei contesti storici, sociali e teologici; fornire una chiave ermeneutica che permetta il superamento delle categorie di «continuità» o «discontinuità». I primi due capitoli, che costituiscono circa un terzo del testo, sono dedicati alla determinazione del contesto che ha preceduto il concilio, contesto che l'autore periodizza in tre epoche: da Nicea a Trento, la Riforma e la modernità, la seconda guerra mondiale. Questa panoramica dall'alto permetterebbe di comprendere meglio le conseguenze durature di secoli che sono giunte alle porte del concilio e il perché esso venne a volte definito come «fine dell'epoca costantiniana» o «fine della controriforma». Questi facili appellativi non possono comunque assolvere dal duro compito di comprendere il concilio e le sue tensioni tutt'ora irrisolte, tensioni che O'Malley individua particolarmente presenti in «problemi-al-fondo-dei-problemi»: il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, il rapporto tra centro e periferia della Chiesa, lo stile di esercizio dell'autorità. L'essenza di tali problemi è l'equilibrio tra polarità teologiche e sociologiche opposte, che il concilio avrebbe tentato di tenere insieme. Il modo in cui sarebbe riuscito in questo compito potrebbe offrire, secondo O'Malley, una chiave ermeneutica per comprenderne più profondamente il suo ruolo dentro la storia della Chiesa. Dopo queste premesse, il gesuita offre nei restanti due terzi del testo una sintesi dei fatti, suddivisi in quattro anni, dal 1962 al 1965. L'apparato bibliografico rivela che la ricostruzione si appoggia prevalentemente agli *Acta Synodalia* e alla storia del Vaticano II di Alberigo-Komonchak, come l'autore stesso evidenzia nella prefazione. Le conclusioni, nell'ultima parte, i già nominati «problemi-al-fondo-dei-problemi», vengono ripresi e riletti alla luce dei documenti conciliari. Soprattutto l'ultimo, ovvero la questione dello stile di governo e di comunicazione della Chiesa, è quello che secondo O'Malley meglio distingue il Vaticano II dagli altri concili. E la scelta dello stile che il Vaticano II ha adottato non è scaturita solo da una preoccupazione pastorale, ma anche dalla

volontà di assumere una identità. Il «che cosa» del discorso e il suo «come» sono inseparabili dal «chi» quel discorso lo pronuncia. Ultimamente, il testo di O'Malley tenta una generalizzazione dell'evento concilio fondata, forse, più sul contesto che sull'analisi testuale dei documenti e sulla storia della loro redazione. L'opera, lasciando volutamente aperte questioni che, per la mole dei documenti, sembrano non ammettere sino ad oggi soluzioni definitive e assolute, ha il pregio di offrire ad un tempo una narrazione divulgativa e un ampio spettro di categorie analitiche ed ermeneutiche.

ROBERTO RANIERI ofm (Milano)

S. K. PAVLOWITCH, *Serbia. La storia al di là del nome*, Trieste, Beit, 2010, pp. 351

Le vicende storiche della Serbia costituiscono un campo di ricerca particolarmente interessante per la comprensione delle dinamiche politiche e religiose dei Balcani per il ruolo assunto dalla Serbia fin dal Medioevo; si tratta di un tema sul quale si misura la difficoltà di una comprensione del passato che non sia puramente funzionale alla giustificazione delle stragi della fine del XX secolo che hanno insanguinato la regione, lasciando delle ferite tuttora aperte. La costruzione della pace passa, qui come altrove, anche attraverso una riconciliazione delle memorie, fondata sulla ricostruzione di cosa è realmente accaduto, senza omettere le pagine più dolorose della storia dei popoli balcanici. Da questo punto di vista il saggio di Stevan Pavlowitch, docente di Storia dei Balcani, all'Università di Southampton, si segnala per la chiarezza e il sufficiente distacco con il quale ripercorre le vicende storiche della Serbia, dopo aver dichiarato di non voler scrivere una storia della Serbia dal momento che non sarebbe in grado «di dare una definizione della Serbia che la descriva attraverso i secoli. Un'entità politica o territoriale che non ha mai avuto un'esistenza continuativa: le varie Serbie hanno preso forma e sono sparite di volta in volta, spostandosi nel corso del tempo.» L'autore sceglie di privilegiare le vicende degli ultimi due secoli, tanto che nel primo capitolo si dedica alle «serbie» che si sono susseguite dalle origini fino al XVIII secolo, tra principi, zar, patriarchi, turchi e austro-ungarici. I tre capitoli successivi trattano della storia della Serbia dall'inizio del XIX secolo fino allo scoppio della Prima Guerra Mondiale; è un periodo caratterizzato dalla nascita dello stato serbo e con il suo affermarsi come potenza della regione con una serie di rivendicazioni, appoggiate da un'abile azione di propaganda culturale, che portano alla creazione di un nuovo Stato, alla fine della Prima Guerra Mondiale, del quale la Serbia assume una posizione egemonica fino all'invasione italo-germanica, quando questo equilibrio viene distrutto. Il capitolo successivo è dedicato agli anni della frammentazione della Jugoslavia (1941-1945), quando la Serbia è sottoposta da una parte a una serie di attacchi persecutori tanto da sviluppare un forte sentimento nazionalista e dall'altra rimane forte l'idea della

fedeltà alla Jugoslavia così come si era formata nel 1918. In questa situazione si afferma la figura di Tito, che regge le sorti della Jugoslavia fino alla sua morte nel 1980, con una serie di soluzioni di compromesso che non risolvono i problemi di integrazione tra le diverse tradizioni religiose, etniche e culturali della Jugoslavia, che viene sottoposta a un regime di polizia. I due capitoli seguenti cercano di comprendere le ragioni non solo della dissoluzione della Jugoslavia, ma anche del tunnel, gli anni bui, nei quali la Serbia si trova a vivere una volta iniziato il processo di autodeterminazione delle singole repubbliche. Nel volume una parte fondamentale è riservata al ruolo della Chiesa ortodossa serba, soprattutto negli anni della persecuzione, dal 1941 fino al 1980; nel 1990 l'elezione del patriarca Pavle è il tentativo di promuovere una riforma morale e teologica nella Chiesa per impedire lo scoppio del dramma della guerra civile. Il volume, che nella traduzione italiana è arricchito da una post-fazione di Antonio D'Alessandri, aiuta a comprendere la complessità della storia della Serbia, soprattutto negli ultimi due secoli, soffermandosi su alcuni passaggi fondamentali, come la seconda guerra mondiale e l'eredità di Tito.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

M. P. PEDANI, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 334

La storia di Venezia è profondamente legata all'Oriente, tanto che proprio i legami con l'Oriente, dalla vicina Costantinopoli al lontano impero cinese hanno costituito un elemento fondamentale nel suo sviluppo, non solo economico, nel corso dei secoli, caratterizzando fortemente le sue istituzioni. Su questo tema non mancano gli studi, che hanno messo in luce i rapporti economici, politici, diplomatici, culturali tra Venezia e l'Oriente, nel tempo dalle prime attestazioni della formazione del nucleo storico di Venezia fino al presente; si tratta di un filone storiografico che ha consentito di comprendere il ruolo di Venezia nella storia dell'Europa e in Oriente, soprattutto nel mondo islamico, oltre che contribuire a una sempre migliore conoscenza delle complesse vicende storiche della Serenissima. A questo filone appartiene il saggio di Maria Pia Pedani, docente all'Università Ca' Foscari di Venezia, che si propone di presentare i rapporti tra Venezia e l'Oriente, soprattutto con l'Islam, lungo tutto la storia della Repubblica di Venezia, dal suo apparire sul palcoscenico della storia nel VII secolo fino alla sua caduta il 12 maggio 1797. Nella sua ricostruzione l'autrice segue, solo in parte, un andamento cronologico, che abbandona dopo una sorta di introduzione, nella quale si muove tra miti e documenti storici, sulla nascita di Venezia e sugli inizi dei suoi rapporti con le comunità islamiche. Per il resto del volume l'autrice preferisce una struttura tematica così da offrire una serie di quadri sugli aspetti dei rapporti tra Venezia e l'Oriente che delineano un contesto molto articolato, come si è venuto costituendo nei secoli. I primi tre capitoli presentano le vicende storiche dei rapporti con l'Oriente dall'origine di Venezia e dal suo

afferinarsi come realtà politica indipendente dall'Impero Bizantino, dalla creazione di una rete commerciale nel Mediterraneo Orientale, in particolare con l'Egitto, alla partecipazione alle crociate, ai tentativi di costruire una pace duratura con l'Impero Ottomano pur di fronte a una crescente espansione territoriale della Repubblica fino al XVI secolo, quando più forti sono i contatti economici e culturali e gli scontri militari con il mondo islamico; una particolare attenzione è riservata all'affermarsi del culto di San Marco con il «recupero» del corpo del santo, il suo trasporto a Venezia e la tradizione, anche iconografica, di questo episodio della storia veneziana. Dopo questi primi tre capitoli l'autrice descrive il ruolo della diplomazia della Repubblica in Oriente, ma anche la presenza degli inviati dell'Impero turco a Venezia, con le difficoltà quotidiane che essi incontrano nel tentativo di vivere una città che alterna ospitalità e ostilità nei confronti di questi rappresentanti con i quali si deve mantenere un qualche rapporto in nome della suprema legge degli interessi economici ai quali è legata la sopravvivenza della Repubblica. Un capitolo è dedicato alla presenza dei Veneziani in Oriente, non limitandosi agli aspetti economici, ma spaziando su vari campi, tanto che questo capitolo ne introduce un altro nel quale l'autrice prova a paragonare le identità che si confrontano in questo rapporto di Venezia con l'Oriente; questo tema è centrale nell'ultima parte del volume dove viene anche accennato, brevemente, all'interessante aspetto della conoscenza e della memoria di Venezia negli scrittori turchi. Una dettagliata cronologia e un'ampia bibliografia conclude questo saggio che offre qualche elemento di riflessione su un aspetto della storia di Venezia alla luce di quanto già scritto in questi ultimi decenni.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

S. POLMONARI, *Padre Basilio Brollo da Gemona in dialogo con la cultura cinese*, Vicenza, LIEF, 2009, pp. 377

Il presente volume è la rielaborazione della tesi che l'autrice ha discusso nel novembre 2007 per il dottorato in teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum di Roma. La ricerca sulla figura e sull'opera del francescano Basilio Brollo (1648-1704) nasce da un suggerimento del francescano Roberto Giraldo, preside dell'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino di Venezia, dove l'autrice ha conseguito la licenza in teologia ecumenica. Come si legge nella prefazione a questo volume Giraldo era stato colpito da una frase attribuita al prefetto di Propaganda Fide, che avrebbe definito il padre Brollo «il più grande missionario ch'abbiamo in tutto il mondo» una volta appresa la sua scomparsa: di fronte a questa affermazione pochi e frammentari erano gli studi su Brollo, almeno fino alla celebrazione del III centenario della sua morte, quando, pur in un contesto locale, erano emersi alcuni elementi che avevano rafforzato «la convinzione d'essere di fronte a un personaggio non comune sia per i suoi tempi come anche

per i nostri». Si trattava quindi di ricostruire e di presentare l'opera missionaria di Brollo, anche alla luce di quanto era stato scritto su di lui nel corso dei secoli per cercare di individuare anche le cause di un oblio che aveva avvolto una figura tanto significativa dell'opera missionaria in Cina dell'ordine francescano in età moderna. Il volume si apre con un'ampia introduzione nella quale l'autrice ripercorre non solo il contenuto dei principali scritti di padre Brollo, ma anche le biografie su di lui, che testimoniano un interrotto interesse su questa singolare figura di missionario in Cina, pur presentando alcuni elementi puramente agiografici. Il primo capitolo è interamente dedicato «alle radici» culturali e spirituali di Brollo, da Gemona all'ordine francescano, dal luogo della sua nascita alla sua formazione, nel quale egli apprese della Cina e del suo mondo «tra immaginario e realtà». Alla Cina del XVII secolo, quella cioè con la quale Brollo fu chiamato a confrontarsi, è rivolto il secondo capitolo, mentre nel terzo l'autrice propone una storia delle missioni francescane in Cina, a partire dai primi tentativi nei secoli XIII-XIV, che ebbero una certa fortuna con la nomina del primo arcivescovo di Pechino, Giovanni da Montecorvino, fino al rinnovato impegno missionario nell'epoca post-tridentina con un breve accenno anche alla situazione del XX secolo. Nel quarto capitolo si affronta, in modo sintetico, ma sufficientemente chiaro e approfondito, la «controversia dei riti cinesi» della quale si ripercorrono le vicende storiche, ponendo l'accento soprattutto sulle difficoltà di carattere linguistico e sulle interpretazioni che di questa controversia sono state date nel corso dei secoli. I tre capitoli seguenti sono dedicati agli anni cinesi della vita di Brollo, dal suo avventuroso viaggio da Venezia fino all'Impero celeste, alle difficoltà che egli incontra nell'organizzare le comunità cristiane e nel promuovere l'opera missionaria; proprio nel trattare dell'evangelizzazione si parla delle parole spese sulla donna, ancora di grande attualità e per molti versi rivoluzionarie per questi tempi tenuto conto della condizione femminile nella Cina della fine del XVII secolo. Il capitolo ottavo affronta «le opere sinologiche» di padre Brollo con l'intento di recuperare la sua produzione teologico-pastorale, in particolare il Dizionario cinese-latino; questo capitolo offre alcuni elementi di novità, che lasciano intravedere possibili ulteriori sviluppi che l'autrice accenna solo anche per i limiti interpretativi che dipendono dalla sua non-conoscenza della lingua cinese; le opere di Brollo rappresentano una preziosa e per molti versi ancora inesplorata fonte per la comprensione del rapporto tra cristianesimo e mondo cinese, tanto più se teniamo conto dei temi affrontati dal missionario francescano, che dedica molte riflessioni «alla pastorale dei sacramenti e alla mediazione culturale», che l'autrice ripercorre, in modo convincente, nel nono e nel decimo capitolo. Nel capitolo successivo si descrivono gli ultimi avvenimenti della vita di Brollo, dalla nomina a vicario apostolico dello Xhaanaxi fino alla sua morte il 16 luglio 1704. Particolarmente interessanti appaiono le conclusioni, nelle quali l'autrice, al termine di un viaggio tanto documentato nel mondo francescano

e cinese di Brollo, delinea il carattere dell'opera missionaria in Cina, sottolineando lo stretto legame tra annuncio e dialogo in una prospettiva che mantiene inalterata la sua ricchezza e la sua attualità. A rendere ancora più interessante questo volume è la traduzione dal cinese di un testo di Brollo sul rito del sacramento della confermazione, oltre che un'ampia e dettagliata bibliografia. Il presente volume ha il merito di contribuire così alla conoscenza dell'opera missionaria in Cina, attraverso il recupero dell'opera e della figura di padre Brollo, lasciando intravedere molte piste per ulteriori approfondimenti sulla strada di una sempre migliore comprensione del rapporto tra cristianesimo e mondo cinese nel corso dei secoli.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

L. PORSI, *Virginio Angioni. Carità senza limiti (1878-1947)*, Roma, Città Nuova, 2010, pp. 200

Il 20 dicembre 2004 è stato pubblicato il decreto di eroicità delle virtù di don Virginio Angioni, presbitero dell'arcidiocesi di Cagliari, fondatore dell'Opera del Buon Pastore: con questo decreto la fama di santità di don Angioni esce definitivamente dall'orizzonte della Sardegna per proiettarsi su un piano nazionale tanto che nel giro di pochi anni la sua figura è diventata sempre più familiare a coloro che ripercorrono le vicende storiche dell'assistenza della Chiesa Cattolica nella prima metà del XX secolo, oltre che per coloro che cercano una rinnovata ispirazione nella riscoperta di testimoni dell'evangelo, che mantengono la loro straordinaria attualità. Nel 2004 venne pubblicato per la prima volta questo volume da Luigi Porsi, postulatore di numerose cause di canonizzazione, con il quale offriva un primo profilo biografico di don Angioni; si tratta di «libretto che ha molti meriti. Oltre che di facile lettura, è breve ed essenziale; pur non avendo pretese storiografiche, ripetutamente lascia emergere l'impegno di ricerca coscienziosa e puntuale; è apologetico quanto basta», come scrive il card. Giovanni Canestri nella presentazione di questo testo che ha il merito di presentare la figura e l'opera di don Angioni in modo essenziale. Proprio per questi meriti, che si colgono tutti nella lettura di questo volume si comprende la scelta di ripubblicare ora questa biografia, con qualche lieve modifica, per promuovere una sempre più ampia conoscenza di don Angioni, che spese tutta la sua vita a sostegno di tanti «infelici» in nome della fedeltà all'amore evangelico. Uno dei meriti di questa ricostruzione biografica è l'ampio ricorso alla documentazione inedita, che peraltro non esaurisce la ricchezza spirituale di questa figura, dal momento che, talvolta, si sottolinea la necessità di ulteriori ricerche in grado di chiarire alcuni punti delle vicende storiche di don Angioni e della sua comunità, come per esempio quando don Angioni prova a creare una presenza stabile in Lombardia, per dare una prospettiva lavorativa ad alcune «suore» della nascente comunità in modo da testimoniare la vitalità

dell'esperienza cristiana che si era venuta formando intorno a lui; dopo non poche difficoltà che, come scrive l'autore, «mette in evidenza quella innata tensione esistente tra legge e carisma, tra diritto e carità, tra normativa vigente e necessità pastorali». Si ha così un volume che senza voler essere esaustivo riesce a trasmettere la profondità spirituale e l'azione quotidiana nei confronti degli ultimi che caratterizzò la vita di don Angioni, segnando la comunità, non solo ecclesiale, di Cagliari nella prima metà del XX secolo.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

C. QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 496

Marcello Cervini è stato «un protagonista della vita religiosa e politica della prima metà del Cinquecento», tanto da giungere sulla cattedra di Pietro, eletto papa con il nome di Marcello II il 9 aprile 1555; si trattò di un conclave brevissimo, proprio per il consenso generalizzato che circondava la figura del Cervini, che morì poche settimane dopo la sua elezione, contribuendo così ad alimentare il mito del papa riformatore. Il volume della Quaranta, che ha dedicato molti anni della sua ancora giovane attività di ricerca proprio al Cervini e ai suoi tempi, presenta una ricostruzione biografica di questo straordinario cardinale, la cui famiglia era originaria di Montepulciano. La biografia si apre con un capitolo sulla sua formazione, dai primi passi nell'ambiente senese, con la sua frequentazione dell'Accademia Senese, fino al trasferimento a Roma, con la nomina a cardinale, con la quale cambia la sua vita. Infatti, oltre che essere scelto quale vescovo di Reggio Emilia pochi mesi dopo, Cervini comincia un'intensa attività diplomatica che lo porta in giro per l'Europa e, soprattutto, a contatto con esperienze cristiane, che risentivano profondamente delle istanze spirituali e riformatrici che stavano attraversando l'Europa, sotto varie forme. Alla sua partecipazione al Concilio di Trento l'autrice dedica un capitolo poiché la ritiene, a ragione, una tappa fondamentale nella formazione e nell'affermazione di Cervini, come un uomo di Chiesa, di grande moralità, di profonda erudizione e al tempo stesso di una certa sensibilità per i processi di riforma, come testimonia la sua partecipazione ai dibattiti sulla definizione della giustificazione e sulla natura della residenza dei vescovi. Cervini non abbandona il Concilio quando questo è «costretto» a trasferirsi a Bologna, ma anzi viene affermandosi come uno dei personaggi più autorevoli, anche per il rapporto fiduciario che ha con il papa, anche se non mancano delle velate critiche alle parole di Cervini, che per alcuni mostrano un'eccessiva accondiscendenza nei confronti degli «eretici». Le sue posizioni non nascono da questo, ma dal desiderio di promuovere una riforma culturale e morale nella Chiesa, che non ammette al suo interno presenze considerate eterodosse. Infine, si apre una nuova stagione nella vita di Cervini, quella del

difensore dell'ortodossia cattolica, sotto papa Giulio III, del quale Cervini diventa uno dei più stretti collaboratori, impegnandosi nella lotta contro gli «spirituali» in Italia senza per questo abbandonare la prospettiva di coniugare la cultura umanistica, nella quale egli è cresciuto, con la teologia controversistica che diventa uno strumento indispensabile nella difesa della Chiesa, di fronte agli attacchi degli «eretici». Alla sua elezione e alle poche settimane del suo pontificato l'autrice dedica alcune pagine, che si segnalano, come il resto del volume, per la loro chiarezza, che nasce da un'approfondita conoscenza della bibliografia e dalla grande familiarità con le fonti coeve e con la documentazione inedita.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

S. Rosso, *La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino. Misteri sacramentali, feste e tempi liturgici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 967

Stefano Rosso, salesiano, è noto per la sua profonda conoscenza della liturgia, alla quale ha dedicato numerosi e dotti studi, sempre con un'attenzione particolare alla vita quotidiana delle comunità cristiane, e per la sua appassionata vocazione per l'ecumenismo, che lo ha reso uno dei protagonisti del dialogo ecumenico non solo a Torino, dove risiede e insegna, ma in tutta Italia per la sua opera di traduttore di testi ecumenici, che sono confluiti in alcuni volumi dell'*Enchiridion Oecumenicum*. Dalla sua lunga esperienza di insegnamento in campo liturgico, che da alcuni anni è affiancato da quello dell'ecumenismo, nasce il presente volume con il quale l'autore si propone di presentare i riti sacramentali, le lodi divine e l'anno liturgico di rito bizantino, «con un'investigazione biblica, storica, teologica, spirituale, pastorale, giuridica» secondo le indicazioni del n. 16 della costituzione *Sacrosanctum concilium* del Vaticano II sulla liturgia, che rappresenta una delle stelle polari del suo insegnamento e della sua attività di ricerca. Si tratta di mettere a disposizione i testi liturgici con un ricco apparato di note introduttive e di commento, con il chiaro intento di indicare un campo di ricerca da approfondire nella prospettiva di favorire la conoscenza «di questo rito così ricco e suggestivo che affascina molti anche in Occidente», come scrive l'autore nella prefazione, nella quale insiste sulla provvisorietà del suo lavoro, che, seppur può essere ampliato e corretto, come ogni studio scientificamente serio, si segnala per molti meriti, tra i quali la precisione terminologica, l'accento ecumenico e la vasta bibliografia. Anche per questo il volume nella sua straripante ricchezza appare uno degli strumenti più interessanti, editi in Italia negli ultimi anni, per introdurre il lettore, anche il meno avvertito dal punto di vista ecumenico, nel mondo bizantino a partire dalla celebrazione della liturgia. Fin dal primo capitolo, interamente dedicato alla storia e alla natura del rito bizantino, si coglie la ricchezza e la profondità della riflessione

dell'autore che ripercorre le vicende storiche della liturgia orientale, mettendo in evidenza le diverse «famiglie» presenti nel mondo orientale e introducendo alcuni elementi teologici per sottolineare la dimensione ecclesiologica e sacramentale della liturgia così come si sono venute affinando nel corso dei secoli. La prima parte del volume riguarda i misteri sacramentali, dall'iniziazione cristiana, cioè battesimo e crismazione, all'eucaristia, la divina liturgia, la liturgia dei presantificati, alla penitenza o riconciliazione, all'unzione dei malati, all'ordine sacro, al matrimonio, fidanzamento e incoronazione. La seconda parte comprende le feste e i tempi liturgici, le lodi divine, l'anno liturgico; in questa parte prende in esame il rapporto tra liturgia e tempo attraverso la lettura dei libri liturgici, della preghiera delle ore, dell'anno liturgico, con le feste e i tempi liturgici fino al lezionario biblico delle feste. Ogni tema trattato contiene un'introduzione con la quale l'autore radica il testo, del quale viene proposta una traduzione italiana, nel contesto biblico e nelle tradizioni che lo hanno determinato, ponendo un accento particolare sulla storia della liturgia, che costituisce una chiave privilegiata per comprendere le vicende storico-teologiche del cristianesimo orientale in tutte le sue articolazioni. Il continuo richiamo all'originale terminologia greca favorisce la comprensione della complessità e della ricchezza del mondo orientale che l'autore contribuisce così brillantemente a descrivere, rendendolo tanto prossimo al lettore. Una preziosa appendice con il calendario delle feste conclude questo volume che offre un'ampia e dettagliata presentazione della liturgia di rito bizantino con il chiaro intento di introdurre i cristiani d'occidente in un tanto complesso patrimonio teologico e spirituale che alimenta la ricerca dell'unità nella diversità.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

B. SALVARANI, *Renzo Fabris. Una vita per il dialogo cristiano-ebraico*, Bologna, EMI, 2009, pp 302

Con questo volume, che è la rielaborazione della tesi di dottorato, discussa alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, l'autore, esperto di dialogo interreligioso, docente, tra l'altro, proprio alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna di Bologna, membro del Comitato direttivo del Master in Dialogo interreligioso dell'Istituto di Studi Ecumenici di Venezia, non presenta semplicemente una biografia di uno dei più originali studiosi del dialogo ebraico-cristiano in Italia, ma consegna ai lettori una storia «profetica non nel senso di annunciare il futuro, ma di prepararlo», come ricorda Paolo Di Benedetti, nella breve prefazione a questo interessante saggio. Conclusa la lettura di questo affascinante volume, che si segnala anche per la ricca bibliografia con il quale è costruito, non si può che sottoscrivere quanto detto da Di Benedetti; infatti Salvarani dedica poche pagine, per altro in modo assai efficace, alle vicende puramente biografiche di Fabris del quale

tratteggia il suo essere nel mondo, con i suoi molteplici impegni lavorativi, che lo portarono da Ivrea a Milano, fino alla Calabria, mettendo bene in evidenza il suo costante impegno di uomo votato al dialogo con gli ebrei, fondato sulla conoscenza l'uno dell'altro, dopo secoli di assordanti pregiudizi. Il dialogo con gli ebrei è stato possibile anche grazie alla celebrazione del concilio Vaticano II, al quale l'autore dedica un primo capitolo dal sapore puramente introduttivo, ma si sarebbe tentati di dire, soprattutto dopo aver letto il volume, senza ricorrere ai ricordi personali, che Fabris rappresenta uno di quei «profeti» che non hanno bisogno degli eventi della storia per preparare il futuro. Il terzo (*La ricerca di Fabris sulle relazioni cristiano-ebraiche*) e il quarto capitolo (*Spunti originali*) si fondano su una lettura puntuale, trasversale degli scritti di Fabris, che spaziarono in una molteplicità di generi letterari che Salvarani mostra di sapere bene percorrere proprio nella ricerca di quelle idee forti che costituiscono l'eredità più preziosa dell'opera di Fabris. Le piste aperte dalle riflessioni di Fabris sono ben indicate nell'ultimo capitolo (*A partire dalla ricerca di Fabris: passi avanti, nodi ancora aperti e prospettive future*), che non vuole proporre nessuna sintesi del pensiero di Fabris, ma, secondo lo spirito dello studioso prematuramente scomparso, vuole indicare delle piste su come procedere per costruire un mondo diverso, soprattutto nei rapporti tra cristiani ed ebrei, da quello nel quale si è celebrato il concilio Vaticano II. Per Salvarani, così come per Fabris, si deve andare oltre il Vaticano II, che pure si riconosce aver segnato un profondo cambiamento nella formulazione delle relazioni tra Chiesa cattolica ed ebraismo, soprattutto alla luce dei documenti promulgati, tra i quali spicca la dichiarazione *Nostra aetate*, che rappresentata una pietra miliare in questo campo. Le brevi considerazioni finali di Gian Domenico Cova, profondo conoscitore proprio della dimensione teologica-pastorale del dialogo ebraico-cristiano, contribuiscono ancora di più a mettere in rilievo l'importanza di questo saggio, che rappresenta una preziosa fonte e un utile strumento per comprendere quanto cristiani ed ebrei devono a Renzo Fabris.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960-1962)*, Leiden, Brill, 2010, pp. X, 295

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla rivelazione costituisce uno dei documenti più significativi del concilio Vaticano II per il suo contenuto e per la sua storia redazionale che comprende, e per certi versi riassume, le vicende storiche del Vaticano II, come stato messo in evidenza da molti, tra i quali mi piace ricordare le parole di Enzo Bianchi, che ha indicato proprio nella promulgazione della *Dei Verbum* l'elemento centrale del Vaticano II. Da un punto di vista puramente

storico il dibattito sullo schema nella prima sessione conciliare, con la bocciatura del testo redatto nella fase preparatoria, il *De fontibus revelationis*, rappresenta uno dei passaggi fondamentali nella celebrazione del Vaticano II; proprio per il rilievo di questo passaggio non sono mancati, fin dalla conclusione del concilio, gli studi che si sono interrogati sul rapporto tra il progetto iniziale, il *De fontibus revelationis*, che tanta contrarietà suscitò al suo apparire in aula conciliare nel novembre 1962, così come era già avvenuto in sede di discussione dello schema nella Commissione Centrale Preparatoria, e la *Dei Verbum*, che venne promulgata il 18 novembre 1965; si trattava di studi che, spesso, hanno potuto attingere a materiale inedito che veniva così a integrare quanto noto al momento della presentazione del *De fontibus*. Proprio alla storia della redazione del *De fontibus revelationis* Karim Schelkens, giovane e brillante studioso fiammingo, ha dedicato la sua tesi di dottorato, discussa a Leuven, nel 2007, che ora viene pubblicata. Si tratta di un volume solido da un punto di vista documentario, grazie alle pluriennali ricerche che l'autore ha condotto in vari archivi, che in questi anni hanno promosso la raccolta e lo studio della documentazione inedita relativa al concilio Vaticano II; oltre a questa documentazione l'autore ha lavorato sulla sempre più vasta letteratura sul Vaticano II, arricchita dalla pubblicazione di nuove fonti, come i diari di alcuni protagonisti del concilio, e nuovi studi di ricostruzione storico-teologica e di interpretazione dei documenti conciliari. Il volume segue uno schema cronologico, aprendosi con l'analisi dei *vota* della fase preparatoria, sui quali non mancano degli studi di carattere tematico, dopo che un primo tempo erano stati sottoposti a una lettura per aree geografico-linguistiche; in questa prima parte è particolarmente interessante il tentativo, per molti versi riuscito, di collocare alcune questioni trattate dai *vota* nell'orizzonte più ampio, almeno dall'inizio del XX secolo, del dibattito sulla Scrittura, in senso lato, dalle regole per l'esegesi al rapporto tra scrittura e tradizione. L'autore presenta poi la composizione della Commissione Teologica Preparatoria, presieduta dal cardinale Alfredo Ottaviani, prima di ricostruire in modo dettagliato, le vicende redazionali del *De fontibus revelationis*, dal primo *Schema compediosum* del luglio 1960, con la creazione di una sottocommissione incaricata di redigere lo schema, sotto la presidenza di Salvatore Garofalo, per passare poi alla redazione e alla discussione dei cinque capitoli dei quali si compone lo schema che viene definitivamente approvato dalla Commissione teologica nel settembre 1961. L'ultimo capitolo è dedicato al passaggio del *De fontibus revelationis* nella Commissione Centrale Preparatoria, dove non mancarono le osservazioni critiche e le richieste per una revisione dello schema, che molti ritenevano insufficiente per lo sviluppo dell'esegesi cattolica, non in linea con l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) di Pio XI. Nelle conclusioni l'autore propone una sintetica lettura dell'apertura del Vaticano II e della discussione del *De fontibus*, con la sua bocciatura, della quale propone un'interessante, seppur discutibile, interpretazione.

Lo studio è sostenuto da un apparato di note, nelle quali non mancano puntualizzazioni e messe in discussione su passaggi, questioni e vicende affrontate da altri autori in anni precedenti. Anche per questo il saggio di Schelkens, che da anni si occupa del Vaticano II con l'edizione di fonti e con saggi storico-teologici, si segnala per un serio e approfondito contributo alla comprensione della complessità del concilio Vaticano II fin dalla sua preparazione.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

G. SCROFANI, *La religione impura. La riforma dell'imperatore Giuliano*, Brescia, Paideia, 2010, pp. 190

Alla figura dell'imperatore Giuliano è dedicato un saggio di Giorgio Scrofani, dottore di ricerca della Scuola Normale di Pisa. Non si tratta di una ricostruzione biografica dell'imperatore romano, quanto di una puntale, e talvolta puntigliosa, analisi dei suoi testi per illustrare la politica condotta da Giuliano per de-cristianizzare l'Impero senza mettere in pericolo la sua stabilità. Il saggio ruota intorno alla categoria di «impurità» che l'imperatore Giuliano è chiamato a rimuovere in nome della tradizione, cioè l'impurità portata nell'Impero da parte della Chiesa; l'azione di Giuliano non appare semplice dal momento che deve confrontarsi con la condizione della Chiesa, che, dopo l'editto di Milano e il favore accordatele dall'impero Costantino, si è venuta espandendo e radicando ancora di più all'interno dell'Impero romano. Per l'autore il ricorso continuo a immagini mitologiche è funzionale in Giuliano all'azione di demolizione del cristianesimo, dal suo interno, mostrando i suoi limiti nel raccogliere l'eredità della cultura greco-romana della quale l'imperatore si sente il portavoce. Si delinea così un tensione tra la purezza di Roma, della sua storia, del suo pantheon di divinità, e l'impurità della Chiesa con i suoi gesti, dal battesimo al culto dei morti, che introducono degli elementi che per Giuliano sono completamente estranei alla tradizione romana e quindi vanno avversati, come tutto il cristianesimo; l'autore costruisce questa tensione, nella quale gioca anche un ruolo importante il confronto tra il passato di Roma e il presente della Chiesa, a partire da un'attenta lettura dei testi di Giuliano e a lui coevi. Proprio il ricorso ai testi, seppure pare appesantire, talvolta, la lettura, costituisce una delle peculiarità di questo volume, nel quale è presente un'ampia, plurilingue bibliografia sul cristianesimo e sulla società romana del IV secolo, che non solo mostra le competenze dell'autore, ma rappresenta un prezioso strumento per approfondire la figura, tanto controversa, dell'imperatore Giuliano e per orientarsi nelle vicende storico-teologiche di un secolo, il IV, fondamentale per la vita della Chiesa.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Shavuot. Cinque conferenze sulla Pentecoste di Elia Benamozegh, a cura di M. Morselli, Livorno, Salomone Belforte, 2009, pp. 117

Al pubblico dei lettori che già conosce ed apprezza gli scritti di Elia Benamozegh sarà molto gradita la recente uscita, nella Collana di studi ebraici della Casa editrice Belforte di Livorno, di un volume, a cura di Marco Morselli, che raccoglie cinque conferenze del grande rabbino livornese sul tema della Pentecoste ebraica, la festa di Shavuot, date alle stampe per la prima volta nel lontano 1886, successivamente per più di un secolo cadute nell'oblio ed ora finalmente oggetto di una nuova pubblicazione. È significativo osservare come, in questi ultimi anni, molte opere di Benamozegh abbiano visto nuovamente la luce: basterebbe ricordare, fra le più importanti, *Israele e l'umanità*, *Morale ebraica e morale cristiana*, *L'origine dei dogmi cristiani*, *Storia degli Esseni*, *L'immortalità dell'anima*, tutte ancora valide oggi e capaci di interessare e di stimolare i lettori non solo per la ricchezza del loro contenuto, ma anche per la capacità di esporre i molteplici e complessi aspetti della cultura e della spiritualità dell'ebraismo in modo chiaro e scorrevole, mostrandone tutta la bellezza e l'influenza sulla formazione della nostra civiltà occidentale. Benamozegh – ricordiamolo per chi gli si accostasse per la prima volta – pur essendo di origine marocchina, visse in Italia, a Livorno, nel corso del XIX sec., partecipando con passione ed entusiasmo alle complesse vicende storiche dell'epoca, fiero delle sue radici ebraiche, ma anche della sua italianità, convinto di poter contribuire, con il suo personale impegno culturale, religioso e civile, alla costruzione di una società più giusta, in cui i valori delle tre grandi religioni monoteiste, in particolare dell'ebraismo e del cristianesimo, non si sarebbero più contrapposti, ma sarebbero entrati in una fase di dialogo fecondo: per questo egli può essere considerato un vero e proprio precursore del dialogo interreligioso. Nella parte introduttiva dell'opera, Marco Morselli sottolinea come l'intento di Benamozegh fosse di esporre la parte non scritta, ma tradizionale della storia della Rivelazione sinaitica, con la sua «pleiade bella, edificante, graziosa, di fatti minori, di eloquentissimi particolari». L'attenzione all'universalità della Rivelazione è infatti costante in tutti gli scritti del Maestro: il matan Torah, cioè il dono della Torah, è rivolto non solo a Israele, ma a tutta l'umanità, che un giorno sarà capace di accoglierlo e di rigenerarsi in esso. L'ebraismo ha saputo custodire gelosamente e amorosamente questo dono, al tempo stesso però non abbandonando mai la sua prerogativa di farsi tutto a tutti, «di farsi come Elia piccino coi piccini per dar loro la vita, di esser latte pei bimbi, miele per giovani, vino per i vecchi... di avere un linguaggio per il popolo, un altro per i dotti... assumendo forme senza limite e senza fine quante sono le generazioni e gli individui che si succedono, sempre permanendo uno, sempre lo stesso, come l'acqua piovana che scende dal cielo... che diventa vino nelle viti, olio nelle ulive». Benamozegh possiede una grande fede nel miglioramento dell'umanità, nella sua capacità di poter progressivamente sempre più comprendere, percepire non solo con gli occhi, ma

anche col cuore, la bontà di quel messaggio divino, di quella Legge assolutamente perfetta proclamata con forza sul Sinai, di cui neppure lo stesso Mosè poteva ancora cogliere totalmente la luce e la grandezza. Significativo è a questo proposito il racconto del Talmud che mostra il Profeta, ormai salito in cielo, intento ad ascoltare Rabbi Aqiva che spiega a numerosi discepoli la Legge di Dio, insegnando loro cose che Mosè stesso non conosceva né comprendeva. All'improvviso uno dei discepoli chiede ad Aqiva dove abbia imparato tutto quello che sta spiegando. La risposta del Rabbi: «Halakhah le-Mosheh mi-Sinai», cioè «È dottrina data a Mosè dal Sinai» rende bene quanto sia forte la convinzione, presente in Benamozegh e profondamente radicata nell'ebraismo, di quel progresso cui sopra abbiamo accennato. Il suono dello shofar, continuo e sempre crescente, che aveva accompagnato il prodigioso evento sul monte, indicava infatti, secondo il nostro Autore, non solo la perpetuità della Legge, ma anche «uno sviluppo sempre maggiore non già in Lei, che è sempre la stessa e sempre assoluta, ma negli uomini che la posseggono, nella sua intelligenza, nella sua pratica, nella sua diffusione». Tale suono inoltre era suono del nuovo Regno di Dio, suono di convocazione e di consacrazione del popolo sacerdote, perché «come la chioccia chiama i suoi pulcini, così la madre pietosa, la Shekhinah, convocava sotto le sue ali amorose ai piedi del Sinai i piccoletti figli». Nel giorno in cui era stata data la Legge, erano presenti in spirito presso il Sinai, secondo il Midrash Rabbah, non solo tutti i Profeti, ma anche, come sostengono i Dottori, tutte le anime presenti e future d'Israele e tutte le schiere degli Angeli: la terra tremò per ricordare a tutti che nulla è stabile quaggiù tranne Dio sempiterno, una fragranza celeste si diffuse ovunque, profondo fu il silenzio di tutto l'universo, espressione di una grande attesa. Proprio dalla Tradizione, come sottolinea Benamozegh sin dalla sua prima conferenza, veniamo a conoscere quei tanti aspetti della rivelazione del Sinai che non sono narrati nel testo biblico; è inoltre sempre la Tradizione che ci insegna a distinguere nei dieci comandamenti, definiti come «il discorso della corona», i primi due che furono promulgati direttamente dalla divina onnipotenza dagli altri otto mediati dalla voce di Mosè. L'eterna verità si esprimeva sul Sinai in cento modi bellissimi, modulandosi e proporzionandosi secondo le forze fisiche e morali di ognuno, rivelandosi, come dicono i Dottori del Talmud, in settanta lingue diverse, cioè in tutte le lingue, perché tutti la comprendessero. Ma a chi la Rivelazione era rivolta? Secondo i testi scritturistici, solo agli uomini in modo diretto, mentre per la Tradizione, che interpreta in modo del tutto particolare le parole della Scrittura: «Parla prima alla casa di Giacobbe e poi ai figli d'Israele», essa in primo luogo era stata data alle donne, definite come «casa di Giacobbe», in quanto le donne sono generalmente più disposte ai pensieri e alle opere della religione e si occupano dell'educazione della prole. Inoltre, aggiunge Benamozegh con quell'accento scherzoso che spesso troviamo nelle sue conferenze, «perché vedendo Iddio la mala prova che aveva fatto nella creazione il comandare prima all'uomo,

trascurando la donna, volle nella Rivelazione cambiare registro per vedere se meglio così avrebbe riscosso la comune obbedienza». Ancora dalla Tradizione possiamo ricavare la data in cui fu data la Legge, il 6 o il 7 di Siwan, dal momento che la Scrittura non lo dice esplicitamente, pur facendocelo capire. Il tempo primaverile dell'evento, secondo Benamozegh, vuole significare che la religione non deve essere triste, gretta, misantropa, incapace di associare l'amore del bello, della natura, della poesia, all'ossequio dei precetti del Sinai. Nei testi biblici la festa di Pentecoste era considerata soltanto una festa campestre, collegata alla raccolta del grano, dalla quale però i Dottori avevano tratto spunto per sottolinearne non più semplicemente il carattere agronomico e civile, ma morale e legislativo. Il Decalogo infatti era stato donato al popolo d'Israele affinché fosse da lui interpretato e trasmesso di generazione in generazione fino ai giorni nostri. La Rivelazione era stata così affidata al popolo, che però non doveva ritenere di esserne l'esclusivo possessore: «Guai se Israele si credesse il popolo eletto nel senso odioso della parola, o per dir meglio, il popolo privilegiato. La sua elezione è un ministero, una servitù, una missione, un beneficio a vantaggio dell'universale... Israele sarà un popolo di sacerdoti che officia per il genere umano nel suo santuario, la Palestina». La regola sacerdotale è la Legge mosaica, quella comune è costituita dai precetti noachidi. Dal Sinai dunque scaturirono tutte le parti della Legge di Dio, tutti i precetti, anche i minimi. Benamozegh pensa che il loro numero sia molto antico, costituito molto prima dell'era rabbinica. Tutto infatti era stato già scritto in forma sintetica in quelle due tavole di pietra, da cui poi i Dottori ricavarono i 613 precetti, cuore pulsante dell'Ebraismo. Se la religione ebraica fosse stata opera di uomo, costui avrebbe cercato di facilitarne l'osservanza per attirare proseliti, Mosè invece fece esattamente tutto l'opposto, prova questa che il durissimo giogo della legge mosaica fu voluto dalla divinità. In particolare nella sua terza conferenza Benamozegh si sofferma a spiegare le valenze del numero 613, sottolineando che fra tutti i precetti 248 sono positivi e 365 negativi. L'antica anatomia riteneva che appunto 248 fossero le parti che compongono il corpo umano, mentre 365 sono i giorni dell'anno solare. Da tutto ciò si deduce, secondo la sua interpretazione, che l'uomo e il mondo, il microcosmo e il macrocosmo, sono retti da una Legge unica, creatrice e conservatrice dell'intero universo. L'uomo che liberamente sceglie di osservare tutti i precetti, o almeno ha il desiderio di farlo pur non avendone la possibilità, può salvarsi anche se ne ha rispettato uno soltanto, afferma il nostro Autore, basandosi su una consolidata tradizione espressa da famosi Dottori. La legge di Dio inoltre, come sarà immutabile nell'avvenire, così lo è stata anche per il passato. Benamozegh dedica molto spazio a tale affermazione proponendosi di dimostrare la preesistenza del mosaismo allo stesso Mosè con parole appassionate e piene di poesia: «Una verità... si faceva sempre e sempre più sfolgorante nell'animo mio, che la Rivelazione del Sinai non fu una pianta esotica, una novità, un fatto isolato senza precedenti... ebbe un'aurora come ebbe un

crepuscolo... Mosè è un sole che sorge con i Patriarchi, tocca il meriggio sul Sinai, scende, declina, tramonta coi Profeti e coi Dottori. Egli sta in mezzo fra le due Tradizioni, l'una sua madre, l'altra sua figlia: una che lo precede, l'altra che lo segue». Si potrebbe ritenere la Rivelazione nata con Adamo quando si legge nel Genesi che «il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel Gan Eden perché lo lavorasse e lo custodisse» (Gn 2,15). Le parole "lo lavorasse" alluderebbero alle miswot positive, mentre a quelle negative farebbe riferimento l'espressione "lo custodisse". Benamozegh insiste molto sul fatto che tutte le dottrine dell'ebraismo, tutti i suoi "dogmi" sono anteriori a Mosè non solo nei loro aspetti principali, ma anche nei minimi, e presenta per avvalorare la sua tesi una ricca serie di citazioni bibliche. In tal modo egli dimostra come l'esistenza e l'unità di Dio, la sua provvidenza, la creazione del mondo, la Rivelazione, la spiritualità dell'anima, le sue sorti oltremondane, l'esistenza degli Angeli, la necessità del culto e le sue modalità, la fede nella resurrezione, il simbolismo numerico, la benedizione e la santificazione del Sabato, le feste, i sacrifici, tutte le leggi religiose e civili trovino profonda radice nei tempi più antichi per essere poi amorosamente trasmessi di generazione in generazione e per essere osservati anche in avvenire: «Il Sinai non è un punto di partenza né un punto di arrivo... ma una tappa, una gran tappa di una religione nata con il mondo e che col mondo finirà, una stazione fra due paradisi ... un mezzogiorno fra due crepuscoli, l'aurora e il tramonto». Nella parte finale del libro, in particolare nell'ultima conferenza, Benamozegh difende la Rivelazione mosaica dall'accusa di essere un privilegio concesso a un solo popolo a scapito di tutti gli altri, sottolineando con fervore che il Dio d'Israele è anche il Dio di tutti gli altri popoli. Tornando a spiegare ancora una volta il "privilegio" dell'elezione, si ribadisce che essa è innanzitutto una vocazione speciale a servizio di tutta l'umanità: Israele ha infatti il ruolo di mediatore tra la terra e il cielo, tra l'uomo e Dio. Gli Ebrei sono un mezzo dunque e mai un fine, fine che non risiede soltanto nel sacerdozio di Israele: tutto il genere umano infatti sarà benedetto in Israele e attraverso Israele. Ma la Parola del Signore si presenta in tanti modi anche ai Gentili, arrivando ad essi per mezzo della Rivelazione primitiva concessa ai Patriarchi, attraverso la legge naturale contenuta nel Pentateuco e comune a tutti i figli di Adamo e soprattutto attraverso la voce dei Profeti inviati da Dio come vindici del diritto, dell'innocenza, della giustizia non solo interna, ma di tutte le nazioni. L'umanità forma, spiega Benamozegh, una sola famiglia di cui Dio è il Padre supremo e Israele il figlio primogenito, in quanto fu unico fra tutti i popoli a riconoscere sin dai tempi più antichi il Dio unico e a praticare la sua Legge nell'attesa di tempi più propizi in cui tutto il mondo fosse maturo per riceverla. Per questo l'ebraismo è duplice: «Egli ha due leggi, due religioni, due regole, due discipline, la noachide... e la mosaica; la prima ad uso delle genti, la seconda d'Israele, la prima legge a tutti comune, regola del laicato universale, la seconda regola del sacerdozio... entrambe divine, eterne, necessarie, utilissime leggi,

ma la mosaica ordinata e custodita quasi astuccio, fodero o vagina della noachide e quindi implicante obblighi specialissimi, eccezionali». Particolarmente significative sono infine le parole con le quali si conclude il libro e che testimoniano il calore e la passione che animavano Benamozegh e che ancora adesso riescono a infondere nel lettore una forte emozione: «L'ebraismo è una meraviglia, un miracolo, un capo d'opera di cosmopolitismo... Una religione siffatta è il più grande dei miracoli... Fermo adunque popolo di Dio nella credenza della sua verità... L'avvenire ti darà ragione come ti ha dato finora e l'Umanità che travagliasi nella ricerca di una religione ti renderà grazie di avergliela serbata incolume contro tutte le seduzioni e contro tutti i pericoli». Certamente una visione così ottimista dell'avvenire non avrebbe mai potuto immaginare la tragedia che si sarebbe abbattuta sul popolo ebraico nel corso del Novecento... Eppure forse ancora di più, dopo i drammatici eventi del secolo che da poco si è concluso, la voce di Benamozegh è capace di infondere speranza, capacità di resistenza, attaccamento a quei grandi valori nei quali egli aveva creduto. Il lettore odierno inoltre può rimanere certamente colpito non solo dal contenuto delle conferenze, ma anche dalla piacevolezza del linguaggio, dalla sua particolare vivacità e coloritura, talvolta da una bonaria ironia che certamente dimostrano come il Maestro riuscisse molto bene a catturare l'attenzione del suo pubblico e che ancora adesso possono renderci più gradevole la lettura. Dopo più di un secolo le riflessioni di Benamozegh non hanno perduto la loro validità, anzi forse possono essere comprese e condivise meglio oggi di quando sono state esposte per la prima volta, grazie proprio a quel "progresso" delle coscienze in cui il Maestro aveva posto tanto grande fiducia. In tale ottica le cinque conferenze su Shavuot possono offrire un notevole contributo all'approfondimento del significato di una festa molto importante per l'ebraismo, ma possono altresì stimolare una riflessione sulle radici della Pentecoste cristiana raccontata negli Atti degli Apostoli, che a Shavuot strettamente si ricollega (basti pensare, ad esempio, al fragore che si diffonde nel Cenacolo e che ricorda la voce dello shofar, o al miracolo delle lingue che si ricollega alla Rivelazione sinaitica avvenuta in settanta lingue diverse per indicare che era rivolta a tutta l'umanità). Giudico infine molto importante il contenuto del libro anche come contributo alla rimozione di quel turpe pregiudizio che per secoli – e purtroppo in qualche caso ancora oggi – ha portato e porta ancora a non comprendere correttamente e quindi ad interpretare in modo gravemente distorto il significato dell'elezione di Israele. La consapevolezza della dignità del suo regale sacerdozio esercitato in favore di tutta l'umanità dovrebbe essere presente in chiunque si dichiari amico del suo popolo, contribuendo così alla creazione di legami sempre più profondi di rispetto e di amicizia in vista della costruzione di un futuro migliore per tutta l'umanità.

GABRIELLA MAESTRI (Roma)

M. SIMONETTI, *Il vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Roma, Carocci, 2010, pp. 303

«Pubblico un libro che non intende colmare alcuna lacuna, che non ha una destinazione specifica, ma che ho scritto solo per mio personale diletto»: con queste parole il lettore viene introdotto in questo viaggio nelle origini del cristianesimo; l'autore, docente alla Sapienza di Roma, è uno dei massimi esperti della storia del cristianesimo antico, al quale ha dedicato decenni di studio e numerose e significative pubblicazioni, che hanno contribuito a comprendere meglio questa fase fondamentale della storia della Chiesa. In questo volume l'autore ripercorre le vicende del cristianesimo dalla predicazione di Gesù, alla nascita delle prime comunità nel I secolo, alla diffusione e all'organizzazione del crescente numero di comunità nella generazione post-apostolica e poi nel II secolo quando si sviluppa anche un nuovo rapporto con il mondo esterno. Del III secolo l'autore sottolinea l'ulteriore sviluppo del cristianesimo, con l'affermarsi di nuove comunità, l'apparire di nuove controversie dottrinali e soprattutto le ricorrenti tensioni con il potere romano, che sfociano in una serie di tentativi di ridurre la presenza dei cristiani; proprio questo aspetto, cioè le persecuzioni, apre la trattazione sul IV secolo, dominata dalle scelte di Costantino e dal profondo modificarsi della dimensione pubblica della Chiesa, che viene attraversata, come mette ben in evidenza l'autore, dalla controversia ariana, alla quale non mette fine la celebrazione del concilio di Nicea. Le vicende della seconda metà del IV secolo, nella quale Giuliano prima e Teodosio dopo sono i protagonisti assoluti con le loro proposte di contenimento e di sostegno alla Chiesa, determinano una svolta nella vita della Chiesa tanto più che, proprio grazie al favore imperiale, si viene riducendo la presenza ariana nelle comunità all'interno dell'Impero, ponendo termine a una dolorosa divisione. Una ricca e dettagliata bibliografia conclude questo volume, che si segnala, oltre che per la chiarezza dello stile che facilita la lettura, per la straordinaria capacità dell'autore di presentare la complessità delle origini del cristianesimo in modo avvincente, offrendo notizie e interpretazioni, che aiutano il lettore, anche meno avvertito, a comprendere le dinamiche storiche dei primi secoli del cristianesimo.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown, ed. by Ph. Rousseau – M. Papoutsakis, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 345

Peter Brown è uno dei più straordinari studiosi del cristianesimo delle origini del XX secolo; i suoi studi hanno aperto piste di ricerca fondamentali per la comprensione della complessità dei primi secoli delle comunità cristiane, soprattutto in rapporto tra queste comunità e il mondo culturale, economico e spirituale

con il quale il cristianesimo si dovette confrontare e dal quale il cristianesimo venne influenzato; da questo punto di vista le pagine dedicate da Peter Brown a Sant'Agostino, a più riprese, nella sua vasta produzione scientifica, sono esemplari e costituiscono un modello per chi voglia inoltrarsi nella conoscenza delle ricchezze e delle peculiarità del cristianesimo del tardo impero romano e dei primi secoli dell'età bizantina. Le lezioni e gli scritti di Peter Brown hanno formato centinaia di studiosi, che hanno avuto modo, in più occasioni, di esprimere il proprio debito intellettuale, tanto che in questi anni non sono mancati studi dedicati a lui da allievi e semplici estimatori della sua opera. Il presente volume rientra in questa categoria; infatti vuole essere un omaggio a Peter Brown fin dalla formulazione del titolo dal momento che Brown ha analizzato con grande attenzione la categoria della «trasformazione dell'eredità classica», come uno dei temi fondamentali per comprendere lo sviluppo del cristianesimo delle origini. In questa raccolta, curata da Philippe Rousseau della Catholic University of America, e da Manolis Papoutsakis della Princeton University, si affrontano alcuni aspetti di questa «trasformazione», ponendo l'accento soprattutto sulle vicende storiche dei secoli VI-VIII dell'Oriente, in una rassegna di studi sulla vita e sulla produzione letteraria a Costantinopoli del VI secolo, alle prime controversie cristiano-islamiche e alle dinamiche sociali in Persia tra la fine dell'Impero Sassanide e l'arrivo dei musulmani, in un momento particolarmente significativo nella costruzione dell'islam e nella sopravvivenza del cristianesimo in quella regione. I contributi, pur nella loro varietà, offrono degli elementi per una sempre migliore comprensione della «tarda antichità», come momento di nascita di una nuova società e di una nuova cultura, proseguendo così la tanto meritoria opera storiografica di Peter Brown.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

G. ULOHOGLIAN, *Gli armeni*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 228

L'autrice, che ha insegnato per decenni Lingua e letteratura armena all'Università di Bologna, presenta una sintesi, chiara, articolata e suggestiva del mondo armeno nel corso dei secoli. Il volume si apre con un capitolo nel quale si descrivono i confini fisici e storici dell'Armenia fino all'istituzione della Repubblica di Armenia dopo la caduta dell'Unione Sovietica, soffermandosi sui colori, sui prodotti e sulle risorse naturali dell'Armenia. Nel secondo capitolo si parla delle vicende storiche, a partire dall'esistenza stessa di un'Armenia prima degli armeni, cioè dalle presenze in Armenia nel III e nel II millennio prima di Cristo fino alla prima menzione dell'Armenia nelle iscrizioni di Dario il Grande a Behistum (518 a.c) e alle tradizioni orali, codificate nel V secolo nell'opera di Mosè di Corene, sulla nascita dell'Armenia. Si passa poi alla storia dell'Armenia tra la Persia, Roma e Bisanzio, con un rapido accenno alla cristianizzazione dell'Armenia, che è l'oggetto del terzo capitolo. Si

ripercorre il periodo dell'occupazione araba con la formazione di una serie di principati autonomi, legati ad alcune famiglie, fino alla creazione, nell'XI secolo, della Grande Armenia, che riesce a sopravvivere anche alle incursioni dei mongoli fino a concludere la propria esistenza nel XIV secolo. I secoli seguenti sono segnati da una profonda crisi politico-economica, tanto che aumenta l'immigrazione verso l'estero e si accentua la dipendenza dai principati circostanti, fino alla «spartizione» dell'Armenia tra l'Impero Ottomano e l'Impero zarista. L'autrice dedica alcune pagine al genocidio del popolo armeno compiuto dai turchi durante la prima guerra mondiale, presentando gli eventi con un grande equilibrio e con ampi riferimenti agli studi di questi ultimi anni; si parla poi delle vicende della Prima e della Seconda Repubblica Armena fino all'annessione nell'URSS, che conduce una politica per la rimozione delle peculiarità della tradizione armena. Nel 1988, anche in conseguenza della politica di Gorbaciov, si apre una nuova fase della storia dell'Armenia che conduce alla proclamazione dell'indipendenza della Terza Repubblica Armena, il 21 settembre 1991. Il terzo capitolo tratta della Chiesa Armena dalle origini, da una parte dell'opera missionaria di origine siriana e dall'altra l'azione di Gregorio Illuminatore che porta alla conversione del re armeno e alla decisione di fare del cristianesimo la religione del regno armeno. Si ricostruisce la creazione della struttura della Chiesa Armena, con l'istituzione del *Catholicos* e dei controversi rapporti prima con Costantinopoli e poi con Roma, che cerca di procedere alla latinizzazione della Chiesa Armena, che vive una lunga stagione di frammentazione e tensioni; si giunge così alla creazione dell'ordine mechtarista, che ha sede a Venezia, nel 1704, e all'istituzione del patriarcato cattolico della Chiesa Armena nel 1742, con una divisione che permane tuttora. Il quarto capitolo è dedicato alla cultura armena, dalla lingua, con la creazione dell'alfabeto e con la traduzione della Bibbia e di molti altri testi, fino all'emergere di una letteratura originale nel VI secolo fino all'epoca contemporanea. In questo capitolo ampie citazioni rendono la ricchezza della letteratura armena, che è stata sostenuta da un'intensa attività editoriale degli armeni, anche fuori dai confini dell'Armenia. Proprio agli armeni nel mondo, alla «diaspora», viene dedicato un capitolo dove si passano in rassegna le colonie armenie in Asia Minore, in Persia, in India, in Estremo Oriente, in Egitto, in Palestina, in Etiopia, in Crimea, in Europa Orientale, in Russia, in Italia, dove tracce degli armeni si trovano fin dal primo secolo a.C., con successive presenze legate alle truppe bizantine e all'esperienza religiosa, mentre solo nei secoli XIII-XIV cominciano a comparire delle vere e proprie comunità, che si diffondono lungo la penisola. Nel ventesimo secolo il popolo armeno ha vissuto una nuova diaspora prima al momento dell'annessione della Repubblica Armena nell'URSS e poi una seconda negli ultimi decenni quando le condizioni economiche hanno determinato l'immigrazione di molti armeni, soprattutto verso gli Stati Uniti. Una bibliografia *selecta* sull'Armenia conclude questo saggio che non solo aiuta a entrare nel mondo

armeno un lettore semplicemente interessato, ma offre molti spunti di riflessione e di approfondimento a chi vuole comprendere l'importanza della tradizione armena nella civiltà occidentale.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

Il Vaticano II in Emilia Romagna. Apporti e recezioni, a cura di M. Tagliaferri, Bologna, EDB, 2007, pp. 520

Nel dicembre 2006 il Dipartimento di teologia dell'evangelizzazione della Facoltà di Teologia dell'Emilia Romagna ha organizzato un convegno su *L'apporto della Chiesa di Bologna al concilio Vaticano II e la recezione del concilio nelle Chiese dell'Emilia Romagna* con lo scopo non solo di fare un bilancio degli studi su questo tema, ma anche di promuovere nuove ricerche, soprattutto nel campo della recezione del concilio Vaticano II in una comunità locale. La pubblicazione degli atti, a cura di Maurizio Tagliaferri, docente di Storia della Chiesa della Facoltà e segretario generale dell'Associazione italiana di professori di storia della Chiesa, offre un interessante contributo alla conoscenza del Vaticano II, indicando al tempo stesso itinerari per ulteriori ricerche. Il volume si articola in due parti asimmetriche; nella prima si affronta il tema della Chiesa di Bologna e il concilio Vaticano II con due significativi interventi che trattano di due aspetti circoscritti ma assai significativi per la storia del Vaticano II e della sua recezione: il ruolo del cardinale Lercaro nei lavori del Vaticano II, dai suoi interventi in campo liturgico e nel dibattito ecclesologico fino alla sua partecipazione al dibattito sul dialogo tra Chiesa e mondo contemporaneo, e il contributo della Chiesa bolognese, con particolare riferimento a don Giuseppe Dossetti, alla riflessione conciliare sulla modernità. Questa prima parte si conclude con una appassionata testimonianza di mons. Luigi Bettazzi, attualmente vescovo emerito di Ivrea, al tempo del concilio vescovo ausiliare di Bologna, sul concilio nella vita della Chiesa e del mondo. La seconda parte è interamente dedicata a una presentazione della celebrazione del concilio e della recezione di alcuni aspetti nelle realtà diocesane dell'Emilia Romagna, compresa l'arcidiocesi di Bologna; particolare rilievo, nella prospettiva di un recupero complessivo del ruolo dei vescovi e delle diocesi italiane al Vaticano II, sono le pagine dedicate alla Conferenza Episcopale emiliana e flaminia, dal momento che si tratta di un tema, le Conferenze episcopali regionali e il Vaticano II, spesso ignorato dalla storiografia, nonostante il ruolo giocato dalle Conferenze episcopali regionali durante il concilio e poi, soprattutto, nella promozione e nell'orientamento della recezione dei documenti conciliari. Attraverso contributi di diverso spessore, anche in relazione alla disponibilità delle fonti e ai personaggi trattati, si viene configurando un quadro assai articolato della partecipazione dell'episcopato dell'Emilia Romagna al Vaticano

II, con alcune interessanti novità nella definizione delle forme e del contenuto della prima recezione del concilio, come nel caso dell'arcivescovo di Ravenna mons. Salvatore Baldassari, uno dei più attenti sostenitori dell'aggiornamento conciliare. Il volume, che si segnala per il rigore scientifico con il quale sono affrontati i vari temi, non solo contribuisce in modo significativo alla conoscenza della storia della partecipazione della Chiesa in Italia al Vaticano II, ma mostra la necessità di procedere, nell'avvicinarsi al 50° anniversario dell'indizione del Vaticano II, a un recupero sistematico della memoria della partecipazione dei vescovi e della prima recezione del Vaticano II nelle diocesi in Italia, in modo da abbandonare le eccessive semplificazioni ideologiche che, spesso, hanno frenato la conoscenza di come vissero e cosa compresero i vescovi e i fedeli in Italia del Vaticano II durante la sua celebrazione.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

«*Viva ed efficace è la parola di Dio*». *Linee per l'animazione biblica nella pastorale*, a cura di Corrado Pastore, Leumann (To), LDC, 2010, pp. 334

Una citazione dal Salmo 119 apre la presentazione del card. Angelo Bagnasco a questo volume miscelaneo con il quale l'Istituto di Catechetica dell'Università Pontificia Salesiana ha voluto rendere omaggio al salesiano Cesare Bissoli per il suo lungo, appassionato e originale impegno nell'animazione biblica della pastorale. Durante quasi un cinquantennio questo impegno si è manifestato in molte forme, dall'insegnamento all'Università Salesiana al coinvolgimento diretto di Bissoli nella Conferenza Episcopale Italiana, con una responsabilità diretta nel campo della catechesi e dell'apostolato biblico, fino all'assunzione di ruoli anche a livello mondiale proprio per promuovere la diffusione della Scrittura, anche in prospettiva ecumenica. Proprio l'instancabile passione per il Libro Sacro ha segnato profondamente la vita di Bissoli che si è richiamato spesso al concilio Vaticano II, in particolare al capitolo VI della costituzione *Dei Verbum* sulla rivelazione, mostrando quanto la ricezione conciliare, nel senso di un aggiornamento della dottrina e della pastorale, dipendesse dalla scoperta di un nuovo modo di leggere e vivere la Scrittura. In questa opera Bissoli si è segnalato per una sensibilità e una competenza, che lo ha reso un personaggio unico nel panorama italiano: con il presente volume non si è voluto semplicemente celebrare la sua opera ma, secondo il suo insegnamento, «trattare alcuni aspetti significativi in modo da acquisire delle utili linee per l'animazione biblica della pastorale», come ricorda Corrado Pastore nella breve introduzione al volume nel quale compaiono interventi di vescovi come mons. Bruno Forte, mons. Luciano Pacomio e mons. Carlo Ghidelli, di docenti, come Mario Cimosà e Riccardo Tonelli, esperti nel campo dell'insegnamento della religione cattolica, come Franca Feliziani Kannheiser,

e di biblisti impegnati nella traduzione interconfessionale della Scrittura, come Carlo Buzzetti, recentemente scomparso. Il volume comprende 22 contributi, articolati in quattro ambiti: gli elementi di fondazione biblico-teologica, gli elementi di contenuto in vista dell'azione pastorale, gli elementi attinenti la comunicazione e i riferimenti ai destinatari, secondo un'organizzazione ispirata agli interessi che hanno guidato Bissoli nel suo lungo impegno a favore di una sempre migliore conoscenza della Scrittura. Il volume si conclude con un contributo dello stesso Bissoli (*Con la Bibbia al servizio della Chiesa oggi. Un percorso bibliografico*), con il quale l'autore si ripromette, riuscendovi, di «fare una lettura interpretativa delle cose pubblicate, prima con uno sguardo di insieme e poi in maniera più analitica».

RICCARDO BURIGANA (Venezia)

A. ZANNINI, *Venezia, città aperta. Gli stranieri e la Serenissima XIV-XVIII sec.*, Venezia. Marcianum Press, 2009, pp. 174

Lungo i secoli la città di Venezia è stata profondamente segnata dall'incontro e, talvolta, dallo scontro delle istituzioni veneziane con l'altro, lo straniero, tanto che si potrebbe affermare che la stessa straordinaria storia della Repubblica di Venezia dipenda fortemente dal rapporto tra la città, con le sue tradizioni religiose, le sue problematiche economiche, il suo patrimonio culturale, con gli stranieri che di volta in volta hanno incrociato le loro storie con Venezia. Proprio al rapporto tra Venezia e gli stranieri al tempo della Repubblica Andrea Zanini dedica un saggio, breve, ma assai interessante e suggestivo; l'autore, al quale si devono numerosi e significativi contributi sulla storia di Venezia in età moderna, si confronta con le dinamiche economiche, religiose e sociali della Repubblica di Venezia, facendo ricorso a categorie che proiettano le vicende di secoli passati nel presente della società italiana, chiamata a confrontarsi con il fenomeno globalizzante delle migrazioni. Nel ripercorrere, in modo necessariamente sintetico, le vicende storiche che vanno dal XIV secolo fino alla conclusione della Repubblica, l'autore affronta alcuni temi sempre in una prospettiva cronologica in modo che il lettore si trovi a confrontarsi con gli attori di questo rapporto tra Venezia e lo straniero nel loro mutare nel corso dei secoli. I primi due capitoli sono dedicati all'affermarsi di Venezia, come potenza commerciale e politica del Mediterraneo, mettendo in luce le conseguenze che questo ruolo determina nella composizione della città, che non solo diventa il crocevia di un processo migratorio, ma assume una nuova fisionomia con la comparsa delle «nationes» al suo interno. Nel corso del XVI secolo, anche in seguito al processo di confessionalizzazione in atto in Europa, Venezia viene coinvolta in questo processo, senza però perdere il suo carattere cosmopolita, reso necessario dalle sue dinamiche economiche: viene così descritto il passaggio dai «prestatori ebraici, setaioli lucchesi

e mercanti fiorentini» del tardo medioevo agli «infedeli, ebrei ed eretici» della prima parte del XVI secolo per poi passare al rapporto tra religioni e commerci nella seconda parte del secolo, che introduce la ricostruzione dei rapporti tra armeni, ebrei e turchi nei due secoli successivi. Gli ultimi tre capitoli sono dedicati alla vita degli stranieri a Venezia, dalla loro collocazione fisica nella città, al rapporto con il lavoro, alle categorie, «emarginati e mendicanti, visitatori e granturisti», alle quali si può far ricorso per provare a delineare il mondo degli stranieri a Venezia. Con questo volume si inaugura la collana di studi *Metropoli*, ideata dalla casa editrice Marcianum assieme alla Fondazione del Duomo di Mestre e curata da Tiziana Agostini, con la quale si vuole indagare «la dimensione urbana, nei suoi aspetti sociali, culturali, religiosi, economici e politici» per promuovere una riflessione sul futuro: questo agile volume risponde pienamente agli scopi della collana, oltre che introdurre, con stile brillante, ai mille colori della memoria interconfessionale, interreligiosa e interculturale di Venezia.

RICCARDO BURIGANA (Venezia)



Il lavoro della Fondazione Giovanni Paolo II
è stato realizzato in particolare
con il contributo e la collaborazione delle realtà
di seguito evidenziate alle quali va la nostra gratitudine
per la cooperazione e la condivisione dei nostri progetti.



ENTE CASSA DI RISPARMIO DI FIRENZE



CHIESA CATTOLICA ITALIANA

Comitato per gli interventi caritativi a favore del terzo mondo





Azione Cattolica Italiana

P R E S I D E N Z A N A Z I O N A L E

COMMUNITAS 
>toscana

ADiSU
Agenzia per il Diritto
allo Studio Universitario
dell'Umbria



coop UNICOOP FIRENZE

PROVINCIA AUTONOMA DI TRENTO



Assessorato alla solidarietà internazionale e alla convivenza

REGIONE
TOSCANA



**Istituto
degli
Innocenti**







Banca del
Valdarno



Confartigianato
Imprese



REGIONE
LAZIO

STAMINA[®]



Confederazione Nazionale delle Misericordie d'Italia



FONDAZIONE
IL CUORE SI SCIOLGIE
ONLUS



FONDAZIONE
MONTE DEI PASCHI
DI SIENA





FAMIGLIA CRISTIANA



Università
per Stranieri
di Perugia



Colloquia Mediterranea

*Prospettive economiche, culturali e spirituali
tra le città, le regioni e i popoli del Mediterraneo*

Sotto l'Alto Patronato della Presidenza della Repubblica

Firenze, **15 • 17 maggio 2011**

Istituto degli Innocenti
Palazzo Medici-Riccardi



Il Mediterraneo e le città

Prospettive economiche, culturali e spirituali tra le città, le regioni e i popoli del Mediterraneo

Il Convegno *Il Mediterraneo e le città*, promosso dalla Fondazione Giovanni Paolo II, vuole avviare una riflessione sulle ricchezze e sulle speranze del Mediterraneo con il coinvolgimento delle Istituzioni del mondo economico, delle religioni e degli universi culturali per rafforzare in alcuni casi e per promuovere in altri un dialogo tra le città, le regioni e i popoli del Mediterraneo. Si tratta di una prima tappa di cammino nel quale riaffermare il ruolo della Toscana, terra di dialogo, testimone di valori umani, richiamandosi in questo all'eredità dei colloqui euromediterranei di Firenze del sindaco Giorgio La Pira e alle parole rivolte da Papa Giovanni Paolo II ai Vescovi della Toscana, il 13 giugno 1986, «*senza Firenze e la Toscana il mondo sarebbe stato diverso e oggi apparirebbe umanamente più povero*».

Questo cammino appare quanto mai opportuno e necessario oggi alla luce dei più recenti eventi che stanno avvenendo in alcuni Paesi che si affacciano sul Mediterraneo. Il Convegno si articola in una sessione inaugurale aperta a tutti e cinque sessioni di lavoro, alle quali prendono parte solo coloro che sono iscritti.

Ogni sessione di lavoro prevede un intervento da parte del presidente per introdurre il tema, una serie di relazioni su aspetti specifici e un intervento di conclusione con il quale indicare piste di ricerca e di collaborazione per il futuro, a partire dal tema della sessione. Al Convegno prendono parte uomini politici, diplomatici, docenti, rappresentanti delle confessioni cristiane e delle religioni.

Per favorire la partecipazione dei giovani sono state messe a disposizione numerose borse di studio nella consapevolezza che solo nel confronto e nel dialogo con le nuove generazioni si può pensare il vero futuro del Mediterraneo.

In occasione del Convegno viene pubblicato il primo numero della rivista semestrale *Colloquia Mediterranea* con la quale la Fondazione Giovanni Paolo II si propone di promuovere la conoscenza e il dialogo nel Mediterraneo.

I GIORNO • DOMENICA 15 MAGGIO
Istituto degli Innocenti

Sessione inaugurale **Salone Brunelleschi**

Ore 16.00 - 17.00

Matteo Renzi

Sindaco di Firenze

Giuseppe Betori

Arcivescovo di Firenze

Enrico Rossi

Presidente della Regione Toscana

Paolo Padoin

Prefetto di Firenze

Luciano Giovannetti

Presidente della Fondazione Giovanni Paolo II

Andrea Barducci

Presidente della Provincia di Firenze

Alessandra Maggi

Presidente dell'Istituto degli Innocenti di Firenze

I Sessione **Il mare del dialogo** **Salone Brunelleschi**

Ore 17.00 - 19.30

David Sassoli

Aldo Giordano

Riccardo Di Segni

Sari Nusseibeh

Gian Mario Spacca

Stanislav Hocevar

Pasquale Ferrara

Vannino Chiti

Salone delle Arcate

Ore 19.30 Cena a buffet



II GIORNO • LUNEDÌ 16 MAGGIO
Istituto degli Innocenti

II Sessione
Le città del Mediterraneo
Salone Brunelleschi

Ore 9.00 - 11.00

Rosa De Pasquale
Ibrahim Faltas
Franco Cardini
Dieter Brandes
Luiz Carlos Luz Marques
Alij Behmen
Coffee Break 11.00 - 11.30

Ore 11.30 - 13.00

Rosa De Pasquale
Maurizio Artale
Franco Vaccari
Federica Frediani
Claudio Frontera
Zoran Nedeljkovic
Mustafa Cenap Aydin
Guido Bellatti Ceccoli

Salone delle Arcate
Ore 13.00 Pranzo a buffet

III Sessione
Culture e religioni nel Mediterraneo
Salone Brunelleschi

Ore 15.30 - 17.00

Roberto Papini
Khaled Fouad Allam
Nathalie Galesne
Hoda Barakat
Coffee Break 17.00 - 17.30

Ore 17.30 - 19.30

Roberto Giraldo
Francesco Pierpaoli
Izzedin Elzir
Luigi De Salvia
Valdo Bertalot

Salone delle Arcate
Ore 19.30 Cena a buffet

III GIORNO • MARTEDÌ 17 MAGGIO
Istituto degli Innocenti

IV Sessione
Il mare dell'accoglienza
Istituto degli Innocenti
Salone Brunelleschi

Ore 9.00 - 11.00

Nicola Danti
Agostino Marchetto
Emmanuel di Parigi
Laurens Jolles
Andrea Olivero
Hassan Abouyoub
Lucio Caracciolo
Giovanni Vaggi
Coffee Break 11.00 - 11.30

Ore 11.30 - 13.00

Lesh Kola
Antun Sbutega
Mukhtar Tileuberdi
Sanda Raskovic-Ivic
Sabri Ateyeh
Michele Emiliano

Salone delle Arcate
Ore 13.00 Pranzo a buffet

V Sessione
Il futuro del Mediterraneo
Sede della Provincia
Palazzo Medici-Riccardi,
Sala Luca Giordano

Ore 15.30 - 17.00

Lapo Pistelli
Rouben Karapetian
Franco Rizzi
Jean Benjamin Sleiman
Habeeb Mohammed Hadi Ali Al Sadr
Marc Raphaël Guedj
Emanuele Rossi
Maurizio Oliviero
Coffee Break 17.00 - 17.30

Ore 17.30 - 19.30

Enrico Rossi
Franco Frattini, Ministro degli Affari Esteri
(in attesa di conferma)

Ore 19.30 Cena a buffet

Con il contributo e il patrocinio di

REGIONE
TOSCANA



Con il patrocinio di
Ministero degli Affari Esteri
Comune di Firenze
Provincia di Firenze
UNIMED - Unione delle Università del Mediterraneo
Istituto Jacques Maritain di Roma
Caritas dell'Arcidiocesi di Firenze
Il Fiorino - Eventi e Manifestazioni

main sponsor



ENTE
CASSA DI RISPARMIO
DI FIRENZE

Info

Segreteria Scientifica
Fondazione Giovanni Paolo II
Via del Proconsolo, 16 Firenze
www.fondazionegiovannipaolo.org
+39.055 219046 +39.3311757970
colloquiamediterranea@fondazionegiovannipaolo.org

Si ringrazia per l'ospitalità e la gentile collaborazione:

Istituto degli Innocenti - Firenze
Istituto Salesiano dell'Immacolata - Firenze
Istituto Agronomico per l'Oltremare - Firenze



**Presidente**

S.E. Mons. Luciano Giovannetti
Vescovo Emerito di Fiesole

Consiglio di Amministrazione

S.E. Mons. Luciano Giovannetti, Presidente
Ibrahim Faltas o.f.m., Vicepresidente
Vincenzo Ceccarelli
S.E. Mons. Rodolfo Cetoloni
Mons. Giovanni Sassolini
Lorenza Tommasi
Andrea Verdi

Collegio dei revisori

Marco Seracini, Presidente
Laura Antonielli
Enrico Sarti

Direttore

Angiolo Rossi

Sede legale della Fondazione

Piazzetta della Cattedrale, 1
50014 Fiesole (Fi)

Sede operativa

Piazza del Municipio, 7
Casella Postale 20
52015 Pratovecchio (Ar)
Tel/fax +39 0575 583747

Firenze

Via del Proconsolo, 16
50122 Firenze
Tel/fax + 39 055 219046

Gerusalemme

5 Greek Orthodox st.
P.O. Box 1407
Israele

Betlemme

475 Hebron-Jerusalem st.
P.O. Box 24
Territori dell'Autonomia Palestinese



€ 16,00