

IL TEMPO NELL'ISLAM

Dopo una approfondita riflessione il consiglio direttivo di bibbia ha deciso di dedicare il convegno internazionale che si svolgerà nell'ottobre del 2001 al tema "La guerra e la pace nella Bibbia e nel corano". Intendiamo perciò tenere vivo l'interesse culturale per l'Islam.

A integrazione degli argomenti che saranno affrontati nel convegno di Brescia su "il tempo e la Bibbia", presentiamo questo contributo tratto da un saggio più ampio scritto dal giovane e valido islamista CARLO SACCONI, docente presso l'Istituto di Scienze Religiose di Trento.

LA CONCEZIONE CORANICA DELLA STORIA

Passando dalla concezione della vita umana quella più ampia della storia, il Corano ci offre altri interessanti motivi di confronto. Preliminarmente occorre osservare che non si trova nel Corano una «storia del popolo di Dio» quale è dato trovare nei libri biblici. Qui Dio si manifesta nella e attraverso la storia di Israele: egli ama, soffre, s'adira e si rallegra con il con il suo popolo. La storia d'Israele è insieme storia di una teofania e di una cooperazione duratura tra un popolo e il suo Signore. Tutt'altro troviamo nel Corano. Innanzitutto l'arco di tempo in cui viene trasmesso, circa ventidue anni (dal 610 al 632, anno della morte di Maometto), si riferisce a una comunità religiosa colta, «fotografata», allo stato nascente. Non troviamo dunque come nell'Antico Testamento la storia plurisecolare e ultramillenaria di un popolo, ma soltanto poche istantanee, brevi accenni o sintetiche allusioni ad alcuni momenti della vita di una comunità religiosa. Né il Corano peraltro si propone di fare la storia della prima comunità musulmana, essendo esso un testo in cui predominano altri registri: quello imperativo soprattutto, trattandosi di fatto di un lunghissimo monologo di Allah che impartisce le sue istruzioni, precetti e regolamenti al profeta Maometto. Le parti narrative non mancano, ma si riferiscono soprattutto a episodi biblici rapidamente sunteggiati (storie di Noè, di Mosè, di Abramo, di Gesù, ecc.) e a popoli arabi preislamici castigati da Dio: tutte storie portate a mo' di esempio edificante o di monito per coloro che sono sordi al messaggio dei profeti (11). La storia della prima comunità musulmana s'è dovuto ricercarla altrove, soprattutto nel monumentale corpus degli *hadith* (lett.: racconti / tradizioni) che ci tramandano i detti e i fatti di cui è protagonista Maometto.

Ma qual'è il rapporto tra Allah e la storia umana? Ebbene, quel che emerge dalle scritture sacre all'islam è una concezione molto diversa da quella a struttura «cooperativa» vigente nella tradizione scritturale giudeo-cristiana. Allah non si limita a intervenire nelle faccende umane restando a fianco del suo popolo più o meno assiduamente, non si limita ad orientare il cammino di nazioni e individui bensì, si direbbe, Allah *fa e disfa* letteralmente la storia e i destini umani, giorno per giorno se non addirittura attimo dopo attimo. C'è da dubitare persino, stando al Corano, che il concetto di storia - definendolo in senso lato come luogo in cui si sviluppa con qualche grado di autonomia l'attività dello spirito umano - abbia senso. Per chiarire questa situazione bisogna rifarsi alla particolare concezione coranica della creazione. Nella tradizione biblica Iddio crea in sei giorni il mondo e le sue creature, le crea una volta per tutte, e poi il creato procede secondo le proprie leggi, autonomamente. Dio può certamente in qualsiasi

momento sospendere queste leggi, intervenire nel creato «miracolosamente», ma questo conserva nondimeno una sua sostanziale autonomia. Anche nel Corano si parla di creazione: Allah crea in due giorni i cieli, in altri due la terra e in quattro tutto ciò che li popolano. Ma il punto interessante è un altro: Allah *non cessa mai* di creare. Nel Corano si leggono espressioni come queste: «Allah pone mano ogni giorno ad opera nuova»; oppure egli stesso si domanda retoricamente: «Ci siamo forse esauriti con la prima creazione?». La stessa resurrezione dei corpi è vista come una «nuova creazione». Da questi e altri spunti consimili, i teologi musulmani deriveranno una particolare teoria della creazione: Dio è impegnato incessantemente in una «creazione perpetua», giorno dopo giorno, istante dopo istante (12). Nella sua formulazione corrente, Dio creerebbe, distruggerebbe e ricreerebbe il mondo ad ogni istante. La sua continuità è una pura apparenza, una nostra illusione, esattamente come quella che ci è data dal rapidissimo scorrere dei fotogrammi di un filmato.

Le ragioni dello stabilirsi di una simile concezione della creazione sono complesse, né qui è possibile vederle nel dettaglio. Basterà ricordare che tutta la teologia islamica parte dal presupposto della incomprendibilità della libertà e dell'onnipotenza divine: supporre un mondo «autonomo», che procede automaticamente secondo le sue leggi, quand'anche stabilite all'inizio da Dio stesso, vorrebbe dire supporre che qualcosa può procedere nel tempo a prescindere da Dio, che qualcosa sfugge al controllo puntuale di Dio.

Le conseguenze di questa concezione della «creazione perpetua» sono varie e facilmente intuibili. Non v'è posto per l'idea di causalità, sia in senso fisico che in senso storico. Dio è dietro ogni evento, le cause che l'uomo crede di individuare e descrivere sono pura apparenza. Non esistono a rigore «leggi naturali». Qualche pio musulmano tempo addietro propose persino di derubricare le «leggi naturali» a «divine consuetudini»: soltanto la costanza con cui Dio crea una sequenza di eventi (ad es. alba-luce, caduta-rottura, mangiare-saziarsi, ecc.) ci induce a ragionare in termini di causa e effetto, là dove il teologo musulmano classico direbbe che è sempre Dio che in corrispondenza di una presunta «causa» produce in presunto «effetto». Si parla non a torto di una concezione di tipo occasionalistico: in «occasione» di un determinato evento Dio ne «occasiona» un altro dandoci l'illusione di un rapporto di causalità, là dove è sempre Dio che sta dietro e alla presunta causa e al presunto effetto. Un classico esempio riportato nei manuali analizza il caso del carnefice che recide la testa al condannato: apparentemente, è il commento, la causa del cadere della testa è stata la sciabola del carnefice, e invece è Dio che in corrispondenza o in «occasione» dell'abbassarsi della sciabola determina (ma il teologo musulmano direbbe: *crea*) il distacco della testa del malcapitato. Questa concezione, come risulterà chiaro dagli esempi fatti, appiattisce sotto l'azione creativa di Dio sostanze e accidenti: a ben vedere Dio *crea*, istante dopo istante, la sciabola così come il suo abbassarsi, *crea* la testa del condannato così come il suo distaccarsi. Portata alle estreme conseguenze Dio crea ogni sostanza così come ogni sua successiva modificazione (accidente); crea tanto l'uomo così come ogni suo singolo atto. Infatti, ragionano i teologi musulmani, se si ammettesse che l'uomo *crea* i propri atti, bisognerebbe ammettere un secondo «creatore» accanto a Dio; con lo stesso tipo di ragionamento si negava l'esistenza di *causae secundae* e si tendeva ad accusare di materialismo quei filosofi che ammettevano il principio di causalità nella materia.

Queste concezioni, come si può facilmente dedurre, aboliscono anche ogni reale confine tra evento normale e evento miracoloso: tutto in realtà è sospeso, istante

dopo istante, agli atti puntuali della divina determinazione. In sostanza queste concezioni ci propongono l'immagine di un Dio iper-interventista. Ogni cosa, fenomeni naturali e eventi sociali, procede sotto la divina, instancabile, propulsione. Sotto questo aspetto c'è nel Corano un vero appiattimento dei valori creati: l'alternarsi del giorno e della notte così come il ritmo del sonno-veglia, le nubi che navigano nei cieli al pari delle navi che procedono sul mare (cfr. II, 164), uomini e animali, ogni cosa sopravvive in virtù di un impulso divino, una sorta di «battito» universale che, cessando, precipiterebbe ogni cosa nel nulla. Venuta meno questa divina propulsione, «ogni cosa perisce fuorché il Suo volto!» (LV, 26-27). L'espressione proverbiale «non cade foglia che Dio non voglia», che si trova quasi alla lettera nel Corano (VI, 59), descrive compiutamente la situazione.

Ecco perché, in questo quadro, lo stesso concetto di storia applicato all'uomo risulta quanto mai evanescente: la storia non è il teatro dell'azione umana, è bensì il teatro dell'onnipresenza divina, in cui un macro-soggetto sovrasta tutti gli altri attori: «A Dio appartiene l'oriente e l'occidente, e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio!» (II, 115). Allah, come s'è detto fa e disfa la scena a suo piacere, manda avanti e si riprende gli «attori» in qualsiasi istante. Gli uomini, in questo tipo di concezione, non sono «cooperatori» del piano divino quanto piuttosto suoi strumenti più o meno inconsapevoli, verrebbe da dire marionette più che attori. Insomma è Dio il vero e unico attore, l'unico reale soggetto della storia, l'onnipresente Autore di ogni evento dal più palese al più riposto. tutto il contrario di quel *deus otiosus* che era l'Allah degli arabi preislamici, ma anche un dio diverso dal dio della tradizione ebraica e cristiana che certamente «dirige» la storia, ma dentro di essa «coopera» con l'uomo.

Un altro aspetto differenziale andrebbe qui sottolineato. Manca nella concezione coranica della storia, o vi appare quanto mai attenuato, l'elemento drammatico, connesso con la lotta tra Bene e Male, tra Dio e il suo tradizionale nemico. Dopo quanto s'è detto, le ragioni sono in parte intuibili. Nel Corano e nella Tradizione si afferma concordemente che Allah è il creatore d'ogni cosa, e dunque non solo del Bene ma pure del Male. Ammettere per il male un Autore diverso avrebbe significato introdurre un elemento di dualismo che risulta incompatibile con il «sistema» della teologia coranica, tutto costruito sul pilastro dell'unità/unicità (*tawhid*) di Dio. Lo stesso Iblis (il Satana coranico, il cui nome è forse corruzione del greco *diàbolos*) non è un avversario reale di Allah, non è neppure alla lontana un nemico alla sua altezza. L'onnipotenza divina non tollera un altro macro-soggetto, un *antagonista vero*. Per convincersene è sufficiente un brano coranico in cui Allah, dopo aver creato Adamo, dice agli angeli:

«Prosternatevi davanti ad Adamo!» Si prostreranno tutti ad eccezione di Iblis, che non fu tra i prosternati. Disse allora Allah: «Cosa mai ti impedisce di prostrarti, nonostante il mio Ordine?». Rispose: «Sono migliore di lui, mi hai creato dal fuoco, mentre creasti lui dalla creta». «Vattene - disse Allah - qui non puoi essere superbo. Vai! Sarai tra gli abbietti».

«Concedimi un dilazione - disse Iblis - fino al giorno in cui saranno tutti resuscitati». «E sia - disse Allah - ti è concessa una dilazione».

E disse Iblis: «Dal momento che tu mi hai sviato, tenderò loro agguati sulla Tua retta via, e li insidierò da davanti e da dietro, da destra e da sinistra, e la maggior parte di loro non Ti saranno riconoscenti».

«Vattene - disse Allah - scacciato e ricoperto di abominio. Riempirò l'inferno di tutti voi...» (VII, 11-18).

Si tratta di un brano denso e che meriterebbe un vasto commento. Mi limito a sottolineare poche cose: Iblis ribadisce che è Dio l'Autore d'ogni cosa anche del suo stesso «sviamento». Lo stesso Corano afferma innumerevoli volte che «Dio guida chi vuole e svia chi vuole» senza dover rendere conto a nessuno.

Iblis appare subito ridotto all'impotenza, la parità è già decisa all'inizio. C'è un solo vincitore, ma il perdente ha l'astuzia di chiedere una «proroga» (*muhla*) all'esecuzione della condanna. Ed è solo entro il termine di questa proroga - che Allah decide di concedergli - che Iblis potrà conservare una certa libertà di manovra scorrazzando a piacere per il mondo. Ma egli sa di avere già perso in partenza, la sua è una vendetta che Allah - per suoi imperscrutabili disegni - decide di lasciargli compiere: l'Iblis coranico è insomma una sorta di criminale in libertà vigilata, potrà insidiare e indurre al male in virtù di un decreto divino che gli concede una «proroga». Non c'è una vera battaglia perché uno dei due contendenti è alla mercé dell'altro, infinitamente più potente, perché il male stesso - sia lo «sviamento» di Iblis che i suoi futuri complotti a danno dell'umanità - è stato in ultima analisi «permesso» se non voluto da Allah. Se qualcosa dell'antico dualismo di matrice iranica ancora si conserva nella concezione cristiana, ove Satana giunge persino a tentare il Dio-Uomo nel deserto, qui è praticamente scomparso (13).

Non è un caso se, a partire da questi elementi di analisi, s'assisterà a una (per noi) inopinata rivalutazione di Iblis in certi ambienti, in particolare nella mistica musulmana (14). Sviluppando la descrizione coranica e traendone le più logiche conseguenze, si arriverà a dire che in fondo Iblis non fa che attuare fedelmente un disegno divino. Egli fa tutto «con il permesso di Dio», in virtù della proroga a lui concessa. Anche Iblis è dunque un «servo di Dio», un po' *sui generis* magari, ma comunque impegnato nel piano divino.

Qualcuno, come ad esempio il grande mistico persiano Rumi (m. 1273), giungerà anzi ad affermare che Iblis è un servo migliore, perché in fondo è facile servire Dio venendo da lui amati, molto più difficile è servirlo essendo stati da lui maledetti. Si tratta di un ragionamento portato sull'orlo del paradosso, ma che ha tutta una sua interna e impeccabile coerenza. di qui a proporre Iblis come modello del mistico il passo era breve, e come Rumi innumerevoli altri sufi - così indulgenti al gusto del paradosso e della provocazione - rivaluteranno questa figura. Rumi stesso ci porge in un suo scritto una intelligente chiave di rilettura: Iblis è il protagonista di una tragedia tutta personale. Egli rifiuta infatti di prostrarsi di fronte ad Adamo spiegando - si legge nel testo di Rumi (15) - che nessun altro essere all'infuori di Dio è degno di ricevere l'altrui prosternazione, ovvero un atto di adorazione. E qui sta tutta la tragedia e insieme la grandezza di Iblis: per non cadere in un peccato di idolatria prosternandosi ad Adamo, Iblis è costretto a disobbedire a un ordine di Dio ricevendone la eterna maledizione. Dio - lamenta Iblis - gli ha teso una trappola; in altre parole, aveva messo Iblis di fronte a una tremenda alternativa: disobbedirgli o farsi idolatra. Rifiutando di prostrarsi ad Adamo Iblis ha scelto, ha «santamente» scelto il male minore: disobbedendo a Dio si trasforma agli occhi dei mistici musulmani nel più fiero e coerente apostolo del monoteismo! Il Grande Tentatore, anche lui insomma, avrebbe qualcosa da insegnare ai più santi tra gli uomini!

11 - Uno sguardo a temi e personaggi comuni alla Bibbia e al Corano si trova in J. JOMIER, *Il Corano è contro la Bibbia?*, Nuova Accademia, Milano 1961; e nel più recente C. GUZZETTI, *La Bibbia e il Corano. Confronto sinottico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

12 - Su queste tematiche, si veda l'eccellente T. IZUTSU, *Unità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, tr. it., Marietti, Genova 1991. Per un inquadramento della teologia musulmana, si vedano i relativi capitoli in C. Saccone, *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto... I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, EMP, Padova 1999, e relativa bibliografia.

13 - Cf. P. FILIPPANI-ROCONI, *Spazio e tempo nella gnosi iranica*, in «Simplegadi. Rivista di filosofia orientale e comparata» 3 (1998), n. 1, pp. 20-42.

14 - Su Iblis e la mistica musulmana si veda A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Milano 1959, pp. 258-264 e 274-275.

15 - *Ivi*, p.263.

LA PROSPETTIVA ESCATOLOGICA NELL'ISLAM

L'ultimo brano ci introduce al tema del rapporto tra tempo e avvento del regno di Dio. Anche nell'islam la prospettiva escatologica è fondamentale. «A Dio tutti ritornerete» si legge nell'ultimo brano citato: ma ancor più frequentemente è dato leggere «Ogni cosa deve tornare a Dio», ovvero non solo l'uomo, ma l'intero creato. Si tratta di un aspetto differenziale rimarchevole, rispetto alla tradizione giudeo-cristiana. La fine dei tempi prevede una sorta di «creazione alla rovescia», o revoca del creato, chiamato tutto di fronte a Dio. E' il tema del *ruju* o «ritorno», ampiamente sviluppato da autori di orientamento mistico o gnostico e facilmente conciliabile con le concezioni neoplatonizzanti che caratterizzeranno questi ambienti religiosi a partire dal X-XI secolo. In questo contesto non stupisce che persino gli animali debbono «tornare» a Dio: il Corano infatti prevede esplicitamente che saranno radunati nel giorno del giudizio e distinti per comunità (19). Secondo tarde tradizioni essi sarebbero chiamati più che a rispondere del loro operato a testimoniare delle malefatte umane... Il giudizio interesserà anche i *jinn*, o spiritelli, esseri intermedi tra gli uomini e i demoni già conosciuti alla tradizione popolare preislamica.

Nel Corano e nella tradizione si parla diffusamente della fine dei tempi e in particolare del giorno del giudizio con toni particolarmente coloriti: cataclismi naturali e cosmici, sovvertimenti delle leggi naturali, terrore e fuga disperata degli ingiusti (20). Si legga ad esempio la splendida, brevissima, sura XCIX:

Quando sarà scossa di scossa grande la terra, quando rigetterà i suoi pesi morti la terra, e dirà l'uomo: che cos'ha mai?

In quel giorno la terra racconterà la sua (=dell'uomo) storia, ché gliela rivelerà il Signore. In quel giorno gli uomini a frotte staccate verranno a farsi mostrare le opere loro. E chi avrà fatto un grano di bene lo vedrà. E chi avrà fatto un grano di male lo vedrà.

Altrettanto vivida è la descrizione del giudizio:

Quando il cielo si spaccherà... quando sarà spianata la terra... O uomo! Tu che tanto pieno di desiderio ti protendi verso il Signore ebbene allora Lo incontrerai. E colui cui sarà dato il libro [delle sue azioni] nella mano destra, facile sarà per lui la resa dei conti e tornerà dai suoi felice; ma colui cui sarà dato il libro [delle sue azioni] dietro la schiena, disperato invocherà la morte e andrà a bruciare nelle vampe dell'inferno. Fra i suoi egli infatti viveva felice e s'illudeva che non sarebbe mai tornato a Dio. Ma il Signore lo rimirava... (LXXXIV, 1-15).

La Tradizione (*hadith*) aggiunge altri particolari curiosi, come ad esempio il famoso «ponte» (*sirat*) sottile come un capello e sospeso sull'abisso infernale su cui i risorti cammineranno precipitando di sotto se vi giungeranno appesantiti dal peccato; le bilance escatologiche, su cui verranno «pesate» le azioni di ciascuno; la fonte di acqua paradisiaca a cui i disseteranno i beati e così via. Inferno e paradiso con i rispettivi tormenti e gaudii sono minuziosamente descritti in altre tradizioni, soprattutto quelle relative al misterioso viaggio ultraterreno di Maometto che pare riprenda lo schema e molti motivi di varie apocalissi apocrife ebraiche e cristiane (21).

Quel che qui ci interessa evidenziare è tuttavia un altro aspetto connesso con la «collocazione» temporale del regno di Dio. Chiunque abbia letto l'Apocalisse di Giovanni e quelle giudeo-cristiane della cosiddetta letteratura intertestamentaria (dal II secolo a.C. al II secolo d.C.) si trova di fronte a una opposizione netta tra il tempo presente e il tempo escatologico. L'uno contrassegnato da violenza, persecuzione e sofferenza inaudite, l'altro visto con gli occhi di chi è sepolto in fondo al «tunnel» della storia e anela ad uscirvi per sempre. Attraverso questa letteratura apocalittica ebraica e cristiana spira infatti l'eco del dolore e della passione di un popolo che si vede violentato e martoriato dal tempo presente: le persecuzioni dei Romani, la distruzione del Tempio nel 70 d.C., la vita semiclandestina dei cristiani nei primi secoli e tutto il resto. Questa letteratura ci presenta un popolo che proietta di necessità la propria salvezza, il regno di Dio, in un Tempo Altro, in un *saeculum novum*. «Il regno di Dio non è di questo mondo» sentenziavano i cristiani sin dai primi tempi ripetendo un celebre detto di Gesù, il «perseguitato» per eccellenza. E alla morte di Gesù quasi tre secoli di amare vicissitudini, di pericoli e martiri quotidiani - per non parlare della feroce concorrenza dei culti e misteri ellenistici - attendevano la comunità cristiana prima che essa si vedesse finalmente riconosciuto formalmente il diritto a esistere e a praticare il proprio culto.

Tutt'altro discorso si deve fare a proposito dell'islam alla morte di Maometto (632). A dire il vero, già due anni prima, al momento della sua trionfale conquista della Mecca, l'islam aveva avuto partita vinta nella penisola araba. I due anni seguenti furono contrassegnati dalla lunga processione di capitribù arabi che si presentavano al Profeta per stipulare patti di sottomissione a lui e al suo dio. Alla morte di Maometto insomma l'islam era già una religione trionfante, e un clima di gioia e di esaltazione si era impadronito della nuova comunità religiosa. Nel giro di altri venti anni, le armate musulmane facevano crollare le due grandi potenze dell'epoca, l'impero persiano che nel 650 già non esisteva più e l'impero bizantino che preservava la sua esistenza a prezzo di dolorosi sacrifici territoriali (Siria-Palestina, Egitto, parte dell'Anatolia). Ma la marcia trionfale dell'islam doveva continuare senza soste. Nel 711, ossia neppure novant'anni dopo la morte del Profeta, le avanguardie

musulmane sbarcavano a Gibilterra e a oriente entravano nella valle dell'Indo. Già nel primo scolo della sua esistenza l'islam aveva raggiunto una dimensione imperiale di tutto rispetto: conquiste e bottini, conversioni di massa e successi senza tregua confermavano anno dopo anno agli occhi dei musulmani la «benedizione» celeste per la loro nuova fede (22).

Insomma, un clima totalmente diverso da quello in cui si trovò immersa la primitiva comunità cristiana. Un clima che induceva l'*homo islamicus* a guardare al secolo presente, al suo tempo, come a una era benedetta da Dio, forse già un «anticipo» del regno di Dio. E veramente lo stato teocratico fondato da Maometto, e immensamente ampliato dai califfi suoi successori, doveva apparire ai musulmani già come una prefigurazione della *Civitas Dei*. Che altro era la «città islamica» se non una città governata secondo i dettami di Dio, che aveva la sua stessa «carta costituzionale» nel Corano e il suo stesso capo in Allah? Il regno di Dio restava certamente quello escatologico, ma nulla delle ansie e delle sofferenze, dell'angoscia e delle persecuzioni, conosciute da ebrei e cristiani, era dato vedere nello stato teocratico e imperiale fondato da Maometto. Neppure la progressiva frammentazione dell'impero (a partire dalla seconda metà del IX secolo) scalfirà la certezza dei musulmani di trovarsi nel migliore dei paesi, nel migliore dei tempi, corroborata peraltro dall'affermazione coranica che «la comunità di Maometto» era «la migliore delle comunità», l'eletta da Dio, un anticipo consistente e visibilissimo del regno di Dio e prefigurante già in terra il suo futuro regno, non doveva subire scosse di rilievo almeno sino all'epoca delle conquiste coloniali europee del XIX secolo.

Di questo clima particolare, di una fede che ha realizzato già nel secolo presente il proprio trionfo, risente pure la concezione islamica della vita futura e dell'aldilà.

Com'è noto, non troviamo nel paradiso coranico, e neppure nelle più tarde descrizioni tradizionali, una beatitudine concepita come «visione di Dio» e assaporamento di gioie puramente soprannaturali (23), non v'è nulla che faccia pensare a quelle atmosfere rarefatte e tutte spirituali del paradiso dantesco o anche di quello descritto nella letteratura apocalittica apocrifo-cristiana (Apocalisse di Pietro, Apocalisse di Paolo). Vediamone una descrizione:

... i paradisi sono tutti di splendore. E in essi v'è un gran numero di città e di castelli, e sono tutti di splendore. E anche i palazzi, le case, le sale, i saloni e tutte le cose che si trovano in quelle città e in quei castelli sono di splendore. E inoltre vi sono alberi così numerosi e di specie così diverse [...] e similmente per la varietà dei frutti che fanno. Sono infatti più belli dei rubini, degli smeraldi e delle pietre preziose, e più profumati d'ogni cosa che si possa immaginare. E per questi giardini scorrono fiumi di così diversi colori che nessuno è in grado di dirlo, né meditarlo in cuor suo. E tutti profumano meravigliosamente.

E sulle rive dei fiumi vi sono così numerose tende, e di fogge diverse, e tante case [...] di così mirabili forme che nessun cuore umano potrebbe concepirlo [...]. E negli attendamenti e nelle case che si trovavano sulle rive dei fiumi v'erano le dame più avvenenti e pi pure, e dagli occhi più belli e dagli sguardi più amorosi che cuore umano sia in grado di concepire [...]. Quelle dame siedono ordinate una appresso all'altra e paiono le creature più belle dell'uomo. Esse innalzano le loro voci e cantano così dolcemente... (24).

Si tratta di un testo che si rifà a fonti tradizionali (*hadith*) risalenti almeno al IX secolo. Rispetto alla descrizione coranica della vita dei beati - che già parla ripetutamente di fiumi e giardini, e di giovani vergini promesse ai beati in un contesto naturalistico che è quello tipico dell'oasi - sono evidenti numerosi ampliamenti e enfattizzazioni, ma anche elementi del tutto nuovi che rimandano al secolo, quel secolo in cui si affacciava lo splendore di un islam giunto al suo apogeo. Nella profusione di oro e splendore, di castelli e palazzi sontuosi non è difficile scorgere in controluce il modello: le corti califfali di Damasco e soprattutto di Baghdad.

Si osservi come gli elementi «secolari» siano come trasfigurati e idealizzati: non v'è più penuria, né decadenza, né invecchiamento. I palazzi sono eternamente «splendidi», gli alberi danno frutti senza posa - in altre descrizioni tradizionali, i frutti ricrescono all'istante non appena staccati dal loro ramo - le «dame», ovvero le famose *urì* coraniche, sono rese eternamente giovani e vi sono coppieri efebici che circolano tra gli scranni dei beati mescolando dei vini che «non danno mai pesantezza» o sopore, e si potrebbe continuare.

E' insomma una vita futura in cui lo sfavillare di ori e argenti e pietre preziose, la magnificenza di case e palazzi, l'abbondanza di «dame» meravigliose e di premi concessi ai beati pare riflettere specularmente - no ribaltato, bensì si direbbe, rettificato e portato a ideale perfezione - un *saeculum* che non poteva apparire ai seguaci dell'islam nella stessa luce sinistra conosciuta dalle antiche comunità ebraiche e cristiane, e dunque poteva ben fornire una immagine «in filigrana» del paradiso promesso. In conclusione, la vita futura della tradizione islamica non è descritta in termini di un «ribaltamento» della greve materialità di quella terrena, non le si oppone radicalmente come avviene nelle descrizioni cristiane tutte improntate a gaudii spirituali e gioie soprannaturali e rarefatte. essa appare bensì una proiezione della vita terrena sua «rettificazione» all'infinito. Il tempo terreno non viene obliato, bensì trasfigurato e idealizzato: le gioie terrene (donne, vini, paesaggi) diventano paradigma delle gioie celesti. E' significativo che nel Corano non si accenni mai esplicitamente e inequivocabilmente a una *visio Dei* come premio concesso ai beati, ma al massimo si accenni a un «di più» rispetto alle altre cose:

colà avranno tutto quel che vorranno e presso di Noi c'è ancora di più (L, 35),

espressione intesa da molti teologi e da quasi tutti i mistici come allusione a una visione diretta del volto di Dio. Occorre qui sottolineare che gli esegeti musulmani non hanno dato una interpretazione univoca della descrizione corana del paradiso. Se la lettura letteralista appare prevalente, molti esegeti sottolineano però che le descrizioni in termini sensuali o materialisti delle gioie paradisiache potrebbero essere solo «metafore», giacché, avverte un po' sibillinamente il Corano dopo una di queste descrizioni, «Dio non si vergogna di usare similitudini». Il Corano peraltro lascia intendere che quel misterioso «di più» non sarà concesso a tutti i beati indiscriminatamente giacché:

Ognuno sarà ricompensato in gradi diversi per quel che avrà fatto. Il Signore non trascura quel che essi operano (VI, 132).

Insomma per molti beati la vita futura potrebbe anche risolversi in un ameno soggiorno nei giardini del paradiso tra dolci «dame» e gentili «coppieri», ma senza la gioia suprema di un'udienza faccia a faccia concessa dal Sovrano celeste.

19 - Cf. il mio saggio, *Gli animali nel Corano: una comunità prallela*, in «Studia Patavina. Rivista di scienze religiose» 43 (1996), n.3, pp. 95-123.

20 - Sull'ultimo giorno e l'escatologia musulmana si vedano s. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris 1971; D. Sourdel, *Le jugements des morts dans l'islam*, in AA.VV., *Le Jugement des morts*, Paris 1961; si veda, per la traduzione, il testo citato alla nota che segue.

21 - Sull'argomento rimando al mio saggio *Il mi' raj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, in *Il Libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa, a cura di C. Saccone, SE, Milano 1997, pp. 155_191.

22 - Per uno sguardo d'insieme, cf. C. Cahen, *Islamismo I*, tr. it. in *Storia Universale Feltrinelli*, Milano 1969.

23 - Sull'argomento, cf. il mio saggio su *L'angelologia musulmana*, cit.

24 - *Il Libro della Scala di Maometto*, cit., pp. 61-62.

LA REVISIONE DELLA BIBBIA

A pochi anni dalla revisione del Nuovo Testamento della Bibbia CEI (1997), è ora giunta a termine, sia pur in forma provvisoria, anche la nuova versione dell'Antico Testamento. Mons. Carlo Gbidelli, biblista e Assistente ecclesiastico generale dell'Università Cattolica, ha partecipato all'impegnativa opera e presenta qui alcune riflessioni sul significato del lavoro svolto e sulle difficoltà incontrate. L'articolo va quindi collocato entro un contesto confessionale. Riteniamo però che possa fornire molti spunti di interessi per tutti. Ringraziamo il direttore della rivista, Mons. Bruno Maggioni e l'autore, per il permesso datoci di ripubblicarlo in questa sede.

Nei prossimi mesi sarà pubblicato in forma provvisoria e *ad experimentum* un volume che contiene la revisione dell'Antico Testamento della Bibbia CEI, edita per la prima volta nel 1971 e, dopo qualche leggera correzione, nel 1974. Qualche anno fa, esattamente nel 1997, dopo dieci anni di lavoro, è arrivata in porto la revisione del Nuovo Testamento della Bibbia CEI. Anche quella pubblicazione fu *ad experimentum* e non poche ulteriori proposte di miglioramento sono arrivate e saranno certamente recepite. Qualcosa di simile avverrà anche nei prossimi anni riguardo alla revisione dell'Antico Testamento, che ci ha impegnati per non pochi anni, con l'impiego delle risorse di alcune decine di esperti, preziose soprattutto per la competenza linguistica, letteraria e liturgica.

Come è facile supporre, per l'Antico Testamento le difficoltà sono aumentate di molto rispetto al Nuovo. «Dai testi della Bibbia ci separano infatti dai duemila ai tremila anni - scrive opportunamente R. Pesch - ci dividono epoche storiche, la cultura e il pensiero sono cambiati, ci separano generazioni e tradizioni. Non viviamo più nel mondo della Bibbia, anche se il suo messaggio continua a vivere nel nostro mondo, variamente fondendosi in esso. Anche nei paesi della Bibbia, anche a Gerusalemme, non si vive più nel mondo della Bibbia... i testi biblici sono scritti in lingue straniere per persone di altre epoche».

Le riflessioni che qui vengono proposte hanno un duplice scopo: anzitutto di informare circa il lavoro fatto, le difficoltà incontrate, gli ostacoli superati e altro ancora, e ciò potrebbe interessare soprattutto coloro che svolgono un'azione pastorale all'interno delle comunità cristiane. Il secondo scopo invece consiste nell'offrire alcuni esempi della revisione della Bibbia in oggetto affinché ciascuno si renda conto del lavoro fatto e dei risultati raggiunti.

La mia testimonianza si limita ai libri sapienziali dell'Antico Testamento - esclusi i Salmi - perché di questo gruppo (al quale, in seconda battuta, sono stati affidati anche i libri didattici di Tobia, Giuditta ed Ester) sono membro (insieme ad A. Minissale e G. Villani) e coordinatore: un ambito ridotto rispetto a tutto l'Antico Testamento, ma, come si sa, molto difficile e delicato. Per questo è stato necessario ricorrere alla competenza di alcuni esperti, non solo nella fase preliminare ai lavori (A. Nicacci, A. Bonora, Maria Brutti, GF. Ravasi, Anna Passoni dell'Acqua e altri ancora), ma anche cammin facendo (F. Della Vecchia, R. Filippini, P.G. Paolini, F. Vannini, S. Barbaglia). Il loro contributo si è manifestato oltremodo significativo.

Le caratteristiche di una buona traduzione

È risaputo che tradurre è una delle arti più difficili che esistano. Su questa arte grava anche l'ombra dei detto: «Tradurre è un po' sempre tradire». Non è vero del tutto, ma c'è molto di vero in questo assioma. Chi ha una lunga esperienza in questo campo non può non confessare un senso di impotenza e di incapacità a trasporre in una lingua parlata contenuti rinchiusi in espressioni e termini appartenenti a lingue antiche, come sono quelle bibliche.

Ma il traduttore si sente investito di un altro compito, che è quello di essere mediatore tra due mondi culturali, che si esprimono appunto in due lingue diverse: tra questi mondi e tra queste lingue, che egli si sforza di conoscere al meglio, svolge un'opera di mediazione necessaria e pur tanto delicata, senza la quale moltissimi credenti non avrebbero la pur minima possibilità di accostarsi al messaggio biblico. Molte altre cose si potrebbero dire del traduttore, alcune delle quali saranno raccolte al termine di queste considerazioni. Ma ora è necessario delineare le principali caratteristiche di una buona traduzione.

La prima è indubbiamente quella della fedeltà: si intende la fedeltà al testo originale, sia esso ebraico o greco. Questa nota è da considerare come la prima in senso assoluto. Infatti se manca la fedeltà al testo biblico criticamente ricostruito - fin dove è possibile ricostruirlo - ogni traduzione slitta fatalmente verso la parafrasi, verso l'interpretazione. Tuttavia - è doveroso dichiararlo esplicitamente - una fedeltà assoluta non è possibile per molteplici e svariate ragioni. Basti accennare a una: i mondi culturali sottesi a due lingue diverse, soprattutto se esse sono distanziate di secoli nel tempo, sono assai diversi ed è molto difficile che ad un'area semantica del primo mondo corrisponda esattamente un'area semantica della lingua moderna.

Sotto il profilo della fedeltà al testo originario la presente revisione ha fatto passi da gigante: lo hanno riconosciuto esplicitamente i revisori che, per ultimi, hanno fatto alcune verifiche estremamente minute. Ecco alcuni esempi:

Giobbe 4,16

CEI '74: Stava là ritto uno, di cui non riconobbi l'aspetto, un fantasma stava davanti ai miei occhi...

Un sussurro.... e una voce mi si fece sentire:

Proposta: Si fermò là uno, ma non riconobbi il suo aspetto, una figura davanti ai miei occhi:

un attimo di silenzio; poi udii una voce:

È solo il caso di notare che in questo modo si recupera una informazione preziosa: infatti il termine ebraico *demamah* esprime il silenzio pieno di terrore prima che si oda la voce, esattamente ciò che nella traduzione precedente non era stato tradotto.

Giobbe 5,7

CEI '74: ma è l'uomo che genera pene, come le scintille volano in alto.

Proposta: poiché l'uomo è nato per il dolore, mentre le scintille si innalzano volando.

Per cogliere la novità della proposta è necessario fare due osservazioni: anzitutto occorre essere fedeli al Testo Masoretico per ciò che riguarda il verbo *iullad* (è nato); in secondo luogo occorre tradurre *'amal* nello stesso modo del versetto precedente, cioè con «dolore». Ancora una volta è la fedeltà al Testo Masoretico che suggerisce una miglioria non trascurabile.

Giobbe 11,4

CEI '74: Tu dici: «Pura è la mia condotta,
io sono irreprensibile agli occhi di lui».

Proposta: Tu dici: «Pura è la mia parola,
io sono irreprensibile agli occhi di lui».

La novità consiste nel sostituire «parola» a «condotta» per il semplice motivo che il termine ebraico *leqah*, negli otto casi in cui compare nell'Antico Testamento non ha mai significato di 'condotta', ma appartiene sempre ad un'area semantica che dice riferimento alla 'parola'. Il significato dell'espressione sottolinea il fatto che quanto Giobbe ha detto non è menzognero. Per questo motivo altri traducono «dottrina».

Una seconda nota della traduzione è la bellezza: intesa non solo in senso estetico, formale e letterario, ma anche in riferimento ai contenuti che, soprattutto in gergo letterario poetico, richiedono di essere presentati in termini attraenti. Ogni buon traduttore, sotto questo profilo, deve avere anche una buona preparazione letteraria, deve avere il gusto del bello, nella convinzione che solo così la sua mediazione raggiunge un livello eccellente.

Si tratterà però sempre di una bellezza castigata, se si vuole coniugarla con la precedente nota della fedeltà. Fedeltà sostanziale e bellezza castigata sembrano essere le due principali note di una buona traduzione. Sotto questo profilo è doveroso informare che abbiamo fatto buon tesoro di migliorie proposte da alcuni veri esperti nella letteratura biblica sapienziale: A. Vaccari, A. Minissale, G.F. Ravasi e L. A. Schoekel.

Anche a questo proposito è giusto offrire qualche esempio che prendiamo dal libro del **Cantico dei cantici**. Agili ed essenziali sono i ritocchi apportati al più poetico dei libri sapienziali, ma degni di essere segnalati. A noi pare di aver contribuito un poco alla bellezza formale della versione in lingua italiana.

In 5,2 e 6,9, a proposito della sposa oggetto del desiderio dello sposo, abbiamo pensato che il termine ebraico corrispondente potesse essere tradotto non con «perfetta mia», ma con «il mio tutto». Il concetto di perfezione sembra poco consoni a un linguaggio amoroso; in realtà lo sposo nel suo giardino, che è la sposa, trova tutto ciò che il suo cuore può desiderare.

In genere abbiamo sostituito «diletto» con «amato», in relazione alla sposa che si rivolge allo sposo ma, quando il discorso è in forma diretta, allora abbiamo pensato opportuno adottare il vocabolo, per altro oggi di largo uso, «amore, l'amore mio». Così in 2,7; 3,5 e in 3,1.2.3. abbiamo tradotto «l'amore dell'anima mia» invece che «l'amato del mio cuore». In particolare, all'inizio del cap. 6, abbiamo apportato i seguenti ritocchi, tutti ovviamente motivati:

- «bellissima» invece di «bella»,
- lo cerchiamo» invece di lo possiamo cercare»,
- «è» invece di «era»,
- «io appartengo al mio amato» invece che «io sono per il mio diletto».

In 7,13, invece che «là ti darò le mie carezze», seguendo anche la Nova Vulgata (amores meos) abbiamo tradotto «là ti darò il mio amore», mentre la Vulgata legge *ubera mea*. In ebraico abbiamo il plurale *dôdîm*.

Un altro pregio di una buona traduzione è indubbiamente la chiarezza. Già a priori si potrebbe dire che un'espressione, una frase, un periodo non chiari, cioè di non immediata comprensione, sono da ritenersi una cattiva traduzione, anche se l'addebito non cade tutto solo sul traduttore. Mi pare significativo l'esempio seguente:

Siracide 34, 3

CEI '74: Questo dopo quello: tale la visione di sogni,
di fronte a un volto l'immagine di un volto.

Proposta: Le visioni del sogno stanno alla realtà
come il volto nello specchio sta a quello vero.

La novità, questa volta, sta tutta nella maggiore scorrevolezza della frase e, ancor prima, nella maggiore chiarezza che si sprigiona dal paragone offerto. Non c'è dubbio che sotto il profilo estetico questa proposta, senza tradire il significato del testo ebraico, si presenta più gradevole al nostro orecchio e il lettore non deve fare eccessivi sforzi per cogliere il significato inteso.

Accanto alle prime tre note, è assolutamente necessario indicarne un'altra: l'incompiutezza. È stato rilevato da molti, e non si può non convenire su questo giudizio soprattutto se si fa l'esperienza del tradurre in gruppo: a un certo punto ci si deve accontentare dei risultati raggiunti, anche se essi non sono del tutto eccellenti. Anche quando le competenze dei traduttori sono diverse e complementari e perciò si è speso già molto tempo nel confronto - talvolta nello scontro - si deve purtroppo constatare la concreta impossibilità di arrivare a un risultato soddisfacente per tutti. Per questo motivo ogni traduzione, proprio perché è un'incompiuta, è sempre perfezionabile.

Potrei indicare parecchi esempi di tale insoddisfazione. Ne offrirò solo uno: una vera *crux interpretum* - come si sa - è costituita da **Qo 3,11** ed è effettivamente difficile proporre una soluzione capace di soddisfare le attese di tutti. Qui il traduttore deve farsi interprete, perché, attraverso l'espressione *'et-ha'olam*, entra in gioco il concetto di 'eternità'. Basta confrontare alcune versioni antiche e moderne per rendersi conto della infinita varietà di scelte messe in atto.

Luzzato: e anche il senso dell'eternità ha posto nel cuore dell'uomo.

Bibbia CEI: ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore.

A fronte di queste versioni, teologicamente più impegnative, è assai illuminante porre alcune altre, antiche e moderne:

Vulgata e N. Vulgata: *et mundum tradidit disputatione (cordi) eorum*

E. Dhorme: *il a mis aussi la durée en leurs coeurs*

Vaccari: anche ha messo in arbitrio loro il mondo

TOB: *à leur coeur il donne même le sens de la durée*

Today's English Version: He has given us a desire to know the futur

L. Mazzinghi: Ha posto anche nel loro cuore il mistero del tempo.

Omnibus perpensis, dopo lunga riflessione, ci è sembrato doveroso offrire una traduzione la più letterale possibile, senza aggiungere alcuna informazione al testo ebraico. Questo fu anche il suggerimento del compianto A. Bonora, uno dei revisori di prima istanza. Abbiamo perciò tradotto: «Egli ha fatto bene ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore l'eternità, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine».

Nello stesso tempo sarà necessario offrire una «nota esplicativa» che indichi l'ambiguità della radice ebraica, che può significare sia «essere nascosto, segreto», sia «mondo, eternità». La nota dovrebbe pure esplicitare il fatto che, essendo questo un dono fatto a tutti perché fa parte della natura umana (vi è una certa ambiguità anche nel v. 11b), l'uomo può solo intravedere qualcosa di ciò che sta tra la durata del tempo e l'oltretomba, tra il mondo presente e futuro, tra la storia e l'eternità.

Si direbbe una povertà congenita quella che caratterizza ogni traduzione: una povertà però consapevole e umile. Proprio per questo essa prelude ad una

ricchezza ulteriore e più grande che ci sta sempre dinanzi. In termini teologici si direbbe che anche la traduzione della Bibbia partecipa del mistero dell'Incarnazione, dove ricchezza divina e povertà umana si incontrano in una sintesi misteriosa. Si legge nella *Dei Verbum*, n. 13: «Nella Sacra Scrittura dunque restando sempre intatta la verità e la santità di Dio si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, "affinché apprendiamo l'ineffabile benignità di Dio e quanto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia temperato il suo parlare" (S. Giovanni Crisostomo). Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile agli uomini».

La traduzione della Bibbia come ministero nella Chiesa

Ogni comunità che riconosce e venera la Bibbia come segno manifestativo della presenza di Dio, affida più o meno esplicitamente a qualcuno dei suoi il compito di rendere il messaggio biblico in termini leggibili e comprensibili. Una comunità di fede, infatti, non può vivere e tanto meno alimentare la sua fede senza un costante riferimento alla parola di Dio scritta.

Ma di questa parola scritta è bene cogliere subito la vera natura. Per dirla con un'espressione di K. Barth, la Bibbia è «segno del segno della Parola di Dio». In altri termini: è segno scritto di quel segno orale che fu la predicazione profetica e apostolica, la quale a sua volta fu segno dell'evento storico-salvifico di Dio che ha parlato al suo popolo: all'antico popolo di Israele per mezzo dei profeti, e, nella pienezza dei tempi, per mezzo del Figlio al mondo intero.

Ma come è possibile descrivere l'esperienza del tradurre intesa non come affare personale o privato, bensì come esperienza ecclesiale-comunitaria?

E tradurre la Bibbia per noi è stata anzitutto un'esperienza religiosa autentica, un continuo e metodico accesso a quel mistero che abbiamo appena descritto. Anche se le discussioni vertevano necessariamente spesso su questioni altamente specializzate, non mancava mai tuttavia la nostra attenzione ai risvolti esegetici e alle implicanze teologiche delle pagine bibliche sottoposte ad analisi. In questo modo possiamo dire con estrema sincerità che il nostro lavoro, giorno dopo giorno, assumeva sempre più le sembianze di un approccio discreto, ma metodico, a quel «rovetto ardente» che per ogni credente oggi è riconoscibile nella Bibbia (vedi Es 3,1-10).

Per noi tradurre la Bibbia con un mandato particolare e per una precisa comunità, è stato anche l'esercizio di un vero e proprio ministero: un servizio alla comunità cristiana pellegrina in Italia. Abbiamo così risposto alle indicazioni recentemente offerteci dai vescovi italiani in una Nota pastorale che porta il titolo *La Bibbia nella vita della Chiesa*: «In modo particolare la Nota si rivolge a quanti nella Chiesa sono posti al servizio della Parola, perché prendano sempre più viva coscienza e rafforzino capacità e coraggio per realizzare un compito tanto valido e impegnativo: introdurre tutto il popolo di Dio alla ricchezza inesauribile di verità e di vita della Sacra Scrittura... Insieme alla preparazione delle persone, bisogna attendere alla elaborazione di strumenti e sussidi opportuni per un'efficace incontro con la Bibbia. Il punto di partenza è lo stesso testo sacro, espresso in una buona traduzione» (nn. 4 e 38).

Infine il ministero della traduzione biblica può essere configurato anche in termini di *traditio - redditio*: infatti ciò che ci è stato consegnato come Parola di Dio espressa nelle lingue bibliche abbiamo sentito il dovere di riconsegnarlo in termini nuovi, in veste letteraria nuova, più accessibile ma soprattutto più

comprensibile. Tale 'consegna' diventa ancor più significativa e impegnativa se si pensa che la Bibbia tradotta confluirà nei lezionari liturgici.

A proposito di questa serie di riflessioni offrirò alcuni esempi nei quali le nostre proposte hanno tenuto conto della Nova Vulgata, che i vescovi ci avevano indicato come punto di riferimento necessario.

In **Sir 15,10b**, mentre la Vulgata aveva *Dominator* con l'iniziale maiuscola per alludere a Dio, la Nova Vulgata ha *dominator* e così propone un altro significato per il termine *kúrios* del testo greco. Perciò mentre la CEI '74 aveva:

La lode infatti va celebrata con sapienza

ed è il Signore che la dirigerà

noi, con Vaccari, proponiamo:

La lode infatti va celebrata con sapienza

e chi la possiede ne sarà maestro.

In **17,8** la Nova Vulgata richiede di rivedere l'attuale versione della CEI:

Pose lo sguardo nei loro cuori

per mostrar loro la grandezza delle sue opere.

Ecco invece la nostra proposta, che tiene conto del *timorem suum* della Nova Vulgata:

Pose il timore di sé nei loro cuori

mostrando loro la grandezza delle sue opere.

Parimenti in **18,14** non si tratta solo di 'dottrina', ma della *doctrina miserationis*.

Perciò mentre la versione della CEI propone:

Ha pietà di quanti accettano la dottrina

e di quanti sono zelanti per le sue decisioni

la nostra proposta è la seguente:

Ha pietà di chi si lascia istruire nella misericordia

e di quanti sono zelanti per le sue decisioni.

Nel **cap. 31** abbiamo seguito la Nova Vulgata nei seguenti casi: 31,1: non «l'insonnia per la ricchezza» ma «l'insonnia del ricco» (*vigilia divitis*);

31,16: non «mangia da uomo» (CEI) o «da vero uomo» (Minissale) o «come uomo» (Vaccari) o «*comme un homme*» (Dhorme) ma, sulla scia della Nova Vulgata: *utere quasi hom ofrugi his, quae tibi apponuntur*, noi abbiamo tradotto «mangia da uomo frugale ciò che ti è posto dinanzi».

31,27d: la Nova Vulgata legge *ab initio* e noi abbiamo pensato di conservare questa preziosa informazione. Perciò invece di:

Che vita è quella di chi non ha vino?

Questo fu creato per la gioia degli uomini.

Noi proporremmo:

Che vita è quella di chi non ha vino?

Fin dall'inizio è stato creato per la gioia degli uomini.

Ovviamente sono innumerevoli i casi nei quali abbiamo tratto profitto dalla *lectio* della Nova Vulgata, non solo in ossequio alle direttive ricevute, ma anche in ragione della 'bontà' delle sue proposte. Come abbiamo avuto modo di verificare, in alcuni casi a ragion veduta ci si deve scostare anche dalla Nova Vulgata. Ne deriva che anche questo criterio, a nostro avviso, va temperato con gli altri in vista di scelte che, caso per caso, sono il frutto di un giudizio globale e ponderato.

Quale valore assume una traduzione biblica per la comunità?

La risposta a questo interrogativo va formulata con estrema attenzione, anche per il motivo che ogni comunità cristiana ha diritto di accogliere nelle proprie mani (vedi 1Mac 12,9) una Bibbia che sia strumento per la sua vita spirituale, per le sue celebrazioni liturgiche, per la sua testimonianza nel mondo.

Tradurre la Bibbia oggi significa accogliere una precisa istanza del Concilio Vaticano II e offrire una risposta adeguata. Afferma il Concilio: È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura. Per questo motivo la Chiesa fin dagli inizi accolse come sua l'antichissima traduzione greca dell'Antico Testamento, detta dei Settanta; e ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta Volgata. Ma poiché la parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei sacri libri. Queste se, secondo l'opportunità e con il consenso dell'autorità della Chiesa saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani» (*Dei Verbum*, 22).

Tradurre la Bibbia oggi significa anche dare una fattiva e valida collaborazione alla pastorale biblica delle comunità cristiane: una pastorale che, sempre nella luce del Concilio Vaticano II, sta consolidando il suo cammino all'interno delle nostre comunità. Il pericolo, non ancora del tutto scongiurato, è quello di pensare a molteplici e svariate iniziative inerenti all'apostolato biblico senza mai, o quasi mai, giungere al contatto vivo e vivificante con il testo biblico, con il libro sacro. È urgente invece che l'apostolato biblico faccia quanto prima un salto di qualità e ciò potrà essere facilitato dalla revisione della Bibbia in lingua italiana che, nel giro di pochi anni, si spera di poter mettere nelle mani di tutti i fedeli.

Tradurre la Bibbia oggi significa anche prestare un contributo decisivo alla causa dell'ecumenismo, inteso non certo come una moda da seguire, bensì come un movimento che porta le singole confessioni cristiane verso il grande traguardo dell'unità delle Chiese. In questo campo di lavoro sono testimone di non pochi traguardi raggiunti: la traduzione della Bibbia in lingua corrente fatta insieme da cattolici e protestanti, la recente traduzione ecumenica del Vangelo di Giovanni, opera anch'essa di una collaborazione tra protestanti e cattolici, ma soprattutto la molteplice e ricca collaborazione tra cattolici e protestanti in Italia per la diffusione della Bibbia negli ambienti più disparati.

Una buona traduzione biblica oggi costituisce anche un valido strumento all'azione missionaria della Chiesa. Come i primi cristiani hanno acquisito una chiara consapevolezza del loro essere missionari nel mondo per il loro contatto con Gesù, Parola di Dio fatta persona, e con gli Apostoli, i primi grandi servitori della Parola, così anche oggi una comunità cristiana non può prendere coscienza della sua missionarietà e tanto meno vivere la missione come suo compito primario e irrinunciabile se non si tiene in costante, religioso ascolto della parola di Dio scritta e della viva predicazione della Chiesa.

Conclusione

Non vorrei lasciare un'impressione troppo negativa nei lettori, ma più ci si addentra nell'arte dei tradurre più ci si rende conto che ogni traduzione, compresa quella biblica, comporta una certa qual violenza al testo. Sono ben note e sempre valide le riflessioni di J.W. Goethe: «Non si riflette mai abbastanza al fatto che una lingua è propriamente soltanto simbolica, metaforica e che non esprime gli oggetti mai in modo immediato, ma solo di riflesso ... E

tuttavia come è difficile non porre il segno al posto della cosa, avere l'essenza sempre dinanzi a sé e non ucciderla con la parola».

Ciò è ancor più vero di una traduzione, di ogni traduzione. Infatti, per chi ha un minimo di sensibilità letteraria e sa che ogni composizione, soprattutto se poetica, è un piccolo capolavoro che resiste a ogni tentativo di trasposizione, assumere ed esercitare il compito del traduttore è un po' come una tortura, un continuo sentirsi sottomesso al giudizio dell'autore, prima ancora che a quello dei lettori.

Ritengo estremamente valida questa avvertenza di R. Pesch: «Il lettore ingenuo, cosiddetto senza pregiudizi, vorrebbe di solito cogliere subito le cose nel testo, e non pensa che la res di un testo, il messaggio di un testo 'vi' è solo nella sua lingua, che essa 'vi' si trova in modo manifesto e insieme velato e che si sottrae a ogni tentativo temerario di cattura; egli non pensa che il linguaggio è una struttura fragile e ha bisogno di un uso prudente, se la vita non vuole essere soffocata e la 'cosa' che in essa traluce essere distrutta e fatta scomparire. Chi «circonda di palizzata - per dirla con Goethe - la parola di un testo, chi strappa la parola dal suo vivo contesto, chi ne fa una formula maneggiabile, comoda, magari dogmatica, si è già allontanato dal messaggio del testo».

Ogni traduttore che ha la consapevolezza del suo ministero, oltre al senso di insoddisfazione di cui si diceva prima, avverte l'irrinunciabile dovere di portare anche il lettore a dividerla. Ogni testo è come un organismo vivente e non si lascia vivisezionare. Nella prospettiva della fede, accostarsi al testo biblico significa accostarsi a uno di quei 'segni' della presenza del Dio vivente in mezzo a noi, che sono il nostro viatico.

Carlo Ghidelli

(La Rivista del Clero Italiano, anno LXXXI, n° 7-8, luglio-agosto 2000, pp. 538-550)