

«Le diversità di religione» come «sapiente volontà divina»: osservazioni su un possibile orizzonte interpretativo

Fabrizio Mandreoli

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia *non raramente riflettono un raggio di quella verità* che illumina tutti gli uomini.¹

C'è bisogno di *una vera ermeneutica evangelica* per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, [...] di *una atmosfera spirituale di ricerca e certezza*.²

Introduzione

La libertà è un diritto di ogni persona: ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione. Il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani. Questa Sapienza divina è l'origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi. Per questo si condanna il fatto di costringere la gente a aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure di imporre uno stile di civiltà che gli altri non accettano.³

Il nostro contributo desidera commentare questo passaggio della Dichiarazione di Abu Dhabi in cui, per fondare la libertà come diritto di

¹ *Nostra aetate*, 2.

² FRANCESCO, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10.04.2014) (corsi-vi miei).

³ FRANCESCO – AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (Abu Dhabi, 04.02.2019).

ogni persona anche nella sua dimensione religiosa, si attribuisce un valore positivo al pluralismo e alla diversità di religione oltre che alle differenze di colore, sesso, razza e lingua. Si tratta di

un'affermazione audace, che supera il semplice pluralismo *de facto*, ossia la mera presa d'atto dell'esistenza delle differenze, ma non arriva ad affermare un pluralismo *de iure* che depotenzierebbe la missione.⁴

La questione che il testo solleva per la teologia cattolica è come combinare l'affermazione di una volontà sapiente di Dio che sembra aver previsto una pluralità di cammini religiosi con la duplice e unitaria affermazione riguardante la necessità della missione cristiana e la singolarità della rivelazione cristiana compiuta nella vicenda messianica di Gesù. Il dibattito è gigantesco⁵ e il nucleo teologico essenziale viene inquadrato nell'articolo di Massimo Nardello presente in questo numero della rivista.⁶ La nostra proposta di rilettura del passaggio del Documento di Abu Dhabi – e su cui lo stesso papa Francesco è tornato sviluppando alcuni tentativi di spiegazione⁷ – **non sceglie immediatamente una strada sistematica** che individui a quale tipo di paradigma della teologia cristiana delle religioni l'affermazione del documento assomigli per poi collocarla in tale quadro teologico. Scegliamo, invece, di esplorare lo sfondo dell'affermazione, allargando lo sguardo per cercare alcune traiettorie che possano leggere il testo in prospettiva e farne capire le implicazioni, anche sistematiche. **La presente riflessione non si interessa *in recto* della teologia cristiana del pluralismo religioso quanto di quello che succede teologicamente – e spiritualmente – quando, come membri della tradizione cristiana, si dialoga in maniera approfondita con i testi, le tradizioni e le persone di religioni differenti.** Il percorso

4 E. CASTELLUCCI, «La profezia di Jacques Dupuis, teologo del pluralismo religioso», in *Avenir*, 19 febbraio 2020.

5 Cf. C. MOLARI, «Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso», in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2010, II, 1554-1578 e R. CHÉNO, *Dio al plurale. Ripensare la teologia delle religioni*, Queriniana, Brescia 2019; C. DOTOLÒ, *Teologia delle religioni*, EDB, Bologna 2021.

6 M. NARDELLO, «Tutte le religioni sono volute da Dio? Riflessioni teologiche su un passaggio del Documento di Abu Dhabi», in *Rte* 25(2021)50, 297-312.

7 Cf. F. BAZZANINI, *Dialogo interreligioso. Costanti ed evoluzioni: documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, tesi di Baccalaureato in Sacra Teologia – FTER, anno accademico 2019-2020.

parte, così, da considerazioni di natura ermeneutica per sviluppare alcuni elementi che possono costituire – in un dinamismo tra sfondo e figura – una sorta di orizzonte interpretativo (sfondo) capace di illuminare la validità, lo stile e il senso dell'affermazione del Documento di Abu Dhabi (figura).⁸

1. Considerazioni ermeneutiche preliminari

Per quanto riguarda le considerazioni di natura interpretativa pare necessaria una serie di valutazioni sul tipo di documento. Una prima osservazione constata che non siamo in presenza di un documento solamente intra-cattolico in cui si espone alla comunità dei credenti gli assunti fondamentali della fede cristiana, ma di un testo maturato e formulato in un dialogo serrato tra due tradizioni religiose e linguistiche differenti. Certo il testo è firmato dal vescovo di Roma e quindi ha per il mondo cattolico una rilevanza non trascurabile, ma è co-firmato da un rappresentante autorevole dell'islam sunnita. È dunque un documento misto elaborato e redatto insieme a credenti di un'altra tradizione religiosa e richiede – per l'interprete cattolico – l'utilizzo di una ermeneutica adatta al tipo di dichiarazione congiunta.

Oltre a questa – non sempre scontata – osservazione sul contesto redazionale del testo si deve aggiungere una notazione sul contesto più ampio. La dichiarazione ha sullo sfondo un quadro storico e sociale, teologico e culturale che negli ultimi quaranta anni si è mostrato altamente conflittuale per una serie di sanguinosi conflitti, attentati terroristici, esperimenti statuali fondamentalisti ed estremamente violenti,⁹ pratiche coloniali e neo coloniali. Eventi e pratiche che hanno radici molteplici, ma che si radicano anche nel discorso teologico cristiano, in quello islamico e nel campo co-costituito dalla complessa interazione tra i due discorsi. Pertanto siamo in presenza di un testo dialogico che nasce dentro un confronto di fronte e insieme all'altro e con la consapevolezza di uno sfondo – sociale, politico e religioso – destabilizzato e la-

⁸ Cf. M. SPAGNUOLO LOBB – P.A. CAVALERI, «Figura/Sfondo, dinamica», in G. NARDONE – G.A. SALVINI (a cura di), *Dizionario Internazionale di Psicoterapia*, Garzanti, Milano 2013, 280-296.

⁹ Cf. G. DEL GRANDE, *Dawla. La storia dello stato islamico raccontata dai suoi disertori*, Mondadori, Milano 2018.

cerato in cui la necessità urgente è quella di portare parole capaci di disinnescare i conflitti, riconciliare fedi e popoli. Per queste ragioni il testo va interpretato come un documento d'emergenza con una forte intenzionalità etica – dimensioni che non ne sminuiscono certo il desiderio teologico – di lotta all'inimicizia e di *cura del mondo*.¹⁰

A queste due valutazioni ne va aggiunta una terza. La dichiarazione pone problemi teologici e interpretativi alle rispettive teologie proprio perché è un testo, per così dire, sul confine tra due millenarie tradizioni religiose e teologiche. Entrambe le tradizioni che qui si incontrano e parlano insieme portano nel rispettivo DNA teologico una pretesa di definitività e di assolutezza. Il cristianesimo crede che Gesù il messia nato nel popolo ebraico sia il figlio di Dio inviato nello Spirito dal Padre come salvatore e rivelatore escatologico. Gesù viene – in quanto cristiani aggiungiamo, giustamente – inteso dalla teologia cattolica come la parola definitiva di Dio.¹¹ Contestualmente l'islam ritiene che Maometto sia l'ultimo profeta che porta il sigillo conclusivo della profezia e che il Corano contenga la rivelazione insuperabile e vera. Il Documento di Abu Dhabi è pertanto un testo che ha una sua eccezionalità: due tradizioni religiose così interiormente convinte del proprio essere portatrici di una verità divina ultima¹² si incontrano e desiderano trovare le parole per coniugare – in un equilibrio delicato per entrambe – il dovere della propria identità, il coraggio dell'alterità e la sincerità delle intenzioni.¹³ È un testo liminale che non abdicando alla propria identità teologica si espone all'altro e lo fa in un atteggiamento di ricercata – e sempre difficile – sincerità e trasparenza.

Un quarto elemento riguarda le fonti e le teologie presenti nelle rispettive tradizioni che possono venire coinvolte nel sostenere una posizione che riconosce positivamente – e in maniera teologicamente motivata – la diversità e la pluralità, anche quella religiosa. Senza poter soffermarsi in analisi approfondite si possono ricordare alcuni dati. Da parte musulmana esistono nel *background* diversi testi coranici – come Q. 2, 256; Q. 10, 99; Q. 49, 13 o Q. 109, 6 – o testi della tradizione che fanno

¹⁰ Cf. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

¹¹ Cf. Eb 1,1-3.

¹² Cf. B. SCARCIA AMORETTI, *Il Corano. Una lettura*, Carocci, Roma 2016, 223-240.

¹³ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti della Conferenza internazionale per la pace*, al-Azhar, Il Cairo (28.04.2017).

riferimento al principio della differenza come segno della misericordia di Dio (اختلاف أمتي رحمة). Va precisato che tale principio è stato spesso lo strumento islamico per spiegare i dissensi tra i dottori della legge, e riportarli a una volontà provvidenziale di Dio. Il principio non è, però, del tutto risolutivo perché il dissenso a cui si fa riferimento avviene, di fatto, all'interno dell'unica religione: è a questo livello che ci può essere una possibile fonte di ambiguità. In ogni caso si può affermare che esistono testi, tradizioni e strumenti ermeneutici che permettono alla tradizione islamica di interpretare in maniera tollerante¹⁴ – e talora in maniera positiva – la differenza religiosa, così come esistono testi e interpretazioni che vanno in ben altre direzioni.¹⁵ Nella tradizione biblica e in quella cristiana avviene un processo analogo: vi sono numerosi testi che permettono una lettura tollerante o in taluni casi positiva dell'alterità religiosa, ma vi sono testi, interpretazioni e prassi che sostengono prospettive molto differenti. Si può qui ricordare, come semplice esempio dell'interpretazione positiva, un noto passaggio di una enciclica di Giovanni Paolo II in cui si sviluppa l'antica dottrina dei *semina Verbi*:

Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. Il Concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i «semi del Verbo», nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio [...]. Lo Spirito, dunque è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo. la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. *La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui. ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni.*¹⁶

Anche per la tradizione cristiana vi sono, dunque, linee interpretative che raramente sono state maggioritarie, ma che possono sorreggere la prospettiva del passaggio di Abu Dhabi in cui si riconosce non solo la positività della singola vicenda religiosa, ma la possibilità di un'azione teologale in qualche modo all'opera in altre vie religiose. Per entrambe

¹⁴ Cf. J. SAID, *Vie islamiche alla non violenza*, Zikkaron, Marzabotto 2017.

¹⁵ Cf. M. CHARIF, *Tatawwur mafhum al-jihad fi al-fikr al-islami*, Al-Mada, Damasco 2008 (in arabo).

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* circa la permanente validità del mandato missionario, n. 28 (corsivi miei).

le comunità il testo di Abu Dhabi si basa quindi su uno sforzo ermeneutico interno nel trovare risorse testuali e interpretative, teologiche e spirituali, per arrischiare un riconoscimento non solo dell'altro e della legittimità del suo credo differente, ma di una qualche positività teologicamente motivata della sua via religiosa e spirituale. Si tratta di un incontro testuale sul confine in cui le due religioni selezionano – per motivi di natura spirituale ed etica¹⁷ – all'interno della propria tradizione quelle fonti e prospettive che possono sostenere la posizione comune.

Un quinto elemento – che ci permette di transitare a una fase ulteriore d'analisi – verte sul tipo di prospettiva teologica e spirituale utilizzata. Il testo afferma infatti: «Il pluralismo e le diversità di religione [...] sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani. Questa Sapienza divina è l'origine».

Il testo arabo utilizza la parola *حكمة* facendo riferimento al disegno e alla volontà sapiente di Dio creatore¹⁸ termine che risuona – pur nelle necessarie distinzioni – con gli omologhi *הוכמה* e *σοφία*. Tale terminologia nota alla Bibbia ebraica, a quella cristiana e al Corano ha una sterminata e plurima tradizione in ambito islamico, ebraico e cristiano – per limitarci alle religioni abramitiche – con molteplici livelli di lettura e rilettura.¹⁹ Qui è importante osservare solo che il passaggio della Dichiarazione di Abu Dhabi fa riferimento al mondo linguistico, spirituale e teologico della sapienza. Mondo che implica, in primo luogo, una dimensione fontale divina: la sapienza di Dio creatore è all'opera in vario modo nella creazione, nella storia, negli uomini.²⁰ Vi è un movimento dall'alto per cui la sapienza identifica e descrive una qualità fondamentale di Dio (Q. 2, 129.151) e talora diviene presenza e rivelazione di Dio (Sir 24). La riflessione sulla sapienza implica anche un movimento, per così dire, dal basso con una dimensione antropologica e metodologica: la sapienza è infatti oggetto della ricerca umana (Sap 6,12-21). Ricerca che ha alcune tappe, tempi e modalità di apprendimento. La sapienza spinge, rende avvertiti (Qoelet), abita e trasforma il cuore umano e lo mette in con-

¹⁷ FRANCESCO, *Incontro interreligioso*, Piana di Ur (06.03.2021).

¹⁸ Cf. A.M. GOICHON, «Hikma», in *The encyclopedia of Islam*, 3 voll., Brill-Luzac, London-Leiden 1986, III, 377-378.

¹⁹ Cf. W. KYNES (a cura di), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford University Press, New York 2021.

²⁰ Cf. I. DE FRANCESCO, «Alcune note sul testo arabo del Documento di Abu Dhabi», in *Rte* (2020)47, 79-82.

tatto con il mistero di Dio e del suo disegno (Sap 7,22-8,1). In tale tensione dinamica tra la presenza e l'opera della sapienza di Dio – del Dio sapiente – e la ricerca umana di quella medesima sapienza si apre uno spazio importante per il dialogo tra gli uomini, per una ricerca non solipsistica, ma dinamica e interattiva. Si tratta di una polarità tra rivelarsi del disegno di Dio e ricercare umano che apre uno spazio che valorizza l'andare come a tentoni,²¹ l'esperienza, la storia e l'interazione umana. Il cercare insieme degli uomini può talora essere inteso come la modalità con cui la sapienza non solo è cercata, ma con cui essa stessa si manifesta. **In altre parole, in alcuni casi la sapienza è via, metodo e anche punto di partenza e arrivo.** Ci sembra che tale riferimento al linguaggio della sapienza non sia casuale, ma un indizio²² che aiuta a sviluppare una riflessione più plastica dell'orizzonte interpretativo complessivo del testo della Dichiarazione.²³

2. Questioni d'orizzonte

Le semplici notazioni ermeneutiche proposte ci conducono – **speciamo senza forzature indebite – ad assumere la dimensione sapienziale ed esperienziale come un possibile orizzonte di comprensione dell'affermazione del documento.** Intendiamo quindi riflettere su alcune dimensioni che permettono un procedere sapienziale nel dialogo tra le tradizioni religiose e che, quindi, possono aiutare la teologia sistematica nel formulare le proprie proposte. Ci riferiamo – senza alcuna pretesa di completezza – ad alcune questioni inerenti al dialogo – teologico e vitale²⁴ – tra le religioni letto in prospettiva cristiana. Questioni che disegnano una sorta di orizzonte ermeneutico e che possiamo qui schematizzare come: lo sviluppo di una attenzione storica e teologica; una sensibilità per le **modalità di (ri)lettura delle Scritture** e della tradizione; una comprensione sacramentale della comunità ecclesiale che compor-

21 Cf. At 17,27 e D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli 2. At 13–28*, EDB, Bologna 2015, 159-178.

22 Cf. M. LAVAGGETTO, *Lavorare con piccoli indizi*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

23 «Il pluralismo e le diversità di religione [...] sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani. Questa *Sapienza divina* è l'origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi» (corsivi miei).

24 Cf. J.M. PLOUX, *Il dialogo cambia la fede?*, Qiqajon, Magnano 2011.

ta un'interpretazione specifica del compito evangelizzatore fondamentale della Chiesa; l'esplorazione di tradizioni religiose e culturali differenti nella custodia – e spesso arricchita – fedeltà alla propria; del valore teologico ed ermeneutico della prossimità e dell'amicizia (personale e sociale).²⁵ Ci paiono elementi che, trovandosi all'incrocio tra riflessione teologica, ricerca sapienziale e pratica concreta del dialogo tra religioni, sono capaci di combinare un approccio dall'alto e un approccio dal basso, o, meglio, una teologia in stato di ascolto e dialogo con la grande tradizione e una teologia in stato di ascolto e dialogo con il proprio spazio e tempo.²⁶ Tali elementi possono – forse – aiutarci a meglio capire il quadro (lo sfondo) in cui collocare e interpretare adeguatamente il testo di Abu Dhabi (la figura) in maniera che: il dialogo possa rimanere aperto e leale, sia fedele creativamente alla propria tradizione – per noi quella cristiana – e intraveda prospettive di sviluppo teologico.

2.1. La pertinenza teologica della storia

Un primo elemento utile verte sul modo con cui valutare nell'incontro e nel dialogo interreligioso la dimensione storica. Non si tratta qui solo di prendere atto del pluralismo di fatto delle tradizioni religiose, ma di un diverso atteggiamento spirituale che permette di apprendere dall'esperienza e dalla rilettura attenta della storia passata e presente. Un'immagine significativa di tale prospettiva può essere rinvenuta in una pagina degli Atti degli apostoli (5,34-39) in cui, dopo la comparsa di alcuni apostoli davanti al sinedrio per essere sottoposti a giudizio, si assiste all'intervento di Gamaliele:

Si alzò allora nel sinedrio un fariseo, di nome Gamaliele, dottore della Legge, stimato da tutto il popolo [...] e disse: «Uomini d'Israele, badate bene a ciò che state per fare a questi uomini. Tempo fa sorse Tèuda, infatti, che pretendeva di essere qualcuno, e a lui si aggregarono circa quattrocento uomini. Ma fu ucciso, e quelli che si erano lasciati persuadere da lui furono dissolti e finirono nel nulla. Dopo di lui sorse Giuda il Galileo, al tempo del censimento, e indusse gente a seguirlo, ma anche lui finì ma-

²⁵ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, n. 99.

²⁶ Cf. F. MANDREOLI, «Appunti per "scuole" di teologia nel contesto mediterraneo oggi», in S. BONGIOVANNI – S. TANZARELLA (a cura di), *Con tutti i naufraghi della storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, 91-105.

le, e quelli che si erano lasciati persuadere da lui si dispersero. Ora perciò io vi dico: non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questo piano o quest'opera fosse di origine umana, verrebbe distrutta; ma, se viene da Dio, non riuscirete a distruggerli. Non vi accada di trovarvi addirittura a combattere contro Dio!».

Il testo è noto ed è una difesa degli apostoli in base a una teologia della storia che il Gamaliele raccontato dagli Atti applica al movimento cristiano delle prime origini: la storia ha conosciuto molti movimenti religiosi – e messianici – che si sono risolti in niente perché fatti puramente umani, ma potrebbe succedere che la storia mostri – nelle sue permanenze di lungo periodo – fenomeni che potrebbero avere radici nella volontà sapiente di Dio.²⁷ La conclusione di Gamaliele è estremamente prudente: per queste ragioni tali fenomeni vanno trattati con attenzione e senso di attesa. Certo, il contesto è specifico in quanto tale teologia della storia viene applicata al nascente cristianesimo, ma è legittimo chiedersi se nell'incontro con persone che appartengono a tradizioni religiose più che millenarie non sorgano domande quali: cosa significa questa lunga e ricca tradizione religiosa? Cosa significano teologicamente i frutti che questa tradizione porta nella vita di uomini e donne da molte generazioni? Non è che la loro lunga tradizione indichi che vi sia un'azione di Dio nel cuore di questi uomini e della loro via religiosa?²⁸ La domanda di Gamaliele può essere collegata a una riflessione che nella teologia contemporanea cattolica ci si pone da alcuni decenni. Tra le riflessioni di autori sensibili alla questione della pertinenza teologica della qualità del tempo che passa possiamo ricordare un passaggio – dell'inizio del 2000 – di **Gislain Lafont**:²⁹

il «tempo dopo Gesù Cristo» raggiunge oggi la durata del «tempo prima di Gesù Cristo», se la migrazione di Abramo ha effettivamente avuto luogo al volgere dell'anno 2000 prima della nostra era. Lo spazio che è seguito al compimento di ogni cosa in Cristo è uguale o addirittura sta superando in durata il tempo della preparazione di quel compimento. È accaduta una cosa di cui non si aveva idea nei primi tempi della Chiesa: il tem-

27 Cf. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli 1. At 1-12*, EDB, Bologna 2011, 219-227.

28 Cf. G. O'CONNEL, *Il mio caso non è chiuso. Conversazioni con Jacques Dupuis*, EMI, Verona 2019.

29 Cf. D. GIANOTTI, «Salvezza cristiana e forme del pensiero teologico», in *Rte* (2001)5, 21-35.

po del Nuovo Testamento è lungo quanto, e forse più, del tempo dell'Antico Testamento. Questo fatto obbliga a riflettere: non è possibile che una durata così lunga non risponda a un disegno positivo di Dio, a un'esigenza oggettiva della rivelazione. Se, durante tutto il tempo dell'Antico Testamento, Dio ha progressivamente rivelato al suo popolo il suo disegno di salvezza e, attraverso di esso, la verità del suo volto e il destino essenziale dell'uomo, che cosa ha egli manifestato agli uomini lungo il tempo della Chiesa e come questo tempo ha contribuito a cambiarli? In che cosa una valutazione più positiva del tempo può determinare un nuovo corso della teologia?³⁰

Per Lafont tale considerazione della densità teologica del tempo implica anche l'uscita dal «principio di perfezione» e l'assunzione del «principio di imperfezione», pena il rischio di ricadere in un pensare teologico tendenzialmente chiuso al confronto con le dinamiche culturali e preoccupato più di custodire un deposito immutabile di verità, che di interrogarsi sul senso teologico della storia, anche dopo Cristo. In tal senso, parlare di un «principio di imperfezione» o di «perfezione progressiva»,³¹ significa riconoscere che per quanto riguarda la vita della Chiesa e dell'umanità **il tempo, come spazio dove avviene lo scambio salvifico, va preso teologicamente sul serio**. L'autodonazione insuperabilmente compiuta in Cristo non vede la storia semplicemente come un campo neutro, nel quale in definitiva si assisterebbe solo alla risposta (o al rifiuto) individuale/interiore del singolo all'offerta di salvezza che viene da Dio. Diventa invece pensabile il succedersi di tappe che costituiscono una progressiva ed «esatta messa in prospettiva di Dio, dell'uomo e del mondo, non solo al livello del conoscere, ma a quello del fare e alla fine dell'essere».³² **In questa considerazione del tempo quale «vettore positivo della penetrazione effettiva del mistero pasquale nella vita degli uomini»,³³ anche la permanente presenza di altre prospettive salvifiche³⁴ necessita di una valutazione attenta**. Il riconoscimento del fat-

30 Cf. G. LAFONT, «Modelli di teologia nella storia», in R. FISICHELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1999, 389.

31 Cf. *ivi*, 365.

32 Cf. *ivi*.

33 Cf. *ivi*, 390.

34 Cf. G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, EDB, Bologna 2017, 29.

to che «la durata è essenzialmente segnata dalla rivelazione giudeo-cristiana» non dovrebbe impedire di riconoscere positivamente che essa

è attraversata anche da altre ricerche, per certi versi aberranti, per altri autentiche, condotte allo scopo di formulare e di vivere il desiderio fondamentale dell'uomo [...]. Il ritorno di Cristo segnerà il compimento di tutte le traiettorie, al termine dei loro incontri, intersezioni, polemiche, riconciliazioni, avventure che il risorto avrà accompagnato con il suo Spirito, sia per favorirne il dispiegarsi divino-umano, sia per riparare, con una pazienza inesauribile, i passi falsi, gli eccessi e forse anche le timidezze.³⁵

Tale prospettiva implica una lettura sapiente della storia che si lascia interrogare da incontri, da tradizioni millenarie, dai fatti storici e assume come principio non solo la perfezione – della rivelazione avvenuta in Gesù – ma anche l'imperfezione – a esempio della rivelazione avvenuta pienamente in Gesù e mai pienamente attuata e compresa in tutte le sue dimensioni. Questa prospettiva rappresenta un primo elemento d'orizzonte importante.

2.2. Leggere le Scritture e la tradizione

Un secondo elemento riguarda la rilevanza dei modi di interpretazione della propria tradizione e delle proprie Scritture in dialogo con l'interpretazione dei testi altrui.³⁶ Il punto di partenza è considerare l'esperienza di fede come un racconto che fornisce un senso inteso come significato, direzione, modo di percepire e sentire. Il racconto crea così un orizzonte di comprensione della realtà sia a livello personale sia a livello di comunità e collettività.³⁷ Per orizzonte qui intendiamo:

il circolo limite, la linea dove cielo e terra sembrano congiungersi. Tale linea segna il confine del proprio campo di visione. Man mano che ci si sposta la linea retrocede davanti e avanza di dietro, cosicché, secondo la diversità del punto in cui ci si trova, vi sono orizzonti diversi [...] Gli orizzonti sono l'ambito dei nostri interessi e della nostra conoscenza.³⁸

35 Cf. LAFONT, «Modelli di teologia nella storia», 391.

36 Cf. F.X. CLOONEY, «Reading Religiously across Religious Borders: A Method for Comparative Study», in *Religions* 9(2018)2, 42 (<https://doi.org/10.3390/rel9020042>).

37 Cf. G. RUGGIERI, *Della fede. La certezza, il dubbio, la lotta*, Carocci, Roma 2014.

38 B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 265-266.

Pertanto all'interno di quel racconto-orizzonte che è l'esperienza di fede – e, più in generale, l'esperienza dell'uomo nel suo posizionamento nel mondo del senso – si ha la relazione fondamentale con il testo sacro e la grande tradizione dentro la quale il testo giunge all'uomo e alla comunità attuale che lo legge. Si tratta della domanda evangelica sul modo di rapportarsi alla propria tradizione religiosa: «Come leggi?». ³⁹ Il come avviene la lettura – personale e comunitaria, sincronica e diacronica – risulta essere fondamentale in tutte le tradizioni religiose per esprimere la qualità della propria fede e per come collega, in maniera più o meno pacifica e/o conflittuale, la fede, l'identità e la convivenza con altri. Ci poniamo, quindi, al livello dei «significati costitutivi» che mediano e danno senso al rapporto con la realtà da parte dei singoli, delle comunità e dei popoli. Infatti «la comunità non è puramente una quantità di uomini entro frontiere geografiche. È l'opera del significato comune». **La lettura credente del testo sacro – nel nostro caso della Bibbia e delle sue molteplici recezioni⁴⁰ – è un potente attore nella costruzione di tale orizzonte e significato comune: convinti di questo snodo decisivo possiamo ricordare alcune possibili piste – in larga parte ispirate alla costituzione *Dei Verbum* e ai suoi sviluppi⁴¹ – che aiutano nell'interpretare la tradizione in maniera fedele e aperta.** Si tratta di sette vettori che – concepiti in ambito cristiano e nel dialogo interreligioso con e sui testi altrui⁴² – possono aiutare nell'individuare un altro elemento d'orizzonte.

Un primo vettore si trova nella valorizzazione di una risorsa presente in ogni testo sacro: **ossia il multiforme appello a un cambiamento di vita e di mentalità.**⁴³ Tale sottolineatura dell'appello alla conversione implica l'esistenza di un'apertura possibile che a sua volta permette un

³⁹ Lc 10,26.

⁴⁰ Cf. PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993.

⁴¹ Cf. L. ZAK, «La valenza ermeneutica della costituzione *Dei Verbum* nel contesto della ricezione del concilio Vaticano II», in *Firmana. Quaderni di teologia e pastorale* 26(2017)1, 221-251.

⁴² Cf. C. CORNILLE – C. CONWAY (a cura di), *Interreligious Hermeneutics*, Cascade Books, London 2010 e G. RIZZI, «Le ermeneutiche dei testi sacri nelle tradizioni giudaica, cristiana e musulmana nel processo di chiarimento della dialogia interreligiosa», in G. MURA (a cura di), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 137-170.

⁴³ Cf. F. KÖRNER, *Political Religion. How Christianity and Islam Shape the World*, Paulist Press, New York 2020, 43-87.

ripensamento e un rinnovamento della stessa interpretazione. Questo può aprire orientamenti che permettono la disambiguazione di diverse prospettive contenute nei testi sacri secondo una visione meno irrigidita e più disponibile a un possibile cambiamento di punto di vista. In altri termini la lettura da parte di molte comunità di testi sacri che invitano a un cambiamento interiore e di prassi collettiva può essere – non è automatico – una risorsa preziosa per un approfondimento verso il dialogo, la convivenza e una maggiore autenticità.

Una seconda linea di sviluppo può essere il necessario ripensamento dell'idea di un'interpretazione oggettiva. Quando si afferma che una persona o una comunità afferra e proclama la verità in modo «oggettivo», questo vuol significare una pretesa di verità di quella determinata lettura del testo o tradizione interpretativa. Malgrado tale affermazione vada accolta come un elemento identificante importante di quel mondo o tradizione, capita spesso di constatare come tale «oggettività» della verità venga colta in un quadro, tendenzialmente irreali, privato completamente dei soggetti umani e della loro esperienza, della comunità e della sua evoluzione nel tempo e, più in generale, privato della dimensione storica del testo e delle sue infinite letture. Si genera così l'idea che l'oggettività della verità sia qualche cosa che è al di sopra dell'interpretazione e non invece una forma – certo, particolarmente significativa o normativa – di interpretazione. Questo contraddice palesemente migliaia di volumi scritti nel corso di millenni che contengono interpretazioni autorevoli e differenti nel tempo e nello spazio. Si tratta qui di come leggere/credere nel testo sacro ed essere, nello stesso tempo, consapevoli che il testo in quanto testo è inevitabilmente soggetto di un'interpretazione che include necessariamente una qualche dimensione filologica, storico-critica ed ermeneutica.⁴⁴ La risorsa consiste qui in una attenta conoscenza stessa delle tradizioni di lettura delle Scritture nella loro dimensione evolutiva e anche nelle loro dimensioni di discontinuità.

Un terzo vettore consiste in quanto emerge laddove si affronta la dimensione storica del testo, della sua interpretazione, della sua rece-

⁴⁴ A.-L. DE PRÉMARE, *Alle origini del Corano*, edizione italiana a cura di C. BORI, Carocci, Roma 2014.

zione nella comunità dei credenti. Si tratta del tema estremamente complesso della purificazione della memoria. In termini semplificati per purificazione della memoria si intende che ogni tradizione religiosa, insieme con quello che considera il proprio nucleo incandescente di verità, bontà e santità, si trova ad aver costruito su dei paesaggi contaminati: fatti, contesti e rappresentazioni che hanno distorto o in alcuni casi fatto del male alla comunità dei credenti e alla comunità umana. Questa purificazione comporta per ogni cultura religiosa di conoscere la propria storia in maniera non ideologica o apologetica riconoscendo le vicende, le rappresentazioni, **le incrostazioni e i fattori oscuranti** per comprendere come questi fattori abbiano prodotto dei veri e propri cortocircuiti interpretativi con derive violente, autoritarie, omicide. Questa purificazione del proprio patrimonio implica una lettura delle Scritture che sia nello stesso tempo credente e responsabile: la conoscenza della storia e delle sue tensioni richiede un senso di responsabilità per riconoscere, da un lato, le vie che portano alla violenza e alla sopraffazione e, dall'altro, per cercare altri criteri di lettura e per rispondere all'accusa (da non sottovalutare come pungolo per la riflessione) che si fa alle religioni, in particolare a quelle monoteiste ma non solo, di essere generatrici di violenza. **In questo senso il movimento di purificazione della memoria e di interpretazione responsabile porta a un'attenta re-interrogazione delle proprie fonti e tradizioni – verso una rielaborazione delle *memorie di futuro* presenti nelle Scritture⁴⁵ – per trovare risorse per letture differenti più pacifiche e incoraggianti la convivenza non conflittuale.**

Tutto questo introduce un quarto vettore implicante una rilettura non violenta – e non screditante l'altro – dei propri testi sacri. Consapevoli della difficoltà di tale rilettura – per la qualità stessa dei testi dove non raramente il «male» e il «bene» sono singolarmente intrecciati – suonano utili alcune espressioni del discorso ad al-Azhar di Bergoglio:

Ad attuare questo imperativo sono chiamate, [...] oggi in particolare, le religioni perché, mentre ci troviamo nell'urgente bisogno dell'Assoluto, è imprescindibile escludere qualsiasi assolutizzazione che giustifichi forme di violenza. La violenza [...] è la negazione di ogni autentica religiosità. In quanto responsabili religiosi, siamo dunque chiamati a smascherare la

45 Cf. P. JEDŁOWSKI, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma 2017.

violenza che si traveste di presunta sacralità, facendo leva sull'assolutizzazione degli egoismi anziché sull'autentica apertura all'Assoluto. Siamo tenuti a denunciare le violazioni contro la dignità umana e contro i diritti umani, a portare alla luce i tentativi di giustificare ogni forma di odio in nome della religione e a condannarli come falsificazione idolatrica di Dio: il suo nome è Santo, Egli è Dio di pace.⁴⁶

Questa capacità di distinguere implica un lavoro di de-solidarizzazione tra la prospettiva credente e le molteplici dimensioni (sociali, affettive, simboliche) di identificazione tra cui possiamo ricordare come esempi: la terra, l'etnia, l'identità culturale e nazionale, una prospettiva escludente della verità, le varie forme di contro-identità aggressiva. Quando l'assoluto di Dio solidarizza con rappresentazioni del potere,⁴⁷ grandezze storiche, politiche e identitarie la questione della violenza non tarda a manifestarsi. Il nesso violenza e religione tocca così molteplici aspetti della dimensione sociale e di quella personale e richiede un rinnovato sforzo di lettura non violenta delle Scritture.

Un quinto vettore riconosce come in questa rilettura risulta sempre più decisivo un approccio adeguato alle Scritture. Il testo sacro e la sua tradizione interpretativa sono rispettati quando non gli si chiede ciò che è impossibile. Risulta molto utile la distinzione di Mohammed Arkoun⁴⁸ sul pensato, l'impensato e l'impensabile. La distinzione nasce in ambito islamico in relazione agli studi coranici, ma a ben vedere è estremamente utile in ogni ambito interpretativo credente perché aiuta a formulare una domanda cruciale: il testo sacro o tradizionale contiene – come una mappa dettagliata – tutto il mondo possibile o il testo è una guida orientativa e autorevole per ogni aspetto del mondo? In ogni testo sacro vi sono infatti una serie di questioni «pensate» e affrontate approfonditamente «con l'aiuto dell'attrezzatura mentale disponibile da parte di una comunità linguistica di un'epoca data». Nello stesso tempo, pro-

⁴⁶ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti della Conferenza internazionale per la pace*.

⁴⁷ Cf. K. APPEL, «Nel confronto tra Bibbia e Corano: l'alterità fraterna», in *Regno-attualità* (2021)6, 191-200 e ID., «Critiques of Master-Representations: the Political Dimension of the Canon between the Bible and the Qur'an», in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 4(2018)2, 14-39.

⁴⁸ Cf. M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, Albin Michel, Paris 2016; ID., *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi, London 2002 e R. BENZINE, *I nuovi pensatori dell'islam*, Pisani, Milano 2004, 91-122.

prio per la sua autorevolezza che trapassa i tempi, il testo non può contenere ciò che resta fuori da questo schema intellettuale-linguistico: vi sono così alcune questioni che la storia propone nella sua evoluzione e risultano «impensate» dal testo stesso. Questo però comporta un possibile duplice atteggiamento. Vi può essere un atteggiamento che ritiene il testo come ispirante e capace di aiutare a discernere nei vari frangenti della storia le questioni che via via si pongono alla comunità interpretante. Oppure vi è un atteggiamento che difende il pensato come l'unico spazio possibile di espressione e questo significa considerare l'impensato come impensabile: non è qui davvero possibile affrontare questioni nuove in quanto nel testo c'è già tutto e tali questioni non possono/non devono essere pensabili, rimangono così normativamente impensabili da quella comunità. «Aprirsi all'impensato e far sì che esso diventi pensabile»: è difficile immaginare uno strumento più utile per molte comunità alle prese con l'interpretazione delle Scritture, della propria fede e – quindi – di sé stesse nel rapporto al mondo circostante.

In tale contesto, un sesto vettore di sviluppo coinvolge la pretesa di verità di ogni racconto religioso in relazione con l'alterità. Ogni tradizione ha infatti una propria relazione con la verità che ritiene disvelata e comunicata all'interno della propria rivelazione fondatrice. Qui si incontra un altro caso serio che più volte si affaccia nel dialogo interreligioso e che possiamo formulare in maniera elementare: dentro il rapporto con la propria tradizione l'altro – nelle sue varie forme etniche, religiose, umane – come va interpretato?⁴⁹

È un tema complesso e mette in gioco molte dimensioni, ne ricordiamo in maniera schematica almeno tre. In primo luogo si tratta di una dimensione «interna»: come leggere un'interpretazione differente presente dentro la propria stessa tradizione e comunità? In secondo luogo vi è una dimensione più «esterna»: come interpretare la non fede o una fede altra? In terzo luogo vi è l'assetto sociale, antropologico e politico dentro al quale si leggono le Scritture e la propria tradizione: l'interpretazione dei testi cambia a seconda del contesto sociale, politico ed etnico. Il modo di lettura cambia profondamente quando le comunità si tro-

⁴⁹ Cf. M. BAR-ASHER, *Les Juifs dans le Coran*, Albin Michel, Paris 2019, trad. it. I. DE FRANCESCO – F. MANDREOLI (a cura di), *Gli ebrei nel Corano*, postfazione di D. Righi, *Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2021 (in pubblicazione).

vano in situazioni, rispettivamente, di maggioranza, di egemonia sociale e culturale o di minoranza in contesto pluralistico. Tale rapporto con l'alterità diventa importante anche quando l'altro o il contesto esterno alla comunità credente utilizza criteri che possono – certo, non senza tensione – arricchire la lettura e la comprensione dello stesso testo.⁵⁰

Un settimo e ultimo vettore da sviluppare in relazione all'interpretazione delle Scritture implica un certo sentimento del proprio tempo.⁵¹ Nella tradizione cristiana tale prospettiva è presentata bene nella parabola della zizzania nel campo del Vangelo di Matteo che mostra come sia necessario ricordarsi in quale tempo siamo. Nella storia ci troviamo, infatti, prima del tempo del giudizio di Dio, quindi – anche a prescindere dalla fondamentale tradizione di un giudizio essenzialmente di misericordia custodita da sezioni delle Scritture monoteiste – nessun giudizio ultimo ora è davvero pronunciabile a livello umano. Nella lettura dei testi con le correlative applicazioni bisogna, dunque, custodire la distinzione fondamentale di ultimo e penultimo, evitando l'assolutizzazione di ciò che è relativo ed evitando di pronunciare condanne o rigide – e definitive – valutazioni teologiche su colui che è altro. Questo atteggiamento di consapevolezza del proprio tempo e del proprio limite è, però, possibile solo dentro un rapporto con il testo inteso come ambito della relazione spirituale del credente e della comunità con Dio: si tratta di quello spessore spirituale che rischia sempre di essere compromesso da un'apologetica dell'evidenza, della perfetta razionalità o da una impostazione conformista e difensiva. Incontriamo qui la domanda – presupposta nel primo vettore ricordato – sulla qualità del vissuto interiore degli uomini e delle donne che si volgono verso il mistero di Dio. Si evidenzia la necessità di una ricerca attenta sul vissuto spirituale dell'uomo⁵² in cui ci si interroghi su: cosa vuol dire pregare come singolo e come comunità? Cosa significa mettersi in ascolto della voce della coscienza, delle Scritture e di Dio e a lui rispondere?

50 Cf. E. O'DONNELL POLYAKOV (a cura di), *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics. Ways of Seeing the Religious Other*, Brill, Leiden-Boston 2018.

51 Cf. J.W. WIRÉN, *Hope and Otherness: Christian Eschatology and Interreligious Hospitality*, Brill, Leiden-Boston 2017.

52 K. APPEL, «Rivolgersi al Dio assente. Verso una filosofia della preghiera», in *Esperienza religiosa e questione di Dio* (Hermeneutica), Morcelliana, Brescia 2017, 17-42.

È la domanda sull'esperienza spirituale intesa come quella particolare forma di «sapere» – di sapienza – che comporta il «realizzare una situazione dove l'uomo è implicato non solo con la propria intelligenza, ma anche con la propria libertà, la propria coscienza, il proprio amore, il proprio desiderio, il senso globale della propria vita, la propria sensibilità». ⁵³ L'assenza di una dimensione spirituale spegne la dimensione dell'ulteriorità e sfocia in una visione – teologica, politica o sociale – idolatra e manipolabile. **In tale prospettiva si richiede pertanto una lettura del testo non ideologica**, in cui diviene decisiva un'adesione credente profonda o, con una parola delicata, mistica, dove il

mistico è colui o colei che non può fermare il cammino e che, con la certezza di ciò che gli/le manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che non è questo, che qui non si può risiedere né contentarsi di quello. Il desiderio crea un eccesso. Eccede, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove. Non abita da nessuna parte. ⁵⁴

Certo, si tratta di notazioni elementari – nate in un ambito cristiano che si cimenta nel dialogo interreligioso – che aiutano a ri-leggere le proprie Scritture e tradizione nel dialogo serrato con le Scritture e tradizioni altrui. ⁵⁵

2.3. Chiesa quale comunità ermeneutica umile⁵⁶

Quanto finora affermato implica una terza notazione di natura ecclesiologicala, infatti tali prospettive interpretative della tradizione aprono a un certo tipo di posizionamento ecclesiale. Per comprendere tale prospettiva rimandiamo a una riflessione di Michel de Certeau. ⁵⁷ L'antropologo francese propone una diagnosi storica e teologica riguardante la Chiesa intesa come un corpo fraterno che dà forma a un «noi» e

⁵³ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1994, 51-52.

⁵⁴ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, 353.

⁵⁵ Cf. F.X. CLOONEY – K. VON STOSCH (a cura di), *How to do comparative theology*, Fordham University Press, New York 2018.

⁵⁶ Cf. R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 2010 e Id., *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologicala*, Queriniana, Brescia 2019.

⁵⁷ M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 16. Cf. F. MANDREOLI, «La fratellanza umana nel Documento di Abu Dhabi: una rilettura teologica cristiana», in *Rte* 47(2020), 13-36.

proprio come «noi» – per necessarie differenziazioni – esso postula l'esistenza di un «non-noi», l'esistenza di «altri». La questione che sottende tale analisi potrebbe essere così formulata: come è possibile sostenere comunitariamente la verità escatologica della rivelazione avvenuta nella vicenda di Gesù e con-vivere con altre forme e pretese di verità, casomai con pretese altrettanto assolute?

È una domanda che permette di leggere meglio non solo l'affermazione del Documento di Abu Dhabi, ma molte questioni che toccano oggi il ruolo del cristianesimo in varie parti del mondo, Europa compresa.⁵⁸ Ci sembra che lo strumento teologico emerso dal Vaticano II e che può ancora dispiegare molte potenzialità interpretative sia quello della Chiesa come sacramento.⁵⁹ La preistoria e la storia teologica di questa idea e della sua recezione post-Vaticano II è ampia,⁶⁰ qui ci limitiamo a descrivere alcune traiettorie che ci pare siano iscritte nel comprendere la Chiesa in senso sacramentale.⁶¹ Prima di tutto si tratta di una comprensione storica e non essenzialistica della Chiesa che pensando la Chiesa come popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo⁶² tiene conto: del tempo e dello spazio che sono l'ambito di esistenza del popolo di Dio, delle culture che contribuiscono a un popolo composto di molti popoli, del radicamento storico e teologale di cui i sacramenti sono un segno eloquente e strutturante. È una comprensione che vede la Chiesa come un popolo plasmato dai sacramenti – e in particolare dal dono del corpo donato e del sangue versato – che abita la storia in maniera non totalitaria: la Chiesa come sacramento non è pensabile come un tutto omni-inglobante, ma come una parte per il tutto, che ha come orizzonte tutto il mondo e tutta la storia, ma non la satura. Fa dunque parte della comprensione sacramentale della Chiesa l'essere in un dialogo aperto

58 Cf. C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo*, Queriniana, Brescia 2021 e K. APPEL, «The Border of Borders. Christianity and the Rethinking of Public Space», in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 5(2019), 514-528.

59 Cf. KÖRNER, *Political Religion. How Christianity and Islam Shape the World*, 84-87.

60 Cf. M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2004.

61 Cf. F. BADIALI, «La fratellanza universale e i suoi precedenti magisteriali: il caso di *Gaudium et spes*», in *Rte* 25(2021)50, 275-295.

62 Cf. Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976, 75-76; R. REPOLE, «Chiesa, popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo», in *La Scuola Cattolica* 139(2011), 61-84 e ID., «Il Vaticano II e l'ecclesiologia di comunione», in *Euntes docete* 65(2012)3, 39-53.

con il mondo perché sacramento del dialogo salvifico tra Dio e l'umanità compiutosi nella missione del messia Gesù.⁶³ Dialogo che può essere pensato nella forma della condivisione profonda della condizione umana per poter essere anche seme, strumento e sacramento della salvezza.

In tale prospettiva il dialogo e l'annuncio si trovano in profonda connessione e non è pensabile – sul modello cristologico – alcun annuncio senza dialogo, condivisione, affezione per gli uomini. Qui si capisce come tale modalità sacramentale dell'auto-comprendersi ecclesiale non rinuncia a un'adesione – senza cedimenti relativisti o sincretisti – alla fede cristologica e trinitaria, anzi è la modalità storica più adeguata di testimonianza e annuncio di quel Gesù che ha compiuto *in un certo modo* la propria missione. Questa fedeltà alla via di Gesù permette alla comunità cristiana di essere radicalmente fedele al vangelo e, nello stesso tempo, aperta e dialogante, in ascolto nella preghiera e nella riflessione del proprio Signore e in ascolto degli uomini nelle loro ricerche umane e religiose. In questo dialogo la Chiesa può cogliere esperienzialmente anche i molti modi – anche se potrebbe ancora mancare una concettualità esaustiva – con cui la grazia di Dio agisce nel cuore delle persone e, in qualche maniera, nel cuore delle tradizioni religiose.⁶⁴ La piena rivelazione custodita dalla tradizione ecclesiale se intesa così non può così mai divenire ideologia di cristianità o – più o meno – celato complesso di superiorità. Il cuore evangelico della rivelazione spinge la comunità credente a non divenire mai una setta che disprezza quanto sta fuori, o un'entità onnivora che svaluta quanto sta al di là dai suoi confini.

Nello stesso tempo questa postura sacramentale che assume positivamente il proprio limite storico innerva i modi dell'annuncio evangelico che non viene così depotenziato, ma semmai radicalizzato a livello dell'esistenza e della testimonianza. Non è un caso che nel recente discorso a Napoli del giugno 2019 Bergoglio ha ricordato un passaggio eloquente della tradizione francescana originaria:

Il modo di procedere dialogico è la via per giungere là dove si formano i paradigmi, i modi di sentire, i simboli, le rappresentazioni delle persone e dei popoli. Giungere là – come «etnografi spirituali» dell'anima dei popoli

⁶³ Cf. G. RUGGIERI, *Esistenza messianica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020 e Id., *Della fede, la certezza, il dubbio, la lotta*, Carocci, Roma 2014.

⁶⁴ Cf. J. DUPUIS, *Alle frontiere del dialogo. Religioni, chiesa e salvezza dei popoli. Inediti*, EMI, Verona 2018.

[...] – per poter dialogare in profondità e, se possibile, contribuire al loro sviluppo con l'annuncio del Vangelo del Regno di Dio [...]. Dialogo e annuncio del Vangelo che possono avvenire nei modi tratteggiati da Francesco d'Assisi nella *Regola non bollata*, proprio all'indomani del suo viaggio nell'oriente mediterraneo. Per Francesco c'è un primo modo in cui, semplicemente, si vive come cristiani: «Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti a ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani» (XVI: FF 43). Vi è poi un secondo modo in cui, sempre docili ai segni e all'azione del Signore Risorto e al suo Spirito di pace, si annuncia la fede cristiana come manifestazione in Gesù dell'amore di Dio per tutti gli uomini.

Il papa aggiunge:

Mi colpisce quel consiglio di Francesco ai frati: «Predicate il Vangelo; se fosse necessario anche con le parole». [...] Questa docilità allo Spirito implica uno stile di vita e di annuncio senza spirito di conquista, senza volontà di proselitismo [...] e senza un intento aggressivo di confutazione. [...] una modalità che, coerentemente con il Vangelo, comprende anche la testimonianza fino al sacrificio della vita, come dimostrano i luminosi esempi di Charles de Foucauld, dei monaci di Tibhirine, del vescovo di Oran Pierre Claverie e di tanti fratelli e sorelle che [...] sono stati fedeli con mitezza e umiltà e sono morti con il nome di Gesù sulle labbra e la misericordia nel cuore.⁶⁵

La lunga citazione mostra come l'annuncio del vangelo con la vita e – poi – con le parole ha bisogno come *humus* culturale, istituzionale e spirituale, di una prossimità capace di riconoscere l'altro, basandosi su un senso sacramentale dell'essere Chiesa che per la propria persuasione evangelica non ha bisogno di una auto-percezione ecclesiale di superiorità, di perfezione, di bisogno di saturare tutta la realtà.

2.4. Un'ermeneutica della prossimità

Il discorso fin qui svolto porta a un ulteriore passaggio che arricchisce il nostro orizzonte interpretativo del testo di Abu Dhabi. Papa Francesco nel suo discorso a Napoli parla del dialogo e della prossimità utilizzando la singolare categoria di **etnografia spirituale**. L'etnografia come pratica di ricerca sul campo da tempo viene accostata da alcuni al-

⁶⁵ FRANCESCO, *Discorso alla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*, 21 giugno 2019.

la missione o meglio a una determinata modalità – attenta, prolungata, prossima – di presenza alla vita delle persone.⁶⁶

In tale quadro potrebbe essere collocata – con le dovute distinzioni – anche la pratica di osservazione e inserimento partecipativo della ricerca in azione.⁶⁷ Senza poter entrare nei dettagli e nella rispettiva differenza di metodi e prospettive ci pare che l'espressione del papa mostri un modo di procedere nell'esplorare i testi e la conoscenza delle persone appartenenti ad altre tradizioni religiose.⁶⁸ Si tratta di mettersi sulle orme di Abramo – الخليل – l'amico di Dio:

Il cammino di Abramo fu una benedizione di pace. Ma non fu facile: egli dovette affrontare lotte e imprevisti. Anche noi abbiamo davanti un cammino accidentato, ma abbiamo bisogno, come il grande patriarca, di fare *passi concreti*, di peregrinare alla scoperta del volto dell'altro, di condividere memorie, sguardi e silenzi, storie ed esperienze.⁶⁹

Tale ricerca ed esplorazione, se viene condotta con passione e serietà, con spirito aperto e critico, diviene una esposizione all'alterità del volto dell'altro che, invece di condurre a un annacquamento, permette di approfondire anche la propria tradizione credente. In tale lavoro di conoscenza prolungata e attenta dei testi e delle persone si pongono molteplici interrogativi, vengono sollevati conflitti e discrasie, si scoprono riavvicinamenti singolari.

In tale contesto emerge talora una dimensione umana singolare e gratuita che può essere descritta come amicizia. La coltivazione di amicizie sul confine diventa così non solo un'esperienza umana fondamentale, ma un contesto e un elemento di orizzonte ermeneutico. La storia delle tradizioni religiose non raramente è segnata dal tema dell'amicizia che talora diventa proprio il motore di una comprensione teologica e

⁶⁶ Cf. L. PANDOLFI, «Missione come compagnia, etnografia come collaborazione», in *Missione oggi* (2018)6, 54; ID., *L'interpretazione dell'altro. Per una antropologia dialogica*, Aracne, Roma 2005 e ID. (a cura di), *Interculturalidad cooperativa*, Aracne, Roma 2010.

⁶⁷ *Osservatorio: voce del verbo domandare, agire, scrivere*, novembre 2020, disponibile online su <https://www.codiciricerche.it/it/codici404/osservatorio-voce-del-verbo-domandare-agire-scrivere/> (consultato il 07.05.2021); cf. F. MANDREOLI – G. CELLA (a cura di), *Viaggio intorno al mondo. Un'esperienza di ricerca tra fedi, appartenenze e identità in trasformazione*, Zikkaron, Marzabotto 2019.

⁶⁸ Cf. I. DE FRANCESCO, «Fedi e cittadinanza», in *Rivista del Clero Italiano* 5(2020), 401-412.

⁶⁹ FRANCESCO, *Incontro interreligioso*, Piana di Ur (06.03.2021).

spirituale più approfondita. Si pensi nei racconti della tradizione ebraica al legame amicale tra rabbi Meir e l'altro, אחר, ossia l'eretico per antonomasia, Elisha ben Abuya. In alcuni passaggi l'amicizia di rabbi Meir sfida, per così dire, la bontà di Dio e allarga le possibilità di comprensione della salvezza escatologica dell'amico divenuto eretico. Oppure si consideri la categoria dell'amicizia nel Vangelo di Giovanni in cui Gesù si rivela e pone la vita per la salvezza dei suoi amici.⁷⁰ O ancora la riflessione del martire Christian de Chergé che in più passaggi della sua drammatica riflessione cerca di comprendere il «mistero dell'islam» a partire dalla sua totale prossimità – fino alla fine – con molti credenti musulmani.⁷¹ L'amicizia è qui intesa come il contesto e l'ambito in cui la teologia – esplicita o implicita – desidera riconoscere una bontà alla via religiosa dell'amico e, pur nella convinzione della propria appartenenza, cerca soluzioni teologiche per cogliere nella via altrui possibilità e percorsi di bene e di salvezza.⁷² L'essere prossimi diventa un centro motivatore per cercare risorse nella propria tradizione e sguardi interpretativi che permettono di esplicitare una – non certo l'unica – delle funzioni della tradizione che è quella «di autorizzare il proprio superamento».⁷³ Probabilmente siamo a livello di quello che Ricoeur chiama il presentimento della possibile verità dell'altro:

Vorrei almeno accennare in quale modo il riferimento allo spirito uno e molteplice possa contribuire se non a risolvere l'antinomia [ossia se io sono convinto che la mia confessione di fede è depositaria della verità, allora le altre confessioni sono false e non possono essere che tollerate in nome della laicità], almeno ad assumerla e a viverla coraggiosamente e se possibile gioiosamente sotto il segno del riconoscimento dell'altro.⁷⁴

Infatti:

A livello dello spirito non posso sperare di essere io stesso nella verità senza sperare e senza credere che anche voi, che non credete ciò che io

⁷⁰ Gv 15,12-17.

⁷¹ Cf. C. DE CHERGÉ E GLI ALTRI MONACI DI TIBHIRINE, *Più forti dell'odio*, Qiqajon, Magnano 2010 e ID., *L'altro, l'atteso*, San Paolo, Milano 2016.

⁷² Cf. C. CORNILLE, «Empathy and Inter-religious Imagination», in *Religion and the Arts* 12(2008)1, 102-117.

⁷³ Cit. in M. NERI, *Fuori di sé. La Chiesa nello spazio pubblico*, EDB, Bologna 2020, 53.

⁷⁴ P. RICOEUR, «Dello Spirito», in *Humanitas* 1(1997), 51.

credo, siate, in un modo che non so, nella verità. E questo modo io non posso saperlo in virtù del carattere finito, limitato di ogni comprensione. Questa altra parte della verità non posso che presentirla, riconoscerla lateralmente [...] dunque senza poter paragonare dal di fuori come viste dalla stella Sirio, la credenza dell'altro e la mia.⁷⁵

In questo atteggiamento **non c'è relativismo:**

il relativismo suppone comparazione, sorvolo e visione a strapiombo. È piuttosto dal fondo della mia convinzione [...] che io mi accorgo lateralmente delle altre convinzioni, credenze e non-credenze. Per il relativismo non esistono più convinzioni, ma opinioni così differenti che divengono indifferenti. Perciò *il modo peggiore di incontrare l'altro è di annullare la sua intenzione di verità contemporaneamente alla mia*. Ogni dialogo sparisce dove non c'è più confronto, e non c'è più confronto, là dove non c'è più convinzione. So che questo paradosso che ha preso il posto dell'antinomia è più difficile da considerare [...]. Lo Spirito è uno, ma nessuno sa donde soffia il vento.⁷⁶

L'atteggiamento sapienziale significa un riconoscimento a posteriori dell'esistenza di una qualche azione e presenza divina – pur nelle contraddizioni e ambiguità di ogni tradizione – che si basa sulla prossimità come un complesso guardarsi negli occhi in un incessante tentativo di comprensione reciproca. **La prossimità e l'amicizia – intese come modi di procedere umani, spirituali e teologici – costituiscono un ulteriore elemento dell'orizzonte dentro al quale leggere il testo della Dichiarazione di Abu Dhabi.**

3. Per una sintesi

Nel rileggere l'affermazione del Documento di Abu Dhabi – intesa come figura – abbiamo presentato alcune osservazioni ermeneutiche che ci hanno condotto ad assumere – come sfondo – una prospettiva sapienziale con cui individuare l'orizzonte teologico in cui può essere collocata l'osservazione del documento. Ci è parso che tale orizzonte possa essere – senza pretesa di completezza – individuato da quattro ambiti e vettori ossia:

⁷⁵ *Ivi*, 51-52.

⁷⁶ *Ivi*.

a) l'importanza di una considerazione attenta della dimensione storica che permette alla teologia di non leggere la realtà solo partendo da degli apriori, ma assumendo anche una prospettiva a posteriori;

b) la rilevanza del problema ermeneutico rispetto alla propria tradizione e ai propri testi sacri che permette riconsiderazioni e aperture dialogiche;

c) la centralità della postura della comunità ermeneutica che compie tale interpretazione e, nel nostro caso, l'assunzione feconda di una prospettiva sacramentale di comprensione della Chiesa, prospettiva che permette, nello stesso tempo, una fede profonda nella singolarità del messia Gesù e un atteggiamento di umiltà e ascolto;

d) la prossimità e l'amicizia come vie interpretative essenziali per parlarsi sul confine e strumenti per una comprensione teologicamente più penetrante delle questioni poste dall'esistenza dell'altro.

Tale prospettiva sapienziale e questa modalità di leggere il testo all'interno di una dinamica figura-sfondo possono essere sostenute da una rilettura accrescitiva dello stesso Vaticano II e della sua recezione⁷⁷ – assumiamo qui la tesi di O'Collins⁷⁸ – in modo da poter considerare – tramite attenti e sempre nuovi discernimenti – le altre vie religiose come percorsi di possibile salvezza e rivelazione in qualche modo connessi⁷⁹ con la via del messia Gesù intesa quale manifestazione piena del mistero dell'amore eccessivo di Dio.⁸⁰

Quest'insieme di elementi crea un orizzonte interpretativo che – radicandosi nella tradizione cristiana, in maniera interiormente e comunitariamente persuasa della dimensione escatologica della vicenda di Gesù di Nazaret – permette nel quadro di una apertura dialogica, cristologicamente e pneumatologicamente ispirata,⁸¹ di:

a) apprezzare la ricchezza di un confronto che permette di conoscere l'altro e, in questo movimento, approfondire il proprio credere;⁸²

77 Cf. CLOONEY, «Interreligious Learning in a Changing Church: from Paul IV to Francis», 269-283.

78 O'COLLINS, «Vatican II on "Other" Ways of Salvation: A Valid Interpretation?», 152-170.

79 P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 109.

80 Cf. Gv 1,18.

81 Cf. CODA, *Il Logos e il nulla*, 66-67.

82 Cf. I. DE FRANCESCO, «The new challenges facing Islamic ethics. Topics, fronts, confrontations», in *Islamochristiana* 46(2020), 219-233 in particolare 232-233.

b) riconoscere, per così dire, a posteriori nelle altre tradizioni religiose – qui ci siamo soffermati, in particolare, su quelle abramitiche – percorsi, biografie, istituzioni, testi ed esperienze che la sapienza di Dio, nella sua volontà inesauribile di raggiungere ogni uomo e donna,⁸³ può aver ispirato nell'interazione tra la sua azione, le culture, le lingue e i contesti umani nella loro immensa complessità.

FABRIZIO MANDREOLI

*Docente stabile di Teologia sistematica
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna
Bologna
mandreoli.fabrizio@gmail.com*

Keywords

Dichiarazione di Abu Dhabi – Etnografia spirituale – Dialogo interreligioso – Ermeneutica interreligiosa – Pluralismo religioso.

Abu Dhabi Declaration – Spiritual Ethnography – Interfaith Dialogue – Interreligious Hermeneutics – Religious pluralism.

Summary

This article studies some possibilities of interpreting – in a positive sense – a statement contained in the Abu Dhabi Document on religious plurality as the fruit of divine wisdom. This is done from an «inductive perspective» based on interreligious dialogue. A perspective that does not renounce any fundamental element of the Christian faith, but stems from an interpretation of what – sometimes – happens in the practice of dialogue between people of different religious traditions.

83 Cf. A. CORTESI, «Cristo ieri, oggi e sempre. La salvezza nell'evento Cristo», in ATI, «Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,6), *Sulla soteriologia cristiana*, Glossa, Milano 2017, 123-154.

Copyright of Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione is the property of Centro Editoriale Dehoniano and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.