

O LA GUIDA ODIGOS

RIVISTA TRIMESTRALE DEL CENTRO ECUMENICO "P. SALVATORE MANNA" - BARI

Spedizione in abbonamento postale comma 20/C - Art. 21 Legge 622 - Filiale di Bari

BARI, LUOGO PER «RI-CONCILIARE» LA CHIESA

EMMANUEL ALBANO OP

DOPO QUATTORDICI SECOLI IL RICORDO DELL'EGIRA

PIER GIORGIO TANEBURGO OFM.CAP.

IL CRISTO: LOGOS DI DIO E ANTI-LOGOS DELL'UOMO?

Riflessioni sul pensiero teologico di Dietrich Bonhoeffer

GABRIELE PALASCIANO

DIVISIONI E CONTESE NELLA CHIESA

SANTA ABIUSI

DALL' IO IN SÉ ALL' IO-TU

Una riflessione sulla reciprocità

CONVENTI CARMELA OCARM

CHI È IL MIO PROSSIMO?

MIHAIL DRIGA

LE CHIESE DEI MARTIRI

SIMONA PAULA DOBRESCU

ANNO XXXIX **2**
APRILE-GIUGNO 2021

O ODIGOS

LA GUIDA

O ODIGOS - LA GUIDA è la rivista trimestrale del Centro Ecumenico

"P. Salvatore Manna O.P." dei Padri Domenicani di Bari.

Nata nel 1981 come giornale di formazione e informazione ecumenica, ha come interlocutore privilegiato il mondo ortodosso, ma non si disinteressa di quello protestante. Nel 1985 il Centro Ecumenico ha iniziato la pubblicazione dei QUADERNI DI O ODIGOS. Le Veglie Ecumeniche di preghiera sono tra le attività più significative che il Centro Ecumenico intende offrire all'interno dell'animazione culturale delle realtà della Basilica Pontificia di San Nicola in Bari.



1. Manna S., *Il dibattito sul primato romano*, 1985, pp. 40.
2. AA. VV., *Ecumenismo: un cammino ancora difficile?*, 1985, pp. 56 (contributi di J. Ratzinger, G.G. Williams, G. Agresti, J. Willebrands, D. Papandreou).
3. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1986, pp. 94.
4. Droulias I., *I santi nella Chiesa (punto di vista ortodosso)*, 1986, pp. 35.
5. Cioffari G., *Breve storia della teologia russa*, 1987, pp. 100.
6. Wyrwoll Ed., *L'attuale gerarchia ortodossa*, 1988, pp. 200.
7. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. La quarta assemblea plenaria di Bari 1986-1987*, 1988, pp. 99.
8. Moda A., *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76 - 1986/87) attorno ad un centenario (1483-1983)*, 1989, pp. 224.
9. Distanto G. - Manna S., *P. Giuseppe Ferrari. Un italo-albanese tra Costantinopoli e Roma (1913-1990)*, 1990, pp. 32.
10. Wyrwoll Ed., *L'attuale gerarchia ortodossa (1990/1991)*, 1991, pp. 220.
11. Cioffari G., *Lecclesiologia ortodossa: problemi e prospettive*, 1991, pp. 83.
12. Leonardi L., *La riflessione ermeneutica in prospettiva ecumenica*, 1992, pp. 122.
13. Manca L., *Aspetti ecumenici dei Padri della Chiesa*, 1994, pp. 83.
14. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1994, pp. 310.
15. Bux N., *La liturgia degli orientali*, 1996, p. 236.
16. Violante T., *I rapporti Roma-Costantinopoli nel primo millennio*, 2001, pp. 320.
17. Cioffari G., *Storia della teologia orientale e occidentale*, 2001, pp. 158.
18. Cioffari G., *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, 2009, pp. 221.
19. Moda A., *La tunica inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

La rivista O Odigos è disponibile on line su:
www.basilicasannicola.it/centro-ecumenico



scansiona il qr code
per aprire subito la rivista
on line

Pagina facebook:
Centro Ecumenico
"P. Salvatore Manna" - Basilica

PER INFORMAZIONI
Tel. 080.57.37.111
centroecumenico@basilicasannicola.it

Contributo per O ODIGOS - La Guida
C/C Bancario: IBAN
IT98 H054 2404 0140 0000 1023 687

presso:
Banca Popolare di Bari - via S. Domenico

intestato a:
Provincia San Tommaso d'Aquino in Italia
Centro Ecumenico.



QUADERNI DI O ODIGOS

NUOVA SERIE

- 1 Albano E. (cur.), *La vita religiosa e la storia del cristianesimo: un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, Basilica S. Nicola Editore 2016, pp. 208.
- 2 Pagnotta S. (cur.), *Atti del convegno di studi la Basilica Pontificia di San Nicola nelle Costituzioni Apostoliche dei Sommi Pontefici. Aspetti canonici, pastorali ed ecumenici*, Basilica S. Nicola Editore 2018, pp. 144.
- 3 El Riachi N., *L'icona nella Chiesa melchita tra il mondo latino e quello arabo-islamico*, Basilica S. Nicola Editore 2020, pp. 488.
- 4 Albano E., *Il tempo dei profeti. Profezia e profeti nel cristianesimo delle origini*, Basilica S. Nicola Editore 2020, pp. 240.

BARI, LUOGO PER «RI-CONCILIARE» LA CHIESA

Emmanuel Albano OP



Nel terzo anniversario della prima visita di papa Francesco qui a Bari, ci sembra importante riflettere ancora insieme sulle parole del Santo Padre e sul mandato che egli ha affidato alla Chiesa barese. Hanno condotto a questi momenti - e a queste parole - certamente una serie di *inviti* della Provvidenza e insieme di *risposte* ai segni dei tempi. Il 7 luglio del 2018 tutto ciò si è concretizzato in un evento che ha dello straordinario: la riunione - dialogo e preghiera - nella Basilica di S. Nicola di tutti gli esponenti delle Chiese cristiane presenti nel Medio Oriente, tanto che è possibile definire - in un senso non improprio - questo incontro come *Concilio di Bari*.

Concilio significa riunione, adunanza, convocazione, che nella sua etimologia deriva dal *muoversi insieme/essere chiamati* verso lo stesso luogo. Particolarità di questo concilio è stata, infatti, la sua *universalità* per la partecipazione di tutte le confessioni cristiane, anche quelle che si erano dal lontano IV secolo staccate dalla comunione con le altre. Un incontro questo che, dunque, ha visto incontrarsi insieme per la prima volta dopo più di 1500 anni *tutte* le rappresentanze cristiane. Un evento straordinario che è anche *segno* dei tempi. Indice di un ecumenismo che sembra camminare su vie non sempre in linea con quelle pensate teologicamente.

L'ascolto dei segni dei tempi *potrebbe* indicare che *oggi* - più di ieri - la via del riconoscimento fraterno non passa principalmente per lo sforzo delle nostre intelligenze, ma per l'accoglienza del *dono* di Dio verso il quale ci impegniamo sinceramente a *con-vergere insieme*. Ecco dunque un modo rinnovato di vedere il nostro riunirsi, un nuovo modo del Signore per convocare la sua Chiesa in *concilio*, un nuovo modo per *ri-conciliarla*. La preghiera è il suo strumento principale, l'incontro una risposta concreta, la pace segno simultaneo di un vero atteggiamento cristiano e di un reale esaudimento da parte di Dio.

Chissà che non sia proprio questo lavoro di riconciliazione il messaggio più forte che lega la dimensione della testimonianza cristiana a quella della unità della Chiesa. Nell'ultima parte del 17° capitolo del suo vangelo, l'evangelista Giovanni ci trasmette la preghiera di Gesù al Padre per la Chiesa - «siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21) - in una relazione che sottolinea come la comunione tra i discepoli produce una testimonianza efficace per il mondo. Chissà che i segni dei tempi non indichino anche un cammino inverso: e cioè la necessità della testimonianza cristiana al mondo come strada odierna per propiziare la progressiva crescita nella comunione tra tutte le Chiese.

Potrebbe essere questo il senso delle parole di papa Francesco nella sua ultima visita nella Basilica di San Nicola. Un vero e proprio mandato di conciliazione e riconciliazione tra gli uomini, di «ascolto» del fratello e dello Spirito, di «accoglienza» e di «trasmissione della fede». Desideriamo non dimenticare queste parole, ripetendole e facendone oggetto di riflessione - e magari prassi - personale e collettiva: «come mandato, vi consegno le parole del profeta Isaia, perché diano speranza e comunichino forza a voi e alle vostre rispettive comunità. Davanti alla desolazione di Gerusalemme a seguito dell'esilio, il profeta non cessa di intravedere un futuro di pace e prosperità: *Ricostruiranno le vecchie rovine, rialzeranno gli antichi ruderi, restaureranno le città desolate, devastate da più generazioni* (Is 61,4). Ecco l'opera che il Signore vi affida per questa amata area del Mediterraneo: ricostruire i legami che sono stati interrotti, rialzare le città distrutte dalla violenza, far fiorire un giardino laddove oggi ci sono terreni riarsi, infondere speranza a chi l'ha perduta ed esortare chi è chiuso in sé stesso a non temere il fratello. E guardare questo, che è già diventato cimitero, come un luogo di futura risurrezione di tutta l'area».

DOPO QUATTORDICI SECOLI IL RICORDO DELL'EGIRA

PIER GIORGIO TANEBURGO OFM.CAP.

Non si sta attuando quasi nessuna iniziativa in vista dell'anniversario che si avvicina per il grande mondo musulmano. Nella tradizione islamica l'Egira, da alcuni erroneamente chiamata "fuga a Medina", avvenne nell'anno 622. Quindi siamo alla vigilia di un significativo evento della memoria: nel 2022 saranno 1400 anni da quella data.

Il teologo e monaco benedettino Ghislain Lafont ne ha scritto già tempo fa in un suo libro intitolato *Petit essai sur le temps du Pape François. Polyèdre émergeant et pyramide renversée* (du Cerf, Paris 2017, cfr. pp. 229-230; subito tradotto in it., a cura di F. Strazzari, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco. Poliedro emergente e piramide rovesciata*, EDB, Bologna 2017). L'Autore ne parlava a proposito di «alcune aperture», muovendosi dal legame stretto fra misericordia ed ecumenismo. Quali sono i varchi che si possono intravedere per la vita e la missione della Chiesa? Su tutte emerge l'immagine della verità cristiana come poliedro, i cui piani convergenti sono una via speciale già indicata da Francesco per il discernimento e la sinodalità.

Sembra improcrastinabile un dialogo fecondo con l'islam, a partire - se vogliamo - dal viaggio effettuato da san Giovanni Paolo II in Marocco nel 1995, già venticinque anni fa. Gli anniversari si riempiono di un senso profondo e la loro utilità è quella di svegliare le coscienze, aprire dibattiti, innescare processi, in una prospettiva, del resto, tanto cara alla sensibilità di papa Bergoglio.

Il *Documento sulla Fratellanza umana* (Abu Dhabi, 4 febbraio 2019) e la *Fratelli tutti* (Assisi, 3 ottobre 2020), che lo ha recepito e crismato al li-

vello superiore di Lettera enciclica, sono due punti di partenza importanti, con lo stesso massimo comune divisore ovvero il dialogo col sunnismo, corrente maggioritaria nell'islam. Ci si vede costretti ad uscire dalle precedenti forme di ignoranza e da ogni tipo di precomprensione, per riflettere su nuovi principi che conducono verso «le religioni al servizio della fraternità nel mondo» (*Fratelli tutti*, cap. VIII, nn. 271-287).

Il meraviglioso diaframma conclusivo dell'ultima enciclica è rappresentato dal prossimo Santo, padre Charles Eugène de Foucauld. Ammiriamo la continuità nel magistero dei papi. Se si può facilmente andare a rileggere la chiusa di *Fratelli tutti*, converrebbe invece qui ricordare le parole di san Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967) circa l'opera dei missionari: «In parecchie regioni, essi sono stati i pionieri del progresso materiale come dello sviluppo culturale. Basti ricordare l'esempio del padre Charles de Foucauld, che fu giudicato degno d'essere chiamato, per la sua carità, il "Fratello universale", e al quale si deve la compilazione di un prezioso dizionario della lingua tuareg. È nostro dovere rendere omaggio a questi precursori troppo spesso ignorati, uomini sospinti dalla carità di Cristo, così come ai loro emuli e successori che continuano ad essere, anche oggi, al servizio di coloro che evangelizzano» (n. 12).

I dati biografici testimoniano che negli anni 1883-1884, subito prima della conversione, il nobile de Foucauld, avendo dato le dimissioni dall'esercito, svolse un'esplorazione in Marocco travestito da rabbino moscovita, col falso nome

di Joseph Aleman, in compagnia di un rabbino vero. L'impatto con l'islam produsse in lui una sana inquietudine spirituale, pur in mezzo a pericoli, in condizioni quotidiane di estrema povertà. Dialogando con le varie culture e tradizioni religiose, conoscendo e servendo i fratelli, egli giunse alla verità.

Nonostante la svolta pastorale e mediatica di questi nostri tempi "Francescani", urge sottolineare che già la dichiarazione *Nostra Aetate* al n. 5 aveva descritto la realtà di una fraternità universale. Non sappiamo quanti padri conciliari ci credessero fortemente o fossero pronti ad investire le forze dei pastori e le menti dei teologi in tale utopico progetto. Vale la pena riportare per intero quel paragrafo conclusivo: *Nequimus vero Deum omnium Patrem invocare...*

«Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini suoi fratelli sono talmente connessi che la Scrittura dice: "Chi non ama, non conosce Dio" (1Gv 4,8). Viene dunque tolto il fondamento a ogni teoria o prassi che introduca tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni in ciò che riguarda la dignità umana e i diritti che ne promanano.

In conseguenza la Chiesa esecra (*reprobat*), come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione. E quindi il sacro Concilio, seguendo le tracce dei santi apostoli Pietro e Paolo, ardentemente scongiura i cristiani che, "mantenendo tra le genti una condotta impeccabile" (1Pt 2,12), se è possibile, per quanto da loro dipende, stiano in pace con tutti gli uomini, affinché siano realmente figli del Padre che è nei cieli» (NA 5).

Dopo che il discorso sulla fraternità di tutti gli uomini era stato avviato partendo dall'unico Padre, ci accorgiamo che terminava con il richiamo

alla stessa divina paternità: *ita ut vere sint filii Patris qui in caelis est*. Una vera e propria inclusione, capace di unire terra e cielo, come Gesù spiega in Mt 5,45, ove si intrattiene sulla giustizia e santità del Padre suo. Da non dimenticare che gli ebrei generalmente consideravano come loro prossimo solamente i connazionali. E nel medesimo evangelo, poco oltre (cfr. Mt 6,9), con le parole iniziali della sua preghiera al Padre, Gesù fa diventare nostri anche i cieli più alti della cosmologia ebraica, abitati da JHWH, il Dio unico e vero, riscoperto e invocato come un Papà affettuoso.

Dunque, già cinquantacinque anni fa, in *Nostra Aetate* 5 si sentiva il bisogno di rimarcare l'assurdità di atteggiamenti-azioni capaci di calpestare la dignità umana o di legittimare svariate forme di discriminazione. Sono le stesse frontiere sulle quali si sta muovendo papa Francesco. Naturalmente la sua voce e il suo magistero non rimarcano né esecrano soltanto, ma condannano a chiare lettere, *apertis verbis*.

Ci sono differenti posizioni riguardo alla data e al significato dell'Egira. Per il prof. Alessandro Bausani (1921-1988), tra le poche date certe della vita di Muhammad figurano l'Egira nel 622 e la sua morte nel 632 (cfr. *Introduzione a Il Corano*, BUR, Milano 2005¹⁶, XII). Per altri, al contrario, non vi sarebbero elementi sufficienti per attestare storicamente l'emigrazione del Profeta a Medina. Anche se l'Egira fosse fondata, alcuni teologi cattolici la leggono come una netta involuzione rispetto al periodo della Mecca e, quindi, con ben poco da festeggiare o commemorare.

Desidero evidenziare il valore interreligioso di un avvenimento come l'Egira. Si tratta di una convergenza assoluta fra i tre grandi monoteismi, l'ultimo dei quali, l'islam, si trovava allo stato nascente. Dunque, un incontro problematico, gravido di futuro, certamente anche portatore di nuove istanze nella società civile e religiosa del Vicino Oriente, nel VII secolo ancora impregnata

di paganesimo. Scrive Giulio Basetti Sani, allievo del prof. Louis Massignon: «A partire dal 622 Muhammad si è espatriato nella città di Yatrib, chiamata poi Medina, la città per eccellenza, dove viene accolto dalla comunità ebraica. Cosciente della sua missione particolare anche per gli ebrei, ai quali deve annunciare la messianicità di Gesù, sino dal suo arrivo rivolge a loro la sua predicazione» (*Gesù Cristo nascosto nel Corano*, Gabrielli, San Pietro in Cariano VR 1994, 95).

Due ultime note

P. Mario Imperatori sj, docente straordinario di Teologia dogmatica a Napoli-Posillipo, ha studiato il tema della storicità dell'islam e di recente (22 ottobre 2020) è stato anche nominato Consulatore del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, presso la Curia Romana. La XIX Giornata del dialogo cristiano-islamico in Italia (27 ottobre 2020) ha avuto la sua traccia di riflessione e una qualche risonanza, anche se il comitato promo-

tore non è riuscito a raggiungere un alto numero di sottoscrittori all'appello «Costruiamo una sola umanità!» (cfr. ildialogo.org).

Siamo in un tempo che cerca più che mai dei punti fermi, perché a causa della pandemia molto è cambiato o sta cambiando. Sarebbe utile avere uno schema lineare e ben articolato dei punti fermi delle principali religioni del mondo, non soltanto di quella islamica: ad esempio, un ciclo di catechesi che il Santo Padre potrebbe offrire in futuro, durante l'udienza generale del mercoledì, a sottolineare specialmente i rapporti esistenti con la tradizione cattolica. Tutto questo perché non si senta più gridare allo scandalo, se un cristiano dovesse praticare qualche forma di meditazione orientale - lo stesso yoga- o incontrare i fedeli pellegrini a Roma e contemporaneamente *tessere legami di fraternità* coi non cristiani, come siamo stati invitati a fare nell'ottobre missionario di questo difficile anno 2020.

IL CRISTO: LOGOS DI DIO E ANTI-LOGOS DELL'UOMO?

Riflessioni sul pensiero teologico di Dietrich Bonhoeffer

GABRIELE PALASCIANO

Riassunto

L'articolo esplora sinteticamente una tematica del pensiero di Dietrich Bonhoeffer che pertiene all'ambito della cristologia: la comprensione di Gesù Cristo, *Logos* di Dio, quale *Anti-logos* dell'uomo *incurvatus in se*. Esso constata, in primo luogo, le radici cristologiche della teologia bonhoefferiana presentandone alcuni tratti essenziali. In secondo luogo, mostra come Bonhoeffer, fedele al dato biblico, intende il *Logos* a partire da una riflessione profonda sull'identità cristica, la quale ne determina la visione antropologica. Infine, approfondisce la comprensione bonhoefferiana dell'incontro-confronto tra il *Logos* divino e il *logos* umano, mostrando come, nel pensiero di Bonhoeffer, non esiste un rifiuto oppure una svalutazione della ragione. Difatti, l'articolo evidenzia come il teologo tedesco scorge nel Cristo crocifisso la manifestazione certo dell'*Anti-logos*, ma quale *Logos* di Dio che, se da un lato contrasta le pretese di autoreferenzialità del *logos* umano, il suo peccato, la sua esistenza alienata e alienante, la sua opposizione ai principi evangelici e a Dio, dall'altro offre all'uomo la liberazione invitandolo a seguirlo nel cammino dell'esistenza per giungere alla vita vera.

Parole chiave

Antropologia teologica, Anti-logos, cristologia, Logos, sequela.

Introduzione

Dietrich Bonhoeffer è una delle figure più rilevanti del Novecento teologico¹, soprattutto per il ruolo politico-culturale che ha rivestito in opposizione al regime nazista. Nato nel 1906 in Slesia, da una famiglia borghese, Bonhoeffer si trasferisce presto a Berlino, dove il padre ottiene la cattedra universitaria di neurologia e di psichiatria. Approfondisce successivamente lo studio della teologia protestante, rispettivamente, presso le Università di Tubinga, Berlino e all'Union Theological Seminary di New York fino a diventare docente universitario sempre a Berlino. Negli anni Trenta, due eventi importanti segnano la sua vita: nel 1931 si realizza il passaggio che, in seguito, Bonhoeffer definirà «dal teologo al cristiano» quale raggiungimento di una consapevolezza nei confronti dell'impegno diretto in ambito ecclesiale, mentre nel 1939 si realizza la svolta che egli definirà «dal cristiano al contemporaneo», nel senso di una maggiore comprensione dell'importanza dell'impegno cristiano nel mondo. Entrambe le consapevolezze, acquisite in questo periodo, sono d'importanza capitale per la comprensione dell'opera bonhoefferiana nel suo complesso. Non a caso, ancora oggi, lo studio del pensiero teologico ed etico di Bonhoeffer continua a coinvolgere un numero sempre crescente di teologi, filosofi e politologi. A tal proposito, il presente articolo potrebbe incorrere in un duplice rischio: da una parte, quello

1 Cf. H. Mottu, *Dietrich Bonhoeffer*, Cerf, Paris, 2002; Id., J. Perrin (a cura di), *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine. Actes du colloque international de Genève (23-25 septembre 2002)*, Labor et Fides, Genève, 2004.

di cadere nella banalità di una trattazione che metta in evidenza aspetti già noti, limitandosi ad una mera ripetizione di contenuti; dall'altra, vi è il pericolo di ricadere in un'approssimazione che, nel tentativo di rendere il discorso accessibile ad un pubblico eterogeneo e non specializzato, possa minimizzare sia il messaggio che l'opera del teologo tedesco².

Per tali ragioni, prima di addentrarci nel vivo della riflessione, è necessario chiarire sia il titolo scelto che il metodo adottato, precisandone anche le finalità. Riguardo al titolo, non si intende contrapporre scienza e teologia. Non si tratta nemmeno di focalizzare l'attenzione sulla questione epistemologica riguardante il confronto tra la teologia e le scienze umane e naturali. Ciò significa che il tema scelto non è quello del rapporto tra fede e ragione, bensì tra *Logos* di Dio (Ragione divina) e *logos* dell'uomo (ragione umana). Sebbene Bonhoeffer non parli letteralmente di "ragione divina" e di "ragione umana", nel suo pensiero sono presenti i concetti di *Logos*, *Anti-logos* e *logos*³. La Ragione divina è vista come la sorgente della ragione umana e, di conseguenza, tra esse è esclusa ogni forma di opposizione. Il *Logos*/Ragione divina è una persona reale, Gesù di Nazareth, la cui esistenza storica è stata contrassegnata dal servizio reso all'umanità e non da giochi di astrazione filosofica, tantomeno da speculazioni ontologiche. Inoltre, il metodo impiegato parte dalla lettura di alcuni scritti di Bonhoeffer, riprendendo qualche concetto chiave che accompagna la riflessione sull'identità di Gesù di Nazareth, professato quale Cristo e Figlio di Dio⁴. La cristologia costituisce

così il nucleo delle analisi. Infine, l'obiettivo è quello di condividere alcuni spunti sul pensiero teologico dell'autore.

I. La dinamica cristologica del pensiero di Dietrich Bonhoeffer

Per Bonhoeffer, la cristologia ruota attorno a quel mistero profondo che lega il "Gesù della storia" e il "Cristo della fede", l'elemento storico e l'elemento teologico⁵. Un mistero che, nella teologia bonhoefferiana, occorre meditare e contemplare nel silenzio, quest'ultimo inteso sia quale luogo in cui la fede può maturare sia quale atteggiamento interiore che considera seriamente la testimonianza cristiana sul messaggio salvifico che Gesù Cristo incarna, rivela e predica. Il silenzio, in quanto dimensione profonda della fede, consiste nel riconoscimento di Gesù Cristo come il centro della fede e dell'esistenza cristiana⁶.

Per Bonhoeffer, la vita e la persona di Gesù Cristo sono una domanda di Dio rivolta all'essere umano. Essa richiede una risposta positiva da parte dell'uomo, affinché il divino e l'umano possano entrare in relazione. Riprendendo le categorie di due grandi intellettuali del XX secolo, il filosofo Martin Buber ed il teologo Emil Brunner, Bonhoeffer parla di questa relazione come di un *vis-à-vis*. Il rapporto *io-tu* è riconducibile all'operato terreno di Gesù Cristo, il quale ha attribuito importanza al rapporto interpersonale, ispirato proprio al modello dell'intima corrispondenza che tale scambio comporta. In quanto risorto dalla morte, il Cristo

2 Per un approfondimento sulla biografia e sul pensiero di Dietrich Bonhoeffer, cf. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Kaiser Verlag, München, 1983⁵; J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005. Per quanto riguarda l'opposizione ad Adolf Hitler, cf. *ivi*, pp. 181-242.

3 Cf. P. Franklin, «Bonhoeffer's Anti-Logos and its Challenge to Oppression», *Crux* 41/2, 2005, pp. 2-9.

4 Per un'analisi dettagliata degli scritti bonhoefferiani, cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 6 vol., Kaiser Verlag, München, 1958-1974.

5 Cf. H.J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn, 1991, pp. 16-21.

6 Cf. *ivi*, pp. 35-180.

vivente continua a nutrire tale relazione intima all'interno della comunità dei credenti. Non è un caso che, nella sua prima opera *Sanctorum Communio*, scritta nel 1930, Bonhoeffer definisca la comunità credente come *Christus praesens*⁷. Qui la Chiesa è vista non solo come una persona collettiva che manifesta Cristo nella sua relazione aperta al mondo ma anche, identificandosi in Cristo e con Cristo, agente attraverso la comunità cristiana. È grazie alla mediazione ecclesiale di Cristo nel mondo che il teologo tedesco, abbandonando gli ultimi indugi della teologia liberale, passa dalla conoscenza della figura storica di Gesù di Nazareth alla fede nel Cristo di Dio. Il punto di partenza della cristologia bonhoefferiana è quindi radicato nell'adesione alla comunità cristiana. In poche parole, è sulla base dell'appartenenza alla Chiesa, presenza di Cristo sulla terra, che Bonhoeffer elabora la propria riflessione cristologica di cui è possibile individuare un filo conduttore presente in diversi scritti.

Nel semestre estivo del 1933, Bonhoeffer tiene un corso di cristologia all'Università di Berlino davanti a più di duecento uditori. L'insieme di queste lezioni è confluito nell'opera postuma *Christologie*, pubblicata nel 1960, che costituisce una ricostruzione fedele del suo insegnamento sulla base di appunti presi da alcuni studenti tra i quali spicca il teologo Eberhard Bethge, suo discepolo ed amico intimo. Si tratta di un'introduzione magistrale alla cristologia, in cui Gesù Cristo appare, al contempo, come il punto di partenza di un approfondimento teologico ed esistenziale, dal momento che il principio di base risiede nel fatto che l'essere stesso di Gesù Cristo si illumina e si chiarisce nella relazione con l'uomo che crede in lui. Per Bonhoeffer, il Cristo rappresenta il fulcro di tutta la realtà, mentre il suo messaggio, con

tutta la radicalità che lo contraddistingue, supera i limiti spazio-temporali, travalicando pure le barriere geografiche e politiche. Il messaggio cristico è la rivelazione della salvezza di Dio all'uomo abbandonato a se stesso, incapace di realizzare pienamente la sua umanità e di rapportarsi al Dio della libertà e della grazia. Nell'ottica bonhoefferiana, Gesù Cristo, in quanto uomo e Dio, è colui che rende l'umanità redenta capace di vivere in pienezza, svelandone l'essenza e aiutandola a realizzarsi pienamente. Bonhoeffer è convinto che il vero compito della cristologia non consista nell'interrogarsi in maniera astratta sul *come* Gesù di Nazareth sia stato e su *quanto* abbia compiuto nel corso della sua esistenza storica. Dunque, l'interrogativo teologico si distingue da almeno due degli aspetti che orientano l'approccio storico-critico nello studio dei testi biblici e nella ricerca gesuanica. Bonhoeffer si situa ad un altro livello. Pur non sottovalutando il metodo storico-critico, egli cerca di andare oltre interrogandosi su ciò che l'uomo di Nazareth, Figlio di Dio e Cristo, rappresenta per l'esistenza concreta del singolo⁸, fermamente convinto del fatto che l'intera vita del credente possieda un profondo ancoraggio cristologico.

II. Alcuni elementi della cristologia bonhoefferiana

La formazione teologica di Bonhoeffer è influenzata da figure eminenti della storia della teologia. Si pensi allo storico del cristianesimo Adolf von Harnack, ai teologi protestanti Erich Seeberg e Karl Barth. Essa subisce anche l'influenza della teologia dialettica e della corrente esistenzialista. Tuttavia, per il nucleo della sistematizzazione bonhoefferiana, il Cristo resta il fondamento della

7 Cf. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, in DBW, vol. 1, Kaiser Verlag, München, 1986.

8 Cf. Id., *Christology*, Collins, London, 1966, pp. 30-32.

fedele, del pensiero e dell'agire cristiani di fronte ad ogni forma di cambiamento culturale e di radicale trasformazione socio-politica. Negli scritti che compongono *Widerstand und Ergebung*, raccolta postuma di corrispondenze del periodo della prigionia, egli sembra concentrarsi sul mondo diventato adulto, indipendente da Dio, interpretando positivamente un cambiamento di paradigma che costituisce per la sua epoca una rivoluzione intellettuale oltre che spirituale⁹. Bonhoeffer prende sul serio la problematica del mondo diventato adulto, del rapporto tra il Cristo, dunque il cristianesimo, e il mondo secolarizzato¹⁰. Quella di *Mündigkeit* è una nozione elaborata dal filosofo Immanuel Kant, in seguito ripresa da altri pensatori, per descrivere quel processo che ha condotto l'umanità in una nuova fase della storia, quella della "maggiore età" oppure dell'"età adulta", nel senso del definitivo superamento culturale dell'idea di Dio come ipotesi di spiegazione, ancora meglio come giustificazione razionale del cosmo e di tutta la realtà. Bonhoeffer ne studia la fenomenologia dell'evoluzione filosofica e religiosa in Occidente, tematizzando la questione a partire dalla lettura di Kant e di altri filosofi appartenenti allo stesso periodo storico. Il mondo e l'uomo si emancipano, diventando autonomi rispetto a Dio e alla fede. Il problema che si pone allora per Bonhoeffer non riguarda solo, e in modo generale, il come coniugare tale processo di autonomia con la fede in Dio, ma soprattutto il come pensare tale situazione in relazione a Cristo. Pertanto, l'originalità bonhoefferiana consiste nell'elaborazione teologica e cristologica di una questione filosofica. Dal punto di

vista della teologia in senso stretto, egli anticipa delle considerazioni che verranno sviluppate negli anni Sessanta attorno al dibattito sul fenomeno della secolarizzazione, in particolare ad opera di teologi quali Friedrich Gogarten e Harvey Cox, i quali hanno assunto definitivamente il fenomeno stesso come argomento teologico.

Bonhoeffer valorizza teologicamente l'evento del "mondo diventato adulto", evidenziandone la differenza rispetto al mondo tradizionale e l'opportunità di liberazione dalle false rappresentazioni di Dio elaborate nel tempo da una filosofia e da una teologia ormai tramontate. Per Bonhoeffer, la comprensione cristiana di Dio è lontana non solo da forme deistiche, panteistiche o immanentistiche, ma anche da forme funzionalistiche. Secondo la teologia bonhoefferiana, Dio non è un'ipotesi pseudo-scientifica che spiega l'origine e lo sviluppo dell'universo, non rappresenta nemmeno un surrogato dell'ignoranza, tantomeno un principio morale che impedisce all'uomo di vivere liberamente¹¹. In quanto esperienza di liberazione teologica ed antropologica, la *Mündigkeit* apre l'uomo alla prospettiva cristologica¹². La sensibilità di Bonhoeffer per il "mondo diventato adulto" scaturisce dalla fede nella presenza discreta di Gesù Cristo in esso¹³. Il modello cristico è la risposta al bisogno di emancipazione di coloro che vivono «come se Dio non esistesse», sollecitando a vivere pienamente l'esistenza terrena, offrendo la vita per gli altri e impegnandosi per la giustizia, senza ricorrere a consolazioni facili di un aldilà ipotetico. In Bonhoeffer, il Dio rivelato da Gesù Cristo non rappresenta dunque un modello di

9 Cf. Id., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Neuausgabe, München, 1977, p. 306; p. 312; p. 394.

10 Cf. H. Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1966². Particolarmente interessante è l'analisi contenuta nella terza parte del libro intitolata: «Das Wort Gottes und die menschliche Gesellschaft».

11 Cf. H. Mottu, *Dieu au risque de l'engagement*, Labor et Fides, Genève, 2005, pp. 49-52.

12 Cf. H.J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, pp. 261-267; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, p. 472.

13 Cf. Id., *Widerstand und Ergebung*, pp. 306-307.

esistenza eroica, ancora meno una figura magica, ma una persona concreta conosciuta nel vissuto di fede sia individuale che collettivo. La meditazione sull'identità di Dio è dunque anche meditazione sull'identità di Cristo.

II.1. Gesù Cristo il Vivente

Bonhoeffer non desidera soltanto adattare il messaggio cristiano alla sua epoca, ma anche sapere chi è Gesù Cristo per l'uomo contemporaneo, specialmente per chiunque crede in lui. Porre l'accento sulla rivelazione di Dio in Gesù Cristo significa interrogarsi sulle condizioni della sua presenza nel mondo. Sebbene il mondo della religione sia stato superato, e dunque il fondamento antropologico e culturale del cristianesimo sia scomparso nel continente europeo, per Bonhoeffer non è tramontata la verità fondamentale della fede cristiana, e cioè che Gesù Cristo, Figlio di Dio, risorto dalla morte, vive nella dimensione eterna di Dio ed è colui che comunica Dio stesso all'umanità. Secondo il teologo tedesco, è possibile cogliere un tale mistero solo nella fede, superando le domande sul *come* e sul *cosa* proprie di un sapere scientifico o storico, per giungere alla questione teologica del *chi*¹⁴. In questa luce, Bonhoeffer apporta una precisazione interessante, offrendo tra l'altro una chiarificazione epistemologica riguardo alle domande specifiche di ciascun sapere. Distinguendo tra le scienze naturali, che si interrogano sulla causa di un fenomeno, e le scienze dello spirito, che riflettono sul senso della realtà, egli precisa il ruolo della teologia, la quale non riguarda il settore dell'immanenza, ma la dimensione dell'alterità divina. Ponendo la domanda sul *chi*, la teologia apre l'uomo alla dimensione della trascendenza, intesa

non in senso generico ma riferita esclusivamente, nell'ottica cristiana, alla rivelazione di Gesù Cristo¹⁵. Per questo motivo, Bonhoeffer attribuisce molta importanza alla riflessione sulla comprensione cristiana di Dio. Più precisamente, l'interrogativo sull'identità di Gesù Cristo è ciò che contraddistingue la comunità cristiana, la quale professa Cristo come Parola e Sapienza divine, il Vivente per eccellenza, unica rivelazione di Dio nella storia che abbraccia il passato, il presente e il futuro.

II.2. Gesù Cristo come *Logos* di Dio

Bonhoeffer si sofferma sulla presentazione di Gesù Cristo quale *Logos* di Dio¹⁶, trattando la specificità del concetto neotestamentario di *logos* normalmente tradotto con i sostantivi "parola", "discorso", "ragione", "attività intelligibile" e "progetto". Egli si concentra maggiormente sui significati di "parola" e di "ragione", seguendo l'impostazione teologica classica che vede nella filosofia greca, e non nel mito, l'ingresso del *logos* nel mondo, il passaggio dalla fantasia del mito alla conoscenza della ragione. Una ragione che, alla luce della rivelazione cristiana, trova fondamento in Dio e i cui semi sono nell'uomo e nel cosmo.

Nella prospettiva cristiana considerata da Bonhoeffer, il *Logos* divino è aperto sin dall'eternità a Dio e incarnandosi, entrando cioè nel tempo e nello spazio, si apre al mondo. Nel Vangelo di Giovanni, il *Logos*, ovvero la Parola/Ragione divina, è rivolta, proiettata verso Dio (*cf.* 1,1). La dimensione dialogica è evidente in quanto il *Logos*, attraverso il quale tutto ciò che esiste è stato fatto e sussiste, si incarna pienamente nella persona storica di Gesù di Nazareth, manifestandosi nella sua predicazione, nelle sue azioni e nella sua mor-

14 Cf. H.J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, p. 19.

15 Cf. D. Bonhoeffer, *Christologie*, in *Gesammelte Schriften*, III, pp. 195-196; p. 199.

16 Cf. *ivi*, pp. 169-171.

te in croce. Proprio nello scandalo della croce, per Bonhoeffer, il Galileo è (e rimane) il *Logos* eterno di Dio, svelando pienamente la propria identità¹⁷.

Tuttavia, il teologo tedesco riconosce alcuni rischi insiti nell'interpretazione del concetto greco e neotestamentario. In effetti, egli è consapevole che, legando in modo esclusivo il *Logos* con l'elemento di una razionalità derivante dal pensiero greco, lo sviluppo della cristologia risulterebbe sbilanciato oltre che parziale, poiché farebbe affidamento unicamente sull'interpretazione del testo giovanneo. In tal senso, lo squilibrio consisterebbe nel comprendere il *Logos* principalmente come Ragione piuttosto che come Parola divina. Per questo motivo, Bonhoeffer controbilancia l'interpretazione giovannea con quella paolina. Il riferimento a Paolo di Tarso, in particolare alla «parola della croce», gli consente di soffermarsi sulla dimensione dello scandalo cristico (cf. 1Cor 1-2), in modo da non ignorare il legame del *Logos* divino con la sapienza e con la follia della croce. Comunque, egli ritiene che l'uomo non possa mettere in discussione la verità della Parola di Dio, né dubitare ostinatamente del fatto che Dio si sia rivelato in Gesù Cristo sulla croce¹⁸. È solo a partire dalla rivelazione del *Logos* divino che il *logos* umano può essere legittimato.

Cresciuto nella tradizione luterana, Bonhoeffer conosce l'espressione, attribuita a Martin Lutero, secondo la quale «*fides occidit rationem*», ma non la interpreta nel senso di un'opposizione radicale della fede alle capacità intellettive dell'uomo¹⁹. Diversamente, contestualizzando i propositi del riformatore, egli mostra come la fede cristiana non si opponga alla ragione, e tantomeno intenda

distruggerla, bensì la incoraggi e la orienti lungo il cammino di ricerca della verità. Per Bonhoeffer, la fede cristiana contrasta con le presunzioni della ragione umana²⁰, della quale egli configura due forme: una *ragione illuminata* e una *ragione presuntuosa*. La prima non giudica la rivelazione divina, la Parola di Dio e Dio stesso, ma si pone in ascolto, accogliendo la luce che viene da Dio per continuare il proprio cammino di ricerca della verità. Invece, ben diversa è la seconda forma di ragione. Secondo Bonhoeffer, infatti, il *logos* umano, nella sua configurazione presuntuosa, crocifigge Gesù Cristo, il *Logos* di Dio. Così, il *Logos* divino crocifisso si manifesta in quanto *Anti-logos* dal momento che interroga in continuazione l'intelligenza mettendo spesso in crisi l'essere umano, le sue ideologie e le sue scelte etiche. La provocazione lanciata dal *Logos* divino al *logos* umano non consiste perciò in una rinuncia del raziocinio, del pensiero critico o del sapere. Detto altrimenti, la ragione umana non è ferita nella sua capacità di indagine sull'uomo e sulla natura; nemmeno viene negata l'importanza del suo operato in ambito scientifico. Al contrario, essa è chiamata a rispondere alla propria vocazione e a proseguire nel cammino di scoperta.

II.3. Cristo come *Anti-logos* dell'uomo?

Il *Logos* di Dio mette in crisi il *logos* dell'uomo nel momento in cui quest'ultimo diventa autoreferenziale, monadico e disumanizzato. Nella prospettiva bonhoefferiana, le scelte del *Logos* divino sono in sostanza quelle evangeliche, consistono nella diaconia verso i bisognosi, nell'impegno a fa-

17 Cf. *ivi*, pp. 235-236; p. 256.

18 Cf. *ivi*, p. 181.

19 Cf. Martin Lutero, *Commento alla Lettera ai Galati* (1531), citato da P. Ricca, «Alcune osservazioni sulla lezione di Ratisbona», in L. Savarino (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008, p. 68.

20 Cf. D. Bonhoeffer, *Christology*, p. 34.

vore dei poveri, nella lotta per la liberazione degli oppressi, nel ricordo dei dimenticati e nella vicinanza agli emarginati. Di fronte al *Logos* divino, i valori della cultura dominante appaiono come disvalori. È verso di essi che il *Logos* divino si caratterizza come *Anti-logos*. Diversamente, il *logos* umano autoreferenziale, incentrato esclusivamente su di sé e non aperto alla trascendenza, si chiude sia a Dio che al prossimo. Sebbene interroghi l'identità del *Logos* divino, esso si mostra reticente ad accettare la proposta di senso derivante dalla rivelazione cristiana. Di conseguenza, rivelandosi come *Anti-logos*, Gesù Cristo si presenta come l'oppositore di una razionalità autoreferenziale, alienata ed alienante. Nello specifico, Bonhoeffer ritiene che il *Logos* divino si manifesti in qualità di *Anti-logos* nel momento in cui contesta le false certezze e contrasta quei principi umani lontani dal Vangelo. Proprio per questo, il *Logos* di Dio viene oltraggiato, sfigurato e crocifisso dal *logos* umano. Ciononostante, Bonhoeffer vede sulla croce la vittoria dell'*Anti-logos* che non si esprime nella vendetta e nella potenza fisica, psicologica o politica, ma nell'umiltà paziente e nell'amore di Dio che perdona²¹.

Malgrado l'apparente sconfitta subita sul Golgotha, nonostante il Venerdì Santo, la vittoria definitiva è assicurata da Dio al suo *Logos/Anti-logos* mediante la risurrezione dalla morte. Secondo Bonhoeffer, proprio sulla croce si manifesta, e mediante la resurrezione è testimoniata con forza, la logica divina che scuote pesantemente i progetti autoreferenziali dell'uomo e le sue elaborazioni intellettuali alienanti. Per quanto attiene quest'ultimo aspetto, la croce realizza una purificazione del linguaggio teologico. Tramite essa, le rappresentazioni di Dio vengono ripulite; il Dio della re-

ligione del conforto intellettuale e del perbenismo morale viene liquidato. Purificando lo sguardo del *logos* umano su Dio, la croce di Gesù Cristo interviene a tre livelli concettuali²². In primo luogo, essa contesta la concezione di Dio quale *deus ex machina*, cioè quale ente trascendente che appare sul palcoscenico dell'esistenza umana per risolvere un determinato problema, e la denuncia come assenza di Dio e corruzione della sua vera immagine. In secondo luogo, essa smaschera quella percezione che intende Dio quale chiave di volta del sapere umano. Si tratta di un Dio "tappabuchi" oppure "spiegatutto", sistema enciclopedico che offre risposte ai dubbi umani, risultato di una costruzione ideologica lontana dal cuore della rivelazione biblica. Contrariamente a tutto ciò, secondo Bonhoeffer, la croce rappresenta l'epifania del Dio di Gesù Cristo al centro della realtà secolare, una manifestazione di impotenza nella sofferenza e nel dolore, ma capace di infondere forza e dare vita nuova all'umanità, riscattandola dal peccato e dalla morte. Per lui, l'evoluzione stessa del mondo verso la *Mündigkeit* fa tabula rasa di tutte queste e altre comprensioni false di Dio e, nello stesso tempo, aiuta a riscoprire il vero volto del Dio biblico, del Dio incarnato²³.

Approfondendo la riflessione, appare chiaro il motivo per il quale Bonhoeffer considera l'evento della croce quale discriminante tra due concezioni di Dio. Da una parte vi è la percezione della religione che, partendo dalla debolezza umana, perviene alla potenza divina. Dall'altra si colloca la comprensione di Dio propria di Gesù Cristo, da lui stesso testimoniata con l'esistenza, la quale parte dalla debolezza del Dio dal volto umano, sperimentandolo presente nel cuore del mondo e della storia. Secondo Bonhoeffer, l'opzione per il Dio di Gesù

21 Cf. P. Franklin, «Bonhoeffer's Anti-Logos and its Challenge to Oppression», p. 4.

22 Cf. Id., Lettera del 16 luglio 1944 a E. Bethge.

23 Cf. Id., *Christologie*, in *Gesammelte Schriften*, III, p. 235.

Cristo rifiuta, per un verso, il relegare Dio in un mondo astratto ed alienante, per un altro, il concepirlo come insensibile alla sofferenza umana. Le accuse rivolte alla fede cristiana da Ludwig Feuerbach e da Sigmund Freud vengono così contestate in modo significativo. La fede cristiana non viene invalidata dalla Modernità, nemmeno è superata dalla scienza oppure da una religiosità panteistica. Essa non promuove neppure un'apologetica antimoderna. Perciò, il teologo tedesco propone un cristianesimo a-religioso, nell'accezione divaricata dal vecchio modo di intendere la religione, una visione non cristiana legata ad erronee immagini di Dio che la croce di Cristo ha distrutto, liberando così lo sguardo dell'uomo che vive nel mondo diventato adulto²⁴. Per Bonhoeffer, «Gesù non chiama ad una nuova religione, ma alla vita»²⁵.

Come si è visto, tutto ciò comporta un ripensamento teologico di Dio, di Cristo e dell'essere cristiani. Dal rapporto positivo con il mondo secolare, Bonhoeffer guarda alla testimonianza della fede come ad un irradiazione nella vita sociale, nella quale il cristiano è chiamato dal *Logos* divino non ad evadere dal mondo, bensì a situarsi al suo interno per il servizio al prossimo. Difatti, un'altra caratteristica del *Logos* o *Anti-logos* di Dio è quella di esistere per gli altri. Bonhoeffer sviluppa il tema nietzscheiano della fedeltà al mondo in un orizzonte cristiano: l'impegno del credente in Gesù Cristo per il bene in questo mondo, il quale è creato, amato e redento da Dio²⁶. Dalla descrizione di Gesù Cristo come «essere al centro» del 1933, Bonhoeffer passa a quella che vede Cristo come «essere per gli altri», soprattutto nel *Proget-*

to per uno studio del 1944. Gesù Cristo incarna l'atteggiamento della *kenosis*, dello svuotamento di sé fino alla croce, dell'annientamento e dell'abbassamento di Dio (cf. Fil 2,6-11)²⁷. In Gesù crocifisso, Bonhoeffer scopre il Dio che resta fedele fino all'ultimo. Pertanto, l'«essere per gli altri» non costituisce solo l'imperativo categorico del cristiano, ma addirittura l'antidoto contro le malattie del dominio dispotico, del sopruso, della disumanizzazione. Fedeltà al mondo significa, nell'ottica bonhoefferiana, responsabilità e rispetto per l'uomo, partecipazione politico-sociale e vita caritativa, con lo scopo di migliorare il mondo operandovi all'interno²⁸.

III. Seguire il Cristo-Logos

La parola *sequela*, derivata dal tardo latino, si ritrova spesso nello studio esegetico e teologico della letteratura neotestamentaria. Per esempio, nell'espressione «teologia della *sequela*» che si applica a un aspetto dei Vangeli sinottici. È Bonhoeffer a offrire una concettualizzazione teologica più consistente sul tema²⁹. Si è visto come, nel suo pensiero, la vita di Gesù Cristo e quella dei credenti sono strettamente connesse: il Cristo assicura la luce per trasformare la vita del discepolo. Al tema del discepolato, Bonhoeffer dedica lo scritto *Nachfolge*, pubblicato nel 1937, mentre dirige il seminario protestante di Finkenwalde. Egli intende offrire ai suoi studenti un orientamento per la vita cristiana e vocazionale, comprendendo seriamente il contenuto del messaggio evangelico, tenendo conto della sua attualità in un frangente storico

24 Cf. H. Mottu, *Dieu au risque de l'engagement*, pp. 53-54.

25 D. Bonhoeffer, Lettera del 18 luglio 1944 a E. Bethge.

26 Cf. Id., Lettera del 12 agosto 1943 a Maria von Wedemeyer.

27 Riguardo al tema della *theologia crucis*, con un'apertura a quello della *kenosis*, cf. H.J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*, pp. 227-229.

28 Cf. H. Mottu, *Dieu au risque de l'engagement*, pp. 45-46.

29 Cf. H.C. Askani, «*Nachfolge*» ou : la pauvreté de la foi», in Id., *Le pari de la foi*, Labor et Fides, Genève, 2019, pp. 21-44; cf. in particolare, pp. 22-28.

complicato. Due precisazioni sono necessarie sul modo in cui intende il concetto di *sequela*. Prima di tutto, non si tratta semplicemente di aderire ad una dottrina, ma di assumere una scelta radicale in favore della persona e della predicazione di Gesù Cristo. Per seconda cosa, tale scelta comporta molta coerenza nell'impegno per l'uomo e per il mondo, situandosi liberamente e consapevolmente in esso, lavorando per il bene comune³⁰. Per Bonhoeffer, il Cristo non propone una dottrina o un programma politico-filosofico, bensì invita alla *sequela* che comporta l'ingresso in una relazione di fiducia intima con lui e con Dio nel quadro del mondo³¹.

Nell'opera *Nachfolge*, la tematica cristologica trova sviluppo nella riflessione sull'agire cristiano. Seguire Gesù Cristo consiste qui principalmente nel riconoscimento della sua autorità fondata *da* e *in* Dio e che, in quanto tale, riveste un valore assoluto per la vita credente³². È in questa linea che l'oppositore di Hitler cita le parole evangeliche di Cristo che chiede di abbandonare tutto per seguirlo (*cf.* Mc 10,28-30). L'autorità critica non deve essere considerata alla stregua di un potere dispotico, ma si lega all'amore e alla responsabilità. Essa è inoltre liberazione dalle schiavitù mondane, è umiltà nel servizio sul modello di Cristo stesso. L'autorità che gli viene da Dio, e che egli può rivendicare in quanto Messia, fonda la stessa autorità della chiamata al discepolato. L'elemento che contraddistingue l'autorità di Gesù Cristo dalle altre autorità umane consiste non solo nella sua origine divina, ma in particolare nella sua *kenosis*. Pertanto, il *Logos* divino non fa mai prova di un autoritarismo che annichilisce le libertà individuali. Contrariamente a quanti richiedono la

sottomissione a una legge oppure a una divinità, Gesù Cristo invita a seguirlo liberamente e nell'ascolto della sua voce nell'intimo del cuore. Per Bonhoeffer, non sottomettendo bensì proponendo, il messaggio cristico accetta di diventare fragile, contemplando la possibilità del rifiuto e della derisione da parte dell'uomo. Rifiuto e derisione non sono solo risposte del singolo, ma possono essere anche quelle della Chiesa che tradisce in tal modo la propria missione. Nondimeno, il teologo tedesco precisa che la *sequela* non rappresenta neppure un tentativo di riproporre una copia della vita di Cristo, poiché il modello di Gesù rimane inimitabile nella sua perfezione: il Cristo resta il Cristo, l'uomo resta l'uomo. Nella teologia bonhoefferiana, il concetto di *sequela* assume sempre più il significato di partecipazione umana, con la grazia di Dio, alle perfezioni della vita di Cristo in una forma nota solo a Dio. In ogni caso, la chiamata di Gesù Cristo non consiste nel seguire un modello generale e astratto di esistenza, ma quello incarnato dal Figlio di Dio. Per di più, tale chiamata comporta una rottura con le certezze facili della vita, poiché ogni verità umana è scossa, ogni sicurezza materiale è tolta, così come qualsiasi convinzione del pensiero autoreferenziale crolla. L'unica certezza può scaturire dall'attaccamento al Cristo-*Logos* sperimentato nel discepolato. Sotto questa angolarità, la rottura che implica la scelta di seguire il Cristo afferma un'apertura antropologica alla liberazione e alla grazia offerte da Dio.

In sostanza, è nella comprensione della *sequela* di Cristo, *Logos* di Dio, che il concetto bonhoefferiano di *Anti-logos* può essere di aiuto al cristianesimo. Difatti, esso gli consente di resistere alle facili logiche di potere presenti nel mondo,

30 Cf. H. Mottu, *Dieu au risque de l'engagement*, pp. 46-49.

31 Cf. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, in DBW, vol. 4, Kaiser Verlag, München, 1989, p. 99.

32 Cf. *ivi*, p. 45.

guidando i cristiani a discernere nelle sue dinamiche la presenza della persona di Cristo e la potenza della sua croce. In questo orizzonte, la teologia del *Logos/Anti-logos*, elaborata da Bonhoeffer, si sostanzia in tre principi: la sfida a tutte le tendenze o affermazioni disumanizzanti e totalitarie, l'identificazione della causa di Cristo con quella degli ultimi e dei poveri, infine nella definizione radicale della dignità del prossimo³³.

Conclusione

In prigione Bonhoeffer avrebbe voluto scrivere un commento al Salmo 119, ma ha potuto soffermarsi solo sulle prime tre strofe. In questo stesso salmo, un versetto riassume la parabola della sua esistenza: «Io faccio dei tuoi comandamenti le mie delizie. Li amo» (Sal 119,47). Egli ha vissuto nella certezza della presenza e dell'amore di Gesù Cristo nella miseria e nella sofferenza sperimentate. Per Bonhoeffer, coloro che sono chiamati a seguire Gesù Cristo lo sono anche ad essere l'immagine di Dio³⁴. Il mistero dell'uomo, in quanto creatura, è di riscoprire in sé il marchio indelebile del Dio creatore. La caduta dell'uomo nel peccato è dovuta all'ossessione di voler essere come Dio, rigettando la grazia e sostituendosi a Dio. Tuttavia, la misericordia divina cerca nuovamente l'uomo, ristabilendone la vocazione originaria. È questa la ragione dell'incarnazione del *Logos*. Per Bonhoeffer, in Gesù Cristo, Dio entra nel mondo del peccato per trasformare e rinnovare l'uomo. Conseguentemente, la comunione con Gesù Cristo permette, nel rifiuto del peccato, il recupero della vera umanità. Vivere al seguito del Risorto significa essere testimoni della carità, dell'amore e del perdono in un mondo autonomo, in cui la religione è ritenuta superata. Non a caso, si è

spesso parlato di Bonhoeffer a partire dal messaggio rivolto all'umanità sempre più contrassegnata dall'agnosticismo e dall'ateismo.

La riflessione sul pensiero bonhoefferiano accenna ad alcuni interrogativi: può Bonhoeffer parlare con maggiore forza alle comunità cristiane del nostro tempo? Può aiutarle a vivere concretamente la comunione col Cristo? Può aiutare i cristiani a restare integri di fronte alla tentazione del sincretismo e dell'unanimismo di vedute? I cristiani sono sufficientemente convinti dello "scandalo" e della "pazzia" che ancora oggi rappresenta il rivelarsi di Dio in un uomo crocifisso? Nel dialogo con le altre religioni, i cristiani sono ben radicati in un terreno cristologico che mette insieme croce e risurrezione?

Qualunque sia la risposta data a tali interrogativi, resta il fatto che l'esempio di Bonhoeffer è stato quello di mettersi in ascolto per ricevere il messaggio di Cristo, traendo ispirazione dal modello evangelico e conformando la propria esistenza ad esso. La scelta fondamentale di porsi a servizio di Cristo e dell'umanità, sacrificando la vita sul patibolo il 9 aprile 1945, esprime la forza di attrazione del Vangelo e la potenza del *Logos* di Dio in quanto *Anti-logos* dell'uomo lontano da Dio e nemico del prossimo. In Bonhoeffer, la *sequela* fiduciosa di Cristo e il *logos* umano, irradiato dal *Logos* divino, sono intimamente connessi e rinviano l'una all'altro reciprocamente.

33 Cf. le conclusioni di P. Franklin, «Bonhoeffer's Anti-Logos and its Challenge to Oppression», pp. 8-9.

34 Cf. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, p. 275 s.



QUADERNI DI O ODIGOS



BASILICA SAN NICOLA
EDITORE

L'icona nella Chiesa melchita tra il mondo latino e quello arabo-islamico

Nicolas El Riachi

Un'indagine che innanzitutto getta luce su una Chiesa cristiana - quella melchita - dalle tradizioni antichissime. Una Chiesa che per la sua storia e posizione geografica ha saputo dialogare all'interno delle diverse confessioni del mondo cristiano, ma anche con il mondo arabo-islamico. L'autore, presbitero di questa Chiesa, ci introduce a questa forma di storia e di dialogo attraverso la realtà dell'icona. Essa diventa terreno di confronto, di dialogo e comunicazione tra i mondi suddetti. Senza rinunciare, però, a continuare ad essere - secondo la sua natura propria - comunicazione della fede nella sua dimensione teologico pastorale e catechetica.

Affascinati da una sì vasta riflessione, arricchita al suo interno da un'ampia selezione di tavole a colori, non possiamo che ringraziare il nostro autore per questo imponente ed originale lavoro ed invitare ciascuno di voi ad una lettura così ricca dal punto di vista della rilevanza ecclesiale.

Dall'Introduzione



DIVISIONI E CONTESE NELLA CHIESA

SANTA ABIUSI

10 “Ora, fratelli, vi esorto, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad aver tutti un medesimo parlare e a non aver divisioni tra di voi, ma a stare perfettamente uniti nel medesimo modo di pensare e di sentire. **11** Infatti, fratelli miei, mi è stato riferito da quelli di casa Cloe che tra di voi ci sono contese. **12** Voglio dire che ciascuno di voi dichiara: «Io sono di Paolo»; «io, di Apollo»; «io, di Cefa»; «io, di Cristo». **13** Cristo è forse diviso?” (1 Corinzi 1:10-13a).

Carissimi fratelli, la liturgia di questa prima giornata per l'Unità dei Cristiani ci invita ancora una volta a riflettere sul pericolo delle divisioni e delle contese nella Chiesa. Il testo su cui meditare si trova in 1 Corinzi 1:10-13a.

San Paolo, al verso 10, si rivolge ai fratelli di Corinto dicendo loro: «Vi esorto pertanto fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e d'intenti».

Questa esortazione mi ha fatto ripensare alle parole del canto dei pellegrinaggi che sono riportate nel Salmo 133: “**1 Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme! 2 È come olio profumato sul capo, che scende sulla barba, sulla barba di Aronne, che scende sull'orlo della sua veste. 3 È come rugiada dell'Ermon, che scende sui monti di Sion.**”

Ecco l'unità della Chiesa. Quanto è buono e quanto è soave essere insieme nel nome di Dio, così come siamo noi qui, oggi. Il salmista paragona questa situazione di benessere ad olio profumato. E il profumo è qualcosa che se c'è, vuoi o non vuoi, si sente, dà piacere, si effonde per tutti. È uno dei simboli più belli di Dio. Quindi l'essere insieme è il profumo di Dio, è il segno della presenza di Dio;

infatti, si dice anche che dove c'è amore lì c'è Dio.

L'apostolo Paolo, per essere certo che la chiesa di Corinto capisca che l'esortazione si riferisce proprio a lei, fa degli esempi precisi; nel suo discorso aggiunge: «Mi è stato segnalato infatti a vostro riguardo, fratelli, dalla gente di Cloe, che vi sono discordie tra voi. Mi riferisco al fatto che ciascuno di voi dice: “Io sono di Paolo!”, “Io invece sono di Apollo”, “E io di Cefa”, “E io di Cristo”» (vv. 11-12). Con animo accorato e preoccupato Paolo pone questa domanda: “Cristo è stato forse diviso?”

Solo il Signore Gesù Cristo, che ci parla attraverso le Scritture, può essere il capo del corpo, cioè la Chiesa. Non è legittimo che il corpo assuma come propria identità alcun altro nome. Non può essere la chiesa della mano destra o sinistra, dello stomaco, delle gambe, del collo, perché: “... **non vi è sotto il cielo nessun altro nome [Cristo] che sia stato dato agli uomini, per mezzo del quale noi dobbiamo essere salvati**” (Atti 4:12).

Obiettivo e frutto dell'Evangelo è la riconciliazione e la comunione, con Dio e con il nostro prossimo. Solo allora diventiamo il corpo di cui Cristo è il capo e noi le membra.

Ma c'è un'altra riflessione che vorrei condividere con voi: il fatto che la divisione è indice di morte. Se tu stacchi dal corpo un pezzo, cosa suc-



cede? Se lo stacchi non vive, va in putrefazione, muore. L'organismo vivente, sano ed efficiente, è fatto dall'unione di tante diversità, una complementare all'altra, diversa dall'altra, ma in comunione con l'altra. Questo è un principio che genera vita. Ma per raggiungere questo obiettivo dobbiamo lottare. L'apostolo Paolo chiede alla giovane chiesa di Corinto, che lui tanto ama, di riflettere sul problema dell'appartenenza.

L'appartenenza è quella che ci divide. Nella Chiesa di Corinto c'era la differenza fra tre scuole abbastanza grosse: quella di Paolo, che era uno che predicava in un certo modo, come dice lui, senza sapienza per non vanificare la croce di Cristo; c'era quella di Apollo, che invece era sapientissimo e non vanificava la croce di Cristo perché era una sapienza cristiana legittimissima e che si confrontava col mondo greco; e c'era quella di Pietro che era del mondo ebraico-cristiano e quindi un altro tipo di cultura. Dunque, c'erano tre culture e tre appartenenze diverse che entravano in conflitto e creavano grossi problemi. Ed è su questi problemi che anche oggi ci si divide, dicendo: "Ho ragione io." Ecco, e su questo Paolo dice: "Io sono di Cristo." Cioè, l'appartenenza fondamentale a Cristo fa sì che noi siamo liberi, poi, davanti alle altre appartenenze; le altre diventano tutte relative, tutte secondarie; perché? Perché non appartieni né a Paolo, né ad Apollo, né a Cefa. Di conseguenza, l'appartenenza a Cristo è il principio della libertà, di un'unione libera che non dà uniformità, ma permette le diversità. Non devi pensarla come Paolo, non devi essere come Apollo, né come Pietro: devi essere te stesso; unito a Cristo per sentirti unito agli altri, ognuno in modo diverso.

Crescere spiritualmente, cioè passare dal latte al cibo solido, per dirla con l'apostolo Paolo, significa entrare in questa prospettiva: può esserci il mio parere e può esserci il parere dell'altro. Ed è una ricchezza. Possono essere davvero com-

plementari i pareri, i modi di vedere, i modi di sentire. Però questo non ci contrappone, anzi ci arricchisce e crea questa unità che è un'unità di diversi, di differenti.

Leggendo vari commenti su questo brano dell'apostolo Paolo, sono stata colpita da una metafora sui fiori. Penso che a tutti piaccia ammirare i balconi fioriti. Di solito ci sono le rose e poi i gerani, o i ciclamini. Se il geranio si volesse contrapporre alla rosa e volesse distruggere la rosa per obbligarla a diventare geranio e viceversa, grazie a Dio loro non ci riuscirebbero; noi, purtroppo, ci riusciamo. E invece è bello che ci siano la rosa, il geranio, il ciclamino, il ficus e altri fiori; così tutto il mondo nella sua diversità è una comunione. Quello che importa è la comunione, non ciò che sono io. È essenziale che quello che io ho e sono entri in comunione con l'altro.

Ultimamente, ho attraversato un periodo molto difficile nella mia vita ed ho sperimentato in maniera pratica il principio della comunione fraterna di cui vi ho appena parlato. Sono stata sostenuta dalle preghiere e dai messaggi di solidarietà non solo della chiesa avventista, di cui faccio parte, ma da parte di fratelli e sorelle di tante altre realtà ecclesiastiche presenti sul territorio; per dirla con le parole della metafora, "dai gerani, dalle rose, dai ciclamini, dalle violette, ecc."

Ecco la comunione in azione.

Che il Signore ci aiuti a mettere in pratica quotidianamente questo "modus vivendi", questo principio di vita. Amen

(Riflessioni liberamente ispirate dal "Commento della prima lettera ai Corinzi" di p. Filippo Clerici e p. Silvano Fausti)

DALL' IO IN SÉ ALL' IO-TU.

Una riflessione sulla reciprocità

CONVENTI CARMELA OCARM

«Non c'è alcun io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu»¹.

1. Premessa

«L'altro in-sé e per-sé è un inquietante nome che mi limita e con cui devo fare i conti»². Queste le dure parole, fortemente in contrasto con quelle di Martin Buber, con cui Jean-Paul Sartre definisce l'altro, concezione da cui intendo partire per avviare questa riflessione sulla reciprocità³.

L'operazione che tenteremo di compiere sarà quella di applicare l'approccio dialogico, mettendo a confronto la posizione radicalmente pessimista dell'esistenzialista, con la speculazione filosofica sul principio d'identità di Pavel Florenskij nella sua teodicea, approfittando dei risultati cui giunge Edith Stein nella sua opera filosofica di maggior rilievo: ella approda alla dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dall'io.

L'obiettivo di questo breve testo è di cercare nel pensiero di Sartre le cause del suo radicale pessimismo nonché un possibile superamento per mezzo della prospettiva dialogica di Martin Buber.

2. Il dubbio di Florenskij e il nulla di Sartre

Nella seconda lettera di padre Florenskij, presa dal testo *La colonna e il fondamento della verità*, da filologo esperto egli passa in rassegna la storia del termine verità e s'interroga sull'immediatezza del principio d'identità, operazione che lo condurrà ad affermare:

«La legge $A=A$ si aggira nello schema assolutamente vuoto dell'autoaffermazione che non sintetizza nessun elemento reale, niente che meriti il segno " $=$ ". "Io=Io" non è altro che l'urlo dell'egoismo messo a nudo, "Io!": perché dove non c'è diversità non ci può essere nemmeno riunione. Quindi c'è solo la forza cieca della rigidità e della chiusura in sé, l'egoismo. L'io odia ogni io fuori da se stesso, il secondo io non è per lui io, e, odandolo, si sforza di escluderlo dalla sfera dell'essere»⁴.

Leggendo le parole del filosofo ortodosso sembra di contemplare la causa diretta della pessimistica concezione sartriana: è l' $A=A$ che frena l'apertura, poiché tutto ciò che si trova fuori da quell'identità è etichettato con un "non-A", un nulla che procura paura, odio, avversione, difesa, chiusura e quindi conflitto.

1 Martin BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi* (trad. in it. di Anna Maria Pastore), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p. 59. (Il testo citato è quello indicato nelle dispense, io ho fotocopie dalle quali non posso risalire all'edizione, tuttavia, le pagine corrispondono, per cui suppongo si tratti della medesima edizione).

2 Gennaro CICCHESE, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Edizione Città Nuova, Roma 1999, p. 179.

3 La fonte, da cui ho tratto gli spunti sul filosofo francese per tale riflessione, è il primo contributo sull'alterità di Vanessa Vagnoni e con il testo di Cicchese utilizzato nei nostri primi lavori. La base di tale scritto sarà la proposta di Martin Buber sulla reciprocità.

4 Pavel FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010, p. 38.

Cosa accade quando questa identità viene ad essere infranta dall'interno del proprio essere? «Il nulla è una negatività all'interno dell'essere»⁵. Secondo la prospettiva dell'autore francese siamo al cospetto del nulla nel cuore di se stessi. È lo smacco dell'in-sé, pieno, massiccio isolato e identico a se stesso, -come una pietra- che cade verso il sé costituendo il per sé «attraversata da un non essere che la costituisce»⁶.

Conforme al raziocinio, secondo le leggi del raziocinio, soltanto quanto è astratto dal resto, soltanto ciò che non si confonde con il resto, soltanto ciò che è chiuso in se stesso, ciò che, in breve è identico a sé, soddisfa le esigenze del raziocinio. Il raziocinio ritiene veramente esistente, [...] «verità», solo l'A uguale a se stesso e diverso da ciò che non è A; invece nega l'esistenza reale a tutto ciò che non è uguale a se stesso, lo ignora come «non esistente» [...]⁷.

Sartre si scontra con questa non-identità che vive come estranea e che proprio perché non identica a sé viene intesa come pesante «vuoto d'essere»⁸ che si oppone alla sua identità. Esso non è riconosciuto, rimane non accolto, diviene «contraddizione» l'alterità prima, inimicizia, primo inferno, condanna, perché inestirpabile.

Analoga, e a mio parere conseguente, è la dinamica vissuta fuori di sé con l'altro che dà avvio al processo di chiusura e difesa. Un essere che funga da sostegno e che «annulli il nulla» è cercato, la ricerca tuttavia non giungerà al suo compimento.

3. Essere finito e essere eterno

Sartre non sarà l'unico che nel suo lavoro introspettivo riconoscerà un essere «altro» nel proprio intimo.

È il caso della filosofa tedesca Edith Stein che nel suo corposo lavoro *per una elevazione al senso dell'essere*, si porrà, tra i tanti, l'obiettivo di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dall'Io. Il risultato, cui giungerà attraverso le sue analisi, sarà il medesimo dell'esistenzialista francese. La prospettiva e l'interpretazione di tale risultato, tuttavia, divergerà nettamente.

La filosofa afferma: «Nel mio essere dunque mi incontro con un altro essere, che non è mio, ma che è il sostegno e il fondamento del mio essere di per sé senza sostegno e senza fondamento»⁹.

Quello che per Sartre si traduce in un'angosciosa condanna, in Edith Stein acquisisce il sapore di un *incontro*, nel senso buberiano del termine.

Nel riconoscimento di questa Alterità interiore come Dio, potrà parlare di «dolce beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto»¹⁰.

3. Io e Tu

«Quando si dice tu, si dice insieme l'io della coppia io-tu».¹¹ Riprendendo il pensiero di Edith Stein, possiamo affermare che il primo incontro - la prima reciprocità - è quello vissuto nell'intimo di se stessi, col Tu eterno: il primo vero «fare esperienza»¹² in cui il Suo appello è rivolto a me con

5 Vanessa VAGNONI, *Analisi del rapporto io-altro nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, I elaborato sull'alterità, Viterbo 2017, p. 2. (Mi scuso per il modo in cui cito questa fonte, non conosco la giusta metodologia.)

6 Ivi, n. 2, p. 1.

7 Pavel FLORENSKIJ, *op. cit.*, p. 38. Sottolineatura mia cfr. n.15 e conclusioni.

8 Vanessa VAGNONI, *op. cit.*, n. 4, p. 2.

9 Edith STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999, p. 96.

10 Ivi. «So di essere conservato e per questo sono tranquillo e sicuro: non è la sicurezza dell'uomo che sta su un terreno solido per virtù propria, ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto, sicurezza, oggettivamente considerata, non meno ragionevole».

11 Martin BUBER, *op. cit.*, p. 59.

12 Ivi, n. 2, p. 60.

il Suo intero Essere, condizione di possibilità per giungere a diventare il mio vero io; «divento io nel tu»¹³, e solo «diventando io dico tu»¹⁴.

Questo appello mi permette dunque di scoprire che non esiste io senza tu e che la relazione può dirsi autentica solo quando questa è vissuta con l'intero essere. Non si pronuncia la parola fondamentale io-tu se non con l'intero essere. A tale appello "scelgo di scegliere" per la risposta con tutto il mio essere; da qui nasce una nuova relazione, sto nella relazione e in uno spazio vitale in cui il presente acquisisce carattere d'eternità.

Da quest'esperienza traggo la capacità di pronunciare infinite volte la parola fondamentale io-tu, accettando "rischio e sacrificio", poiché non si «può trattenere nulla di sé»¹⁵. La parola fondamentale io-tu presuppone un affidarsi.

4. Conclusioni

Siamo partiti dalla radicale chiusura di Jean-Paul Sartre con l'intento di scoprire il nodo di tale chiusura nei confronti dell'alterità, per superarla. La ricerca e l'approccio dialogico ci hanno condotti a identificare la radice di una siffatta concezione nella rigida chiusura della legge dell'identità.

Tutto ciò che si trova al di fuori perde lo statuto ontologico di reale ed esistente. Ciò innesta una reazione a catena che porta a considerare il non-identico come nulla e non-essere, di fronte al quale sorge odio e avversione con l'instaurarsi del conflitto.

Abbiamo rinvenuto un'apertura nella speculazione di Edith Stein che, rintracciando la "differenza" presente nella sua interiorità, non la interpreta come contraddizione ma la riconosce come sostegno e fondamento del proprio essere. Sarebbe dunque prima di tutto da qui, a

partire dal riconoscimento della presenza di Dio in sé, dal suo appello, e da un'eventuale risposta dell'uomo, che l'Io arriverebbe a dire Tu: la parola fondamentale Io-Tu.

Possiamo concludere che da un non-riconoscimento di Dio come primo Tu - che si rivolge con l'intero essere all'Io- sorgerebbe la prima contraddizione e lacerazione interiore che, come una reazione a catena, si ripercuoterebbe anche sulle relazioni con gli altri uomini.

Al contrario, un'autentica relazione con il Tu divino diventerebbe condizione di possibilità per l'apertura e la relazione verso ogni Tu. E ogni relazione, in quanto evento di reciprocità, rappresenta la compromissione dell'intero essere in cui gli uomini, tutti, acquisiscono lo statuto ontologico di reali ed esistenti.

¹³ *Ivi*, p. 67.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *Ivi*, p. 65.

CHI È IL MIO PROSSIMO?

MIHAIL DRIGA

San Cipriano, nel suo dialogo con Donato, un suo amico, fa la fotografia del mondo reale che li circonda: *“Guarda le strade piene di ladri, i mari sono affollati dai rapinatori, le guerre dappertutto con il fronte assuefatto da crudeltà e crimini. La terra galleggia sul sangue, versato da uni o dagli altri; viene considerato omicidio se commesso da una persona, se invece è collettivo in nome della patria, ci è conosciuto come eroismo... nessuna paura della legge, nessuna vergogna di fronte al giudice, tutto ciò che si può comprare, non produce paura... Chi non imita i colpevoli, li offende. Il ricco trema dalla paura di perdere la ricchezza, chiamata “beni”, e non capisce che è prigioniero del suo oro ed è posseduto invece di essere possessore”...*¹

È forse diverso il mondo di oggi?

Cosa si può dire sul Vecchio Mediterraneo trasformato in cimitero dai numerosi naufragi e sui campi profughi? Di fronte a questi scenari mi si chiede “chi è il mio prossimo?” o meglio “come posso diventare tuo prossimo?” La risposta è una sola: **accogliendomi!**

Tutti abbiamo presente l'icona della santissima Trinità conosciuta come “Ospitalità di Abramo”, la Filossenia, o ancora di più la Trinità di Rublev. Nell'icona, l'attenzione è concentrata unicamente sui tre angeli seduti attorno alla tavola. Negli affreschi, invece, troviamo il registro intero,

con tutti i protagonisti, così come ci viene raccontato dalla Genesi. I grandi maestri del campo iconografico, Spidlik e Rupnic², nel libro “La fede secondo le icone” raccontano: *“davanti a questa icona, vediamo che cosa fa Dio per svegliare l'uomo curvato su di sé, ingannato da una sua illusione e perennemente sconfessato dalla vita stessa. Che cosa fa Dio per venire incontro all'uomo, così concentrato sul suo fallimento? Si fa ospite, per condurlo fuori da questo tunnel oscuro*³. *Dio resosi ospite fa uscire Abramo dal guscio in cui si trovava chiuso con Sara. Abramo esce dalla tenda, accoglie gli ospiti, proprio la loro presenza suscita in lui tutta una generosa ospitalità, accoglienza”.*

Nelle **Omellerie sulla Genesi**, di San Giovanni Crisostomo⁴, troviamo alcuni elementi che ci possono aiutare ad entrare nella sfera di questa risposta e, forse, possono generare, ancora più forte, in ciascuno di noi il desiderio di praticarla.

1. L'interesse verso l'altro, uscire dal mio guscio, conoscermi, riconosco l'altro ed imito Dio nella sua bontà.

“Non dedicatevi solo alla vostra salvezza ma dovete strappare il vostro prossimo dalla gola del diavolo, e con dolcezza e bontà lo dovete portare in chiesa... Se ognuno di voi, oggi presenti, guadagnerà la fiducia di uno, farebbe vergognare il Diavolo ed io, veden-

1 San Cipriano, *Ad Donatum*, VI, in: *Colectia “Parinti si scriitori bisericesi”*, 3, Bucuresti, 1981, p. 418.

2 Spidlik e Rupnic, *La fede secondo le icone*, pp. 24, 27.

3 *Esodo* 13,2.

4 Sf. Ioan Gura de Aur, *Omelia XLI*, II, in *Colectia “Parinti si scriitori bisericesi”* 22, Bucuresti, 1989, p. 82.

do la gioia della Chiesa riempita, potrò dirvi come nella Parabola dei Talenti: Bene, servo buono e fedele... prendi parte alla gioia del tuo padrone.”⁵

La Sacra Scrittura è piena di esempi dove si vede chiaramente che l'accoglienza è una dimensione indispensabile alla conoscenza. Dio infatti si fa ospitare per farsi conoscere, Cristo esorta i suoi discepoli a farsi ospitare, di entrare nelle case e mangiare con la gente⁶.

Quando l'uomo non sarà più visitato, rinunciando all'ospitalità e all'accoglienza, in quel momento perderà anche la sua identità.

Abramo accoglie gli ospiti e, offrendo loro da mangiare, li riconosce come tali.

L'autore dell'Apologia a Diogneto⁷ scrive: *“Conosciuto Lo hai idea di qual gioia sarai colmato? Come non amerai colui che tanto ti ha amato? Ad amarlo diventerai imitatore della sua bontà e non ti meravigliare se un uomo può diventare imitatore di Dio: lo può volendo lui (l'uomo)”*. Precisa inoltre: *“Non si è felici nell'opprimere il prossimo... In questo nessuno può imitare Dio, sono cose lontane dalla sua grandezza! Ma prende su di sé il peso del prossimo ... e dando ai bisognosi ciò che ha ricevuto da Dio, è come un Dio per i beneficiari, egli è imitatore di Dio”*.

Interessante è anche il pensiero di **Clemente Alessandrino**⁸ che, parlando della conoscenza del prossimo, dice: *“più chiaro di Socrate è Mosè, che*

*ripete spesso “Fai attenzione a te stesso” perché con la carità e la fede si purificano i peccati e con timor di Dio ciascuno si difende dal male, perché il Signore ascolta la preghiera dei giusti”*¹⁰. *L'uomo può pensare che tutte le sue azioni siano buone ma chi giudica le intenzioni è soltanto Dio; affida al Signore le tue attività e i tuoi progetti si realizzeranno...”*¹¹ Conoscendo te stesso conosci Dio che abita in te e Lui suscita in te il desiderio di conoscere l'altro.

Quindi la conoscenza dell'altro è conseguenza della conoscenza di se stessi.

2. Perseveranza, non arrendersi di fronte alle difficoltà e al primo insuccesso

“Con quale stato d'animo devo predicare oggi a delle persone che non desiderano guadagnare niente dalle mie parole? - dice san Giovanni Crisostomo -¹². Non è da meravigliarsi! Anche al contadino non va di seminare quando non ha degli stimoli per uscire l'aratro, quando vede che la terra rimane infruttuosa nonostante il suo sforzo e che il suo lavoro non viene ricompensato secondo il valore dello sforzo sostenuto! Allo stesso modo, il medico, quando vede che il paziente non rispetta i suoi consigli aggravando la salute, lo lascia preda della malattia sperando che la sofferenza gli faccia capire cosa sia buono per lui. Ugualmente, coloro che insegnano ai bambini, vedendo che questi dimenticano facilmente le cose imparate prima, li lasciano stare sperando che si risvegliano dalla pigrizia diventando laboriosi.”

L'autore continua dicendo: *“Il contadino ha ragione, consuma tempo, danaro ed energie per*

5 Mt 25, 21.

6 Lc 10 7-9, Mt 10, 12.

7 10, 2-6, *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1981, p. 36.

8 Sromate II, cap. XV, 71, 1-4. in *Colectia*, 5, Bucuresti, 1982, p.150.

9 *Fac* 24, 6; *Esodo*, 10, 28; 23, 21; 34, 12 *Deuteronomio*, 4,9; 6,12; 8,11; 11,16; 12,13; 15. 9; 24,8; *Ibidem* n. 272.

10 *Prov.* 15,29.

11 *Prov.* 16, 2-3.

12 Sf. Ioan Gura de Aur, *Omelia XLI*, I, in *Colectia*, 22, Bucuresti, 1989, pp. 79, 80, 81.

non guadagnare niente...; il dottore, a malincuore, pensa che la sofferenza farà riflettere il malato... e l'insegnante punisce gli studenti, aspettando che essi si destino dalla fannullaggine. Io, invece, superando costoro, son pronto a mostrare l'amore paterno a coloro che hanno sbagliato spiegando che, qualora continueranno a perseverare nel peccato, questa ostinazione farà perdere loro un guadagno più grande. Mentre il contadino evita di spargere inutilmente le sementi pensando ai soldi che perderà, io no! perché anche se spargendo queste sementi spirituali non raccolgo alcun frutto a causa dell'apatia di coloro che mi ascoltano, il mio guadagno non ne risentirà. Io investo i talenti che mi sono stati consegnati mettendo in pratica la missione affidatami dal Signore.... Vorrei tanto che anche voi facciate dei buoni affari con i talenti ricevuti, per evitare di ricevere la stessa punizione del servo che ha sotterrato i suoi....; non fermatevi davanti alle difficoltà e alle paure portando alibi o scuse perché il Signore ha investito su di noi e vuole raccoglierne i frutti....”.

Come il Signore investe su di noi, così anche il Buon Samaritano investe il suo tempo ed il suo danaro per soccorrere uno straniero, un povero malcapitato che era stato evitato dai suoi concittadini.

3. Ricompensa

Esiste un segreto per **“ereditare la vita eterna”**, per gustare la felicità? Eccolo: **“Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore... e il prossimo tuo come te stesso”**. Ma siamo sicuri di ricevere questa ricompensa? La risposta è sì, infatti lui stesso ci dice **“Fa’ questo e vivrai”**¹³.

La chiave del comportamento del Samaritano si trova contenuta in due verbi: **“lo vide e ne ebbe compassione”**. La **compassione** provoca il suo **“farsi vicino”** al ferito con tutte le azioni che esprimono il suo soccorso efficace e concreto. In effetti, il verbo **“ebbe compassione”** nella lingua greca del vangelo significa **“sentirsi sconvolgere le viscere”** ed è spesso usato per indicare la tenerezza di una madre nei confronti del figlio che soffre. Non si tratta perciò di una compassione emotiva e superficiale. Ma si intende un atteggiamento di profonda partecipazione e coinvolgimento. È un immedesimarsi nella realtà dell'altro, un **“patire/sentire con l'altro”**.

San Giovanni Crisostomo¹⁴ ci dice ancora: *“Oggi vi parlerò della ricompensa ricevuta dal Patriarca Abramo da Dio per il suo amore verso gli stranieri.... Quest'uomo meraviglioso aveva sempre seguito i comandi di Dio. Il nostro Padre è così: quando vede che mettiamo in pratica con tutto il cuore le sue parole, diventa più generoso. Ecco perché la Scrittura dice che gli apparve il Signore per la seconda volta, perché Abramo aveva ascoltato le sue parole; infatti, nonostante fosse anziano e avesse un sacco di servi, durante le ore più calde della giornata, sedeva all'ingresso della sua tenda per accogliere di persona ed invogliare ad entrare, offrendo riposo e refrigerio, i viandanti bruciati dal sole. Comportandosi in questa maniera, stendendo la rete dell'amore per gli stranieri, è diventato degno di ricevere Il Creatore dell'Universo assieme ai suoi angeli. Ecco perché S. Paolo dice¹⁵: “Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo”. Inoltre Gesù, amante degli uomini, dice¹⁶:” Chi accoglierà uno di questi piccoli, accoglierà Me”.*

¹³ Lc 10, 37.

¹⁴ Omelia XLI, III, in *Colectia*, 22, pp 82, 83.

¹⁵ Ebrei 13, 2.

¹⁶ Mt 18.5 p. 8.

4. Modelli da seguire con fiducia

Nell'Omelia XLII¹⁷ San Giovanni disegna la personalità del patriarca: ecco il modello di chi ama lo straniero; *“l'anima è un'icona vivente”* dove si notano da lontano *la pazienza, l'umiltà e la fede* che unite generano la gioia di accogliere. Continua insistendo: *“siccome questa è la virtù del giusto Abramo, ci dobbiamo svegliare per imitarlo, riconoscendo, anche se tardi, la nostra nobiltà”*¹⁸. Oggi potremmo dire che la *“noblesse oblige”*, quindi l'imitare il patriarca, comporta anche degli obblighi, in questo caso accogliere gli stranieri.

Per sostenere che il valore dell'accoglienza non dipenda dal sesso di chi ospita, San Giovanni porta l'immagine della vedova che, pur povera, fa dissetare e sfamare Sant'Elia, togliendo il cibo destinato a lei ed ai suoi figli rischiando la fame pur di aiutare uno straniero¹⁹. Questo gesto contrappone la sua povertà materiale alla sua ricchezza spirituale, rendendola degna di essere imitata. San Giovanni, in contrapposizione con l'idea dell'epoca, dice che: *“l'uomo debba essere come la donna e prendere esempio da lei, non deve consumare le proprie ricchezze per se stesso, ma impegnarle per aiutare anche i bisognosi.”*²⁰

Nell'Omelia XLIII²¹ per prima cosa San Giovanni Crisostomo paragona il profumo di un campo fiorito al profumo delle virtù dei giusti raccontate nella Santa Scrittura.

Dopo questa introduzione insiste ancora di più sull'importanza del modello, dell'educazione e

dell'esempio. La Chiesa è la palestra, dove si continua l'allenamento cominciato in quella Chiesa domestica che è la famiglia: *“Dato che il profumo dei santi della Scrittura è così buono - sottolinea l'autore - oggi respiriamo il profumo delle gesta di Lot, per capire come **il suo abitare assieme al patriarca** lo ha elevato ad una così alta virtù; camminando sui passi dello zio, ha dimostrato con le opere **il suo amore per gli stranieri.**”*²²

San Giovanni ci fa notare che la Scrittura è precisa, specifica anche il tempo: **la sera** e non un altro momento della giornata. Infatti, scrive *“i due angeli sono arrivati a Sodoma, la sera”*; e non a caso si parla di sera perché è il momento della giornata in cui si ha più bisogno di un riparo per rinfrancare le stanche membra. *“Come il Patriarca aspettava sull'uscio di casa a mezzogiorno in attesa dei viandanti..., così anche Lot, mosso dallo stesso sentimento, sapendo la natura peccaminosa di quella città, la sera rimaneva in attesa dell'arrivo di un “tesoro” che gli permettesse di cogliere il frutto dell'amore per gli stranieri”*²³.

In questa Omelia l'autore ci mette a confronto due figure. Contrappone **Lot - persona sensibile** che, sulle orme dello zio, decide di ricevere e difendere i suoi ospiti dalla furia peccaminosa degli abitanti di quella città - a quella **di coloro che rifiutano di dare ospitalità** chiamandoli **“disumani”**²⁴. Attualizzando il discorso potremmo dire che è quello che succede oggi sul mare o nei vari porti. *“Come li vide - dice la Scrittura²⁵ - egli si alzò per andar loro incontro e si prostrò con la faccia a terra... e disse miei signori, vi prego, venite in casa del*

17 Omelia XLII, I, in *Colectia*, 22, p. 93.

18 *Ibidem*, II, p. 94.

19 *Ibidem*, VI, p. 101-102.

20 *Ibidem*, VII, p. 103.

21 Omelia XLIII, I, in *Colectia*, 22, p. 105.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 106.

24 *Ibidem*, II, p. 107.

25 *Genesi* 19, 1.

vostro servo, passatevi la notte e lavatevi i piedi; poi domattina potrete alzarvi presto e continuare il vostro cammino» “. Ecco l’invito di Lot agli stranieri a cui l’autore contrappone la risposta che egli dà ai cittadini di Sodoma che volevano mettere le mani sui viandanti: *“fratelli miei, non comportatevi in modo così malvagio! ... perché essi sono entrati sotto la protezione del mio tetto”*.²⁶

Lot non ha aspettato che essi chiedessero asilo, non ha aspettato di sapere chi fossero, controllando loro i documenti, i passaporti, anzi si è prostrato ai loro piedi invitandoli ad entrare, rischiando, pur di salvare i due stranieri, la vita sua e dei suoi famigliari. Il capitolo della Genesi²⁷ continua a raccontare che come spuntò l’alba, gli angeli sollecitarono Lot, dicendo: *“Levati, prendi tua moglie e le tue due figlie che sono con te e parti, altrimenti morirete nel castigo di questa città”*. Continuando a leggere, scopriamo che l’amore per il prossimo ha dato i suoi frutti: *“quegli uomini presero per mano lui, sua moglie e le sue due figlie, perché l’Eterno aveva avuto misericordia di lui, lo fecero uscire e lo condussero in salvo fuori della città”*²⁸.

Ecco che il desiderio di Lot di raccogliere i frutti dell’accoglienza non è stato disatteso perché l’ospitalità è sacra e va sempre ricompensata.

5. Il vaccino contro il virus dell’indifferenza

In questo periodo siamo tormentati da un virus che pian pianino sta assumendo, permettetemi l’ironia, caratteristiche multiethniche (basiliana, inglese, ecc.) dobbiamo però dimenticarci dell’altro virus che è l’indifferenza?

Se il primo virus è ancora in fase di studio, per il secondo c’è già una farmacia molto fornita, cioè la Sacra Scrittura, e la parola d’ordine per potervi accedere “Accogliendomi!”

Qualcuno dirà che è stata scritta molto tempo addietro e non è più attuale ma, come abbiamo visto in alcuni passaggi della Genesi, si parla di aiutare lo straniero dandogli protezione sotto il proprio tetto.

Detto ciò, ogni giorno, qual è la tematica più dibattuta e cavallo di battaglia nel bene e nel male di molte persone? **L’immigrazione e l’accoglienza del diverso.**

Non dobbiamo scordarci dei nostri fratelli che tra atroci sofferenze cercano riscatto nei viaggi della speranza.

Come Abramo, la vedova e Lot dobbiamo provare a lenire le sofferenze di queste persone anche solo con la preghiera, se fisicamente siamo impossibilitati ad aiutarli.

Non a caso, su invito del Padre Arcivescovo, ci riuniremo in Basilica per pregare, italiani e stranieri, cattolici e non, per i nostri fratelli che soffrono intrappolati dal ghiaccio della Bosnia.

Per questo invito tutti ad unirsi, il 23 febbraio, alla preghiera comune che faremo qui!

Grazie per l’ascolto e che Dio ci guidi e ci protegga.

²⁶ Omelia XLIII, IV, in *Colectia*, 22, p. 111.

²⁷ Genesi 19, 15.

²⁸ Omelia XLIII, VI, in *Colectia*, 22, p. 115; Genesi 19, 16.

LE CHIESE DEI MARTIRI

SIMONA PAULA DOBRESCU

Mai un viaggio papale ha suscitato tanto interesse. Il Papa è riuscito a compiere il suo viaggio in Irak, nonostante la pandemia da Covid-19, la mancanza di sicurezza e l'instabilità politica in cui vive il Paese medio-orientale.

La visita del Pontefice in Irak non è nata così all'improvviso. È, invece, il frutto di anni di trattative diplomatiche ed è stata voluta dalla determinazione del Santo Padre, che in numerose occasioni ed importanti eventi ecumenici ha levato la Sua voce in difesa della pace in Medio Oriente sostenuta da molte altre autorità religiose.

Bari, la città in cui vivo, ha avuto un ruolo fondamentale nel processo di riconciliazione e di difesa della pace: gli eventi del 2015, 2018 e 2020, ai quali ho partecipato come studiosa, ne sono testimonianza.

Patriarchi, Metropoliti, Arcivescovi, rappresentanti delle Chiese cristiane Orientali ed Occidentali dell'Irak, del Libano, dell'Egitto, di Cipro, della Siria, della Turchia e della Grecia, membri del governo italiano e diplomatici stranieri presenti a Bari in una Conferenza internazionale dal 29 al 30 aprile 2015 - organizzata dalla Comunità di Sant'Egidio con l'Arcidiocesi del capoluogo di regione - si sono interrogati sul futuro dei Cristiani nel Medio Oriente [*Christians in the Midle East. What future?*].

Le persecuzioni contro le comunità cristiane orientali da parte del radicalismo e del fanatismo islamico sono state paragonate al Genocidio Armeno del 1915. *“I cristiani dell'Oriente non devono diventare un capitolo nei libri di storia nei quali si racconta della loro scomparsa”*, sono state le parole severe del Patriarca Ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I indirizzate ai partecipanti attraverso una lettera all'inizio dei lavori. È stato affermato che i martiri di ieri e di oggi non devono essere dimenticati, perché appartengono ad un ecumenismo fatto di sangue e di sofferenza.

Il 7 luglio 2018 Bari ha accolto con gioia papa Francesco, che - durante un memorabile incontro con i delegati delle Chiese d'Oriente arrivati con prontezza e generosità nella nostra città - ha invocato insieme a loro: *“dal Signore del cielo, la pace che i potenti in terra non sono riusciti a trovare dal corso del Nilo alla Valle del Giordano e oltre, passando per l'Oronte fino al Tigri e all'Eufrate”*, possa risuonare l'invocazione del Salmo: *“Su di te sia pace!”* (122,8). Con la mente e i cuori rivolti al Medio Oriente, l'auspicio è stato che *“non sia più un arco di guerra teso tra i continenti, ma un'arca di pace accogliente per i popoli e le fedi, su cui si posi la benedizione di Dio”*.

Con lo sguardo verso il Mediterraneo, area insidiata da tanti focolai di instabilità e di guerra, sia nel Medio Oriente, sia in vari Stati del nord Africa,



i Vescovi cattolici di 20 Paesi che si affacciano sul Mare Nostrum si sono incontrati a Bari dal 19 al 23 febbraio 2020. I lavori di questo “laboratorio” sinodale di impegno e di collaborazione tra Chiese e Popoli, dal titolo “*Mediterraneo frontiera di pace*”, si è concluso con l’arrivo di papa Francesco in città. Egli ha affidato ai Vescovi presenti il compito di continuare e di perseverare nell’opera di riconciliazione e pace: “*ricostruire i legami che sono stati interrotti, rialzare le città distrutte dalla violenza, far fiorire un giardino laddove oggi ci sono terreni riarsi, infondere speranza a chi l’ha perduta, esortare chi è chiuso in se stesso a non temere il fratello*”, devono essere gli obiettivi di concrete azioni e solo così il Mar Mediterraneo non sarà un liquido cimitero, ma luogo di futura resurrezione. “*Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio*” (Mt. 5, 3-9).

La guerra è un “*mostro che col mutare delle epoche si trasforma e continua a divorare l’umanità*”. Papa Francesco si è chiesto prima e dopo il suo viaggio in Irak chi vendeva ieri e chi continua a vendere oggi le armi ai terroristi responsabili di tante stragi. È una domanda a cui Egli vorrebbe che qualcuno rispondesse, perché “*alla guerra non si risponde con la guerra*”.

Il Signore ha benedetto la visita di papa Francesco in questa Nazione, Irak, essendo anche il desiderio di San Giovanni Paolo II nel 2000. Il Pontefice ha incontrato nella terra di Abramo il Presidente della Repubblica e i membri del Governo, i Patriarchi, i Vescovi del Paese, insieme a tutti i ministri e i fedeli delle rispettive Chiese, le autorità religiose a partire dal Grande Ayatollah Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani, con il quale ha avuto un importante colloquio nella sua residen-

za a Nayah. Il Santo Padre ha salutato anche la gente che in piedi per 5 ore di seguito aspettava di vederlo, anche donne con bambini in braccio; ha ascoltato i testimoni sopravvissuti alle violenze, alle persecuzioni, alla pulizia etnica religiosa e all’esilio; ha pregato presso la Piana di Ur con i cristiani, i musulmani e con i rappresentanti di altre religioni. Il Pontefice ha lanciato messaggi di fraternità durante l’incontro ecclesiale avvenuto nella Cattedrale Siro-Cattolica Sayidat al Nejat di Bagdad (dove nel 2010 furono uccise 48 persone tra cui due sacerdoti durante la celebrazione della Messa); da Mosul in mezzo alle macerie di guerra, da Qaraqosh in una chiesa devastata dall’Isis e durante le due Celebrazioni eucaristiche, quella nella Cattedrale San Giuseppe di Bagdad, di rito caldeo, e quella di Erbil, capitale del Kurdistan irakeno, dove è stato ricevuto dal Presidente della regione autonoma curda.

Venuto come pellegrino di pace in Irak, il Vescovo di Roma ha visto le ferite ancora aperte causate dalle distruzioni e ha onorato tutte le vittime innocenti, provocate da furiose battaglie, attentati e occupazione violenta del territorio da parte dell’Isis, che aveva imposto una politica di terrore, odio e di annientamento, costringendo migliaia e migliaia di abitanti a fuggire, tra cui molti cristiani di diverse confessioni e altre minoranze perseguitate, specialmente gli yazidi.

Le nubi del terrorismo e dell’oscurantismo hanno distrutto come una tempesta disumana la società irakena. La croce e il Vangelo sono stati cancellati e rimpiazzati dalle bandiere nere, le case dei cristiani sono state segnate con la lettera araba “nun” che significa nazareno ovvero infedele, le tombe sono state profanate, i conventi occupati

e le poche chiese che non sono state bombardate e ridotte a scheletri di pietra sono state trasformate in prigioni, tribunali, scuole coraniche, poligoni di tiro, alloggi per i comandanti dell'Isis e trappole esplosive. I cristiani hanno subito prove durissime: sono stati maltrattati, derubati di tutto, minacciati e obbligati ad abbandonare affetti, beni e località, altrimenti per restare avrebbero dovuto convertirsi e pagare una tassa di protezione.

La guerra e le violenze dei jihadisti hanno infiammato e moltiplicato il settarismo che ha messo gli arabi contro i curdi, gli sciiti contro i sunniti - ha colpito le minoranze, in un clima di terribile intolleranza- e hanno generato un impressionante spostamento di masse di popolazione: uomini, donne, bambini sono diventati sfollati interni (nel linguaggio umanitario sono chiamati Internal Displaced People = IDP), altri rifugiati all'estero.

Il difficile e complesso processo di pacificazio-

ne e di ricostruzione è stato il fulcro dei discorsi papali e il Pontefice ha affermato che *“il popolo irakeno ha diritto di vivere in pace”*.

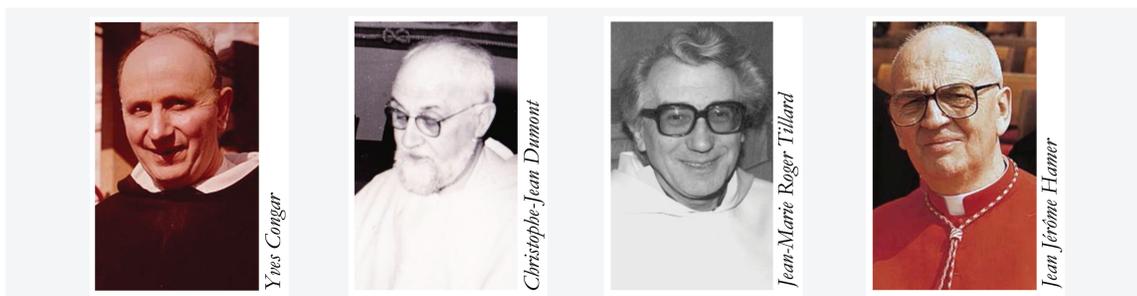
Rispettare e riconoscere la libertà di coscienza e la libertà religiosa, sanare con gli altri le ferite del passato, educare i giovani - presente e futuro della Nazione - alla fraternità, condividere memorie, storie ed esperienze, convertire gli strumenti di odio in strumenti di pace, cooperare indifferente dalle differenze etniche e religiose, salvaguardare lo straordinario patrimonio culturale sono le tappe di un cammino che porterà ad un futuro degno di essere vissuto.

Che le palme possano continuare a crescere e a portare abbondanti frutti!

ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI

LES DOMINICAINS

ET L'UNITÉ DES CHRÉTIENS



COLLOQUE INTERNATIONAL EN LIGNE

18–19 juin 2021

Inscription : ecumenism@pust.it

PREMIÈRE PARTIE

FIGURES DOMINICAINES DU MOUVEMENT ECUMÉNIQUE

Vendredi 18 juin 2021

- 9.00 Salutations : **Fr. Pablo SICOULY OP** (Rome, *Sainte-Sabine*)
Introduction : **Fr. Hyacinthe DESTIVELLE OP** (*Angelicum*)
- 9.15 Conférence inaugurale :
S.E. Cardinal Kurt KOCH (Vatican)
Le service de la vérité et l'unité des chrétiens
- Modération **Pr Teresa ROSSI** (*Angelicum*)
- 9.45-10.15 **Fr. Hervé LEGRAND OP** (Paris)
La méthodologie d'Yves Congar
- 10.15-10.45 **Pr Karim SCHELKENS** (Leuven)
In the School of the Dominican Order: Willebrands' Ecumenical Itinerary
- 10.45-11.00 Discussion
- 11.00-11.15 Pause
- 11.15-11.45 **Dr Fabrizio BARBIERI** (Bologne)
Jean-Marie Roger Tillard : prophète de la communion
- 11.45-12.15 **Fr. Jorge SCAMPINI OP** (Buenos Aires)
Dominicans in Theological Dialogues: Mission of the Order and Personal Vocation
- 12.15-12.30 Discussion



DEUXIÈME PARTIE

LIEUX DE L'ENGAGEMENT ECUMÉNIQUE DOMINICAIN

- Modération **Mgr Juan USMA GÓMEZ** (*Angelicum*)
- 14.00-14.30 **Fr. Philippe DENIS OP** (KwaZulu-Natal) :
Les dominicains et l'écuménisme en Afrique du Sud de 1930 à aujourd'hui
- 14.30-15.00 **Fr. Emmanuel ALBANO OP** (Bari)
"Bari capitale dell'unità della Chiesa". La prospettiva dominicana
- 15.00-15.30 **Fr. Gabriel SALMELA OP**
Fr. Marie-Augustin LAURENT-HUYGHES-BEAUFOND OP (Helsinki)
L'activité ecuménique de l'Ordre des Prêcheurs dans les pays nordiques et le Studium Catholicum d'Helsinki
- 16.00-16.15 Discussion
- 16.15-16.30 Pause
- 16.30-17.30 Table ronde : Actualité des centres/lieux ecuméniques dominicains
Pr Barbara HALLENSLEBEN (Fribourg)
Le Centre Saint-Nicolas pour l'étude des Églises d'Orient
Pr Andrés VALENCIA (Valencia)
La Cátedra Yves Congar (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia)
Fr. Petro BALOG OP (Kiev)
L'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Tommaso d'Aquino a Kiev
Fr. Rami SIMUN OP (Bagdad)
Les dominicains et l'écuménisme en Irak
- 17.30-18.00 Pause

CONFÉRENCE (« CHAIRE TILLARD »)

- 18.00-18.45 Présentation : **Fr. Michał PALUCH OP** (Recteur, *Angelicum*)
Mgr Charles MOREROD OP
Contributions thomistes à l'écuménisme
(en direct sur la Chaîne YouTube de l'*Angelicum*)

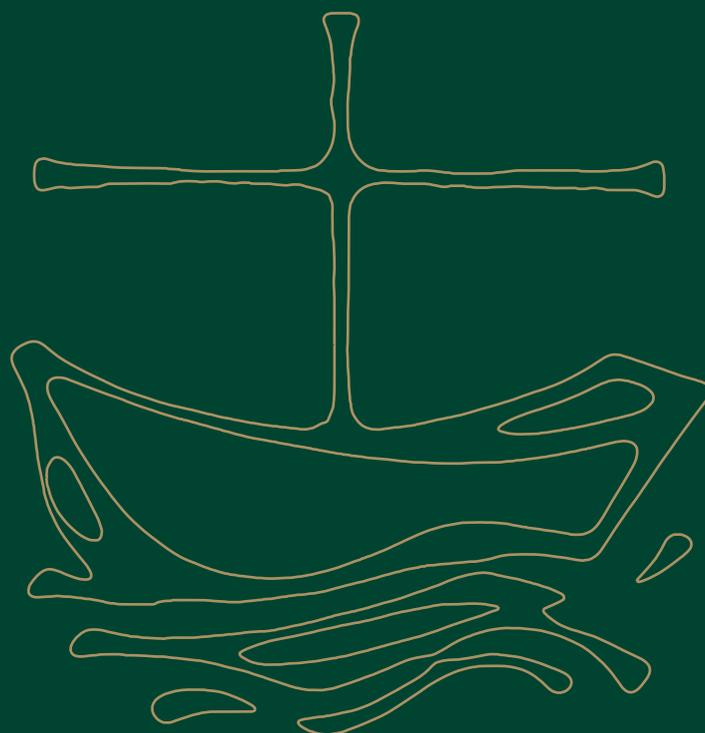
TROISIÈME PARTIE

DOMINICAINS ET PROBLÉMATIQUES ECUMÉNIQUES ACTUELLES

Samedi 19 juin 2021

- Modération **Pr Dimitrios KERAMIDAS** (*Angelicum*)
- 9.00-9.30 **Fr. Franck LEMÂÎTRE OP** (Paris)
Le groupe de recherche sur les Églises « de la diversité » du Centre Istina
- 9.30-10.00 **Fr. Michel MALLÈVRE OP** (Paris)
Les évangéliques : un nouveau visage du christianisme en Europe francophone ?
- 10.00-10.15 Discussion
- 10.15-10.30 Pause
- 10.30-11.00 **Fr. Petro BALOG OP** (Kiev)
La questione della doppia comunione in Ucraina
- 11.00-11.30 **Fr. Philippe KHOSHABA OP** (Bagdad)
Actualité de la déclaration christologique avec l'Église assyrienne de l'Orient
- 11.30-12.30 Discussion
- Fr. Hyacinthe DESTIVELLE OP**
Réflexions conclusives
Brainstorming pour continuer le travail en réseau des « dominicains écuménistes »





Ut omnes unum sint.

fr. Emmanuel Albano OP
fr. Giovanni Matera OP
fr. Emmanuel Albano OP

Direttore
Direttore Responsabile
Redattore

Associazione Editoriale
Basilica San Nicola di Bari

Autorizzazione Tribunale di Bari
n. 674 del 20.3.1982

Centro ecumenico "PP. Domenicani"
Largo Abate Elia, 13
70122 Bari (Italia)
Tel. +39 573 71 11 - fax +39 080 573 72 61
www.basilicasannicola.it
centroecumenico@basilicasannicola.it