

## DIALOGO NEL CONTESTO DEL MEDITERRANEO\* LA CULTURA DELL'INCONTRO

### SPUNTI DI LETTURA ETICA

Nel proemio della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, circa le università e le facoltà ecclesiastiche, vengono richiamati quattro criteri «per un rinnovamento e un rilancio degli studi ecclesiastici»<sup>1</sup>. Accanto al criterio prioritario «della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*» (VG 4a), compare, come secondo «criterio ispiratore», il «dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche». Si ricorda che il vangelo e la dottrina della Chiesa sono chiamati oggi a promuovere «un'autentica cultura dell'incontro» fra persone e popoli, grazie «al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature», in «generosa e aperta sinergia con tutte le istanze positive che fermentano la crescita della coscienza umana universale» (VG 4b).

Il richiamo immediato è al capitolo quarto di *Evangelii*

\* *L'intervento della professoressa Donatella Abignente è anche presente negli atti del convegno del 20 e 21 giugno 2019 svoltosi a Napoli e promosso dalla sezione di San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale: «La teologia dopo Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo». Ringraziamo P. Giuseppe Di Luccio, vice preside e decano della Facoltà, e l'Autrice.*

<sup>1</sup> Cf. Costituzione apostolica «*Veritatis gaudium*» (8.12.2017), 4.

*gaudium* dove il papa parla del dialogo come *forma di incontro unificante* i rapporti umani sociali, ecclesiali, politici, culturali, scientifici, ecumenici, religiosi (EG 238-258). Alla radice di questo richiamo non si può non vedere il magistero del concilio Vaticano II. Si pensi alla prospettiva espressa nei suoi vari documenti e sintetizzata in *Gaudium et spes* 16: «nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono a tutti gli altri uomini nella ricerca della verità». Lì, come in queste recenti espressioni magisteriali, viene ricordato che il dialogo non è solo essenziale per comunicare, ma anche per *cercare* cosa è vero bene umano. Nello «spazio di luce» dischiuso dall'amore universale di Dio (VG 4b), cioè nell'orizzonte della capacità di onestà donata da Dio a tutti gli uomini, il dialogo assume, dunque, il senso di *costituzione* del *logos* –in quanto *esperienza di senso*- attraverso il *dia* della reciprocità. Alla luce di questo richiamo proverò a mettere in luce quattro aspetti essenziali di un dialogo vissuto in coscienza nella fede.

### 1. *Non mero atteggiamento tattico*

Il dialogo è equivocato quando è inteso come strategia di vittoria sull'altro, pressione o manipolazione dell'altrui coscienza, strumentalizzazione dei bisogni, pratica umiliazione della verità del debole. Pure in condizioni complesse come quelle che viviamo oggi nelle società mondiali e, specificamente, nel Mediterraneo, di fronte alla caduta di illusione di un modello unico o di universalità di soluzioni concrete, il dialogo resta vero quando è specificato da un *fine* di *comunione*, quando è orientato a realizzare un vivere insieme che si possa realmente chiamare *pace*<sup>2</sup>. Certo, pos-

<sup>2</sup> Il rapporto tra *dialogo* e *pace* viene sottolineato costantemente nella dottrina sociale della chiesa, in particolare dal magistero dell'enciclica *Pacem in terris* (1963), che presenta una approfondita riflessione della chiesa sui diritti dell'uomo fondata, per la prima volta esplicitamente, sulla collaborazione tra

siamo facilmente osservare che ci muoviamo nella storia in una *tensione* spesso pesantemente conflittuale, anche se più volte mascherata, ma ciò non può farci cedere a tentazioni di autogiustificazione: richiamare il valore del dialogo dovrebbe piuttosto consentirci, senza distrarci dalla realtà, di ricordare il carattere *utopico* della comunione dichiarandola *possibile*, cioè impegnando energie di concreta condivisione solidale per *tendere* al divenire esistenti su questa terra come «co-esistenti», come *fratelli*.

Le diverse tradizioni religiose non possono sostituirsi alle coscienze in questo cammino<sup>3</sup>, ma possono e devono aiutare il divenire consapevoli e liberamente responsabili. Ciò, tuttavia, non avviene automaticamente: avviene solo se si riconosce la possibilità e il valore dell'onestà umana in quanto tale, superando riserve nei confronti delle coscienze e quell'atteggiamento arbitrario verso Dio stesso che si fa presente ogni volta che il suo «nome» viene invocato strumentalmente, a difesa della propria verità.

In realtà, in questione, è la sincerità del nostro capire e

«tutti gli uomini di buona volontà» [PT 257]. Il rapporto tra *finalità* della pace e *via* del dialogo viene ripreso nei documenti conciliari, in particolare nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) che dedica un intero capitolo [GS 77-90] al tema della promozione della pace, della ferma condanna di ogni guerra, della costruzione della comunità internazionale, legando strettamente pratica di non violenza e dialogo tra persone e popoli di fedi e convinzioni etiche diverse [cf GS 92]. La questione, significativamente ripresa pure nella dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* (1965), trova sviluppo nelle due grandi encicliche *Populorum progressio* (1967) e *Sollicitudo rei socialis* (1987), dove il rapporto tra dialogo e pace viene affrontato sia in riferimento alla complessa questione delle economie mondiali che in riferimento ai condizionamenti strutturali e sistemici. L'attuale magistero di Francesco, sulla pace come frutto di dialogo e sulla condanna di ogni dialogo tattico che esprima prepotenze di economie iperliberistiche finanziarie, può ben essere compreso in continuità con tali prospettive.

<sup>3</sup> Si ricordino, in proposito, gli accenti presenti nell'esortazione postsinodale *Amoris laetitia*, in particolare nel numero 37: «siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle». Il riferimento vincolante al senso da realizzare comporta per ogni persona il dovere della *formazione* della propria coscienza e la rinuncia a forme di dipendenza eteronome.

decidere, non tutti allo stesso modo, secondo un modello unico, ma *curando tutti l'occhio per vedere* in maniera trasparente<sup>4</sup>. L'esigenza di esperienza della verità (cf VG 4b) dovrebbe attivare rapporti corretti, senza accontentarci di proclamare fini buoni (il fine della comunione) ottenendoli con mezzi moralmente cattivi, come l'affermazione del proprio potere, l'umiliazione dell'altro, il decidere circa il povero non lasciando parlare chi è povero.

## 2. *Cultura dell'incontro attraverso relazioni dialogiche*

In profonda sintonia con il richiamo di *Veritatis gaudium* che parla del dare vita a una «cultura dell'incontro», il *Documento sulla Fratellanza umana*, firmato dal Grande Imam di Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb e da papa Francesco il 4 febbraio scorso ad Abu Dhabi, auspica di «unirsi e lavorare insieme» per guidare le nuove generazioni verso una cultura del reciproco rispetto, in accoglienza della «grazia divina che rende tutti gli esseri umani fratelli»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> La tradizione evangelica (cf Lc 11,33-36 e parr.), ripresa da Ignazio di Loyola nel percorso degli Esercizi spirituali (cf ES 169), è molto chiara in proposito.

<sup>5</sup> «*In nome* di Dio che ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro, per popolare la terra e diffondere in essa i valori del bene, della carità e della pace. *In nome* dell'innocente anima umana che Dio ha proibito di uccidere, affermando che chiunque uccide una persona è come se avesse ucciso tutta l'umanità e chiunque ne salva una è come se avesse salvato l'umanità intera. *In nome* dei poveri, dei miseri, dei bisognosi e degli emarginati che Dio ha comandato di soccorrere come un dovere richiesto a tutti gli uomini e in particolar modo a ogni uomo facoltoso e benestante. *In nome* degli orfani, delle vedove, dei rifugiati e degli esiliati dalle loro dimore e dai loro paesi; di tutte le vittime delle guerre, delle persecuzioni e delle ingiustizie; dei deboli, di quanti vivono nella paura, dei prigionieri di guerra e dei torturati in qualsiasi parte del mondo, senza distinzione alcuna. *In nome* dei popoli che hanno perso la sicurezza, la pace e la comune convivenza, divenendo vittime delle distruzioni, delle rovine e delle guerre. *In nome* della *fratellanza umana* che abbraccia tutti gli uomini, li unisce e li rende uguali. *In nome* di questa *fratellanza* lacerata dalle politiche

Il documento segna un punto di svolta radicale nel riconoscere al dialogo un ruolo *costitutivo* (non limitato al confronto su specifici temi), di *ogni* fede religiosa, in una *logica di fratellanza*, capace di superare sia l'idea che la conflittualità sia inevitabile che ogni pretesa di superiorità ideologica, politica, religiosa degli uni sugli altri<sup>6</sup>. È interessante l'attenzione posta sulla «fratellanza», perché il termine *fratellanza* ricorda che Dio viene riconosciuto come Padre quando reciprocamente ci riconosciamo *fratelli*<sup>7</sup>. La sollecitazione delle *diverse* religioni dovrebbe spingere alla riconciliazione e alla fratellanza «tra tutti i credenti, anzi tra i credenti e i non credenti», per costruire «una cultura della

di integralismo e divisione e dai sistemi di guadagno smodato e dalle tendenze ideologiche odiose, che manipolano le azioni e i destini degli uomini. *In nome* della libertà, che Dio ha donato a tutti gli esseri umani, creandoli liberi e distinguendoli con essa. *In nome* della giustizia e della misericordia, fondamenti della prosperità e cardini della fede. *In nome* di tutte le persone di buona volontà, presenti in ogni angolo della terra. *In nome* di Dio e di tutto questo, Al-Azhar al-Sharif – con i musulmani d'Oriente e d'Occidente –, insieme alla Chiesa Cattolica – con i cattolici d'Oriente e d'Occidente –, dichiarano di adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio».

[*Nda*: riportando in corsivo l'espressione «*in nome*» si vuole aiutare a considerare come essa venga ripetuta nel testo in riferimento a Dio, alla creatura umana, ai poveri, ai popoli vittime di ingiustizie, alla fratellanza e alla libertà, possibili sul fondamento della giustizia e della misericordia e affidate a ogni uomo di buona volontà].

<sup>6</sup> Si noti, in proposito, la raccomandazione a «impegnarsi per stabilire nelle nostre società il concetto della *piena cittadinanza* e rinunciare all'uso discriminatorio del termine *minoranze*, che porta con sé i semi del sentirsi isolati e dell'inferiorità» che preparano ostilità e discordie e finiscono per umiliare «i diritti religiosi e civili di alcuni cittadini discriminandoli».

<sup>7</sup> Nello stesso riferimento alla paternità di Dio è implicata la libera responsabilità del riconoscersi fratelli. Si veda la vicinanza con gli accenti posti nella *Preghiera Eucaristica sulla Riconciliazione II*: «Riconosciamo il tuo amore di Padre quando pieghi la durezza dell'uomo, e in un mondo lacerato da lotte e discordie lo rendi disponibile alla riconciliazione. Con la forza dello Spirito tu agisci nell'intimo delle coscienze, perché i nemici si aprano al dialogo, gli avversari si stringano la mano e i popoli si incontrino nella concordia. Per tuo dono, o Padre la ricerca sincera della pace estingue le contese, l'amore vince l'odio e la vendetta è disarmata dal perdono».

tolleranza, dell'accettazione dell'altro e della convivenza tra gli esseri umani», *incontrandosi* «nell'enorme spazio dei valori spirituali, umani e sociali comuni»<sup>8</sup>.

Una *cultura* dell'incontro non è semplice proposta di interazioni, scambi, patti: essa può maturare solo su un rapporto coerente e continuo tra contenuti di verità e modalità di relazioni, su un modo di capire la vita fondato nell'incontro con l'altro come *novità originaria* del nostro essere *uomini*, non accontentandosi di ragionare semplicemente in base alla propria verità e accogliendo il «tu», simile e diverso, come interlocutore e interpellante nella ricerca del vero e del bene, nello spazio dei rapporti umani, nella stessa relazione con Dio. È in questione l'esercizio di *moralità* nel costruire *relazioni dialogiche*, una qualità umana del vivere che dipende radicalmente dal modo in cui ci si fa prossimi, superando schizofreniche affermazioni teoriche di diritti che si coniugano a pratiche negazioni della altrui dignità.

Se il momento *etico* è escluso alla radice o frainteso, con comunicazioni menzognere, funzionali, parziali, non possono maturare logiche e culture di umanità non arbitraria. E forse dovremmo chiederci come mai oggi, non solo all'esterno, ma anche all'interno delle chiese cristiane, ci sia scarsa fiducia nelle coscienze e come mai non si curi adeguatamente la *formazione* di *unità* morale e spirituale e di coerenza critica umana, preferendo, spesso, far ricorso a comprensioni di valori garantite dall'attributo «cristiano»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Si parla di *incontro*, si dice il valore della *mediazione etica*. Non a caso si sottolinea che il *deterioramento etico* è fattore prioritario nel condurre alla solitudine o alla frustrazione o anche all'ateismo, ma anche all'integralismo religioso e al fondamentalismo cieco, cause di «forme di dipendenza e di autodistruzione individuale e collettiva».

<sup>9</sup> Con l'antico e sempre attuale problema circa la competenza della chiesa nell'interpretazione delle determinazioni contenutistiche storiche di legge morale naturale. Sulla questione cf D. ABIGNENTE, «Prossimi, responsabili, discepoli. Il senso di una prospettiva», in D. ABIGNENTE – G. PARNOFIELLO (edd.), *La cura dell'altro*. Studi in onore di S. Bastianel sj, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014,

In positivo, potremo parlare di costruzione di relazioni dialogiche ricordando che il dialogo autentico comporta farsi accanto alla persona dell'altro ponendo la propria esperienza e conoscenza, la propria parola, «accanto alla parola altrui»<sup>10</sup>, perché l'altro *veda in coscienza*, non necessariamente veda quello che vedo io. In questo senso il dialogo è *virtù*, continuità di orientamento e stile di relazione che attraversa varie condizioni e situazioni, facendo crescere la fiducia nella possibilità di maturare in libera responsabilità scelte consapevoli del bene concretamente possibile<sup>11</sup>. VG 4b parla anche in questo senso di *esperienza della verità*. Essa coinvolge certo gli incontri *istituzionali* dei diversi popoli, ma coinvolge, a fondamento di essi, *rapporti di coscienze* nel loro *strutturarsi*, realtà che dovrebbe sollecitare particolarmente l'impegno delle diverse chiese e religioni<sup>12</sup>.

Naturalmente nessun dialogo sarebbe vero se, a fondamento della parola detta, non si curasse la *capacità di ascolto*. Oggi, anche qui nel Mediterraneo, siamo prima di

45-78; S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana*. Corso fondamentale di etica teologica, a cura di D. Abignente, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018; F. BÖCKLE, «Fede e azione», in *Concilium* 12 (1976) 1673-1690; E. LASIDA, *O sentido do outro*. A crise, uma oportunidade para reinventar laços, Paulinas, Lisboa 2015; M. M. LINTNER, *Cinquant'anni di Humanae vitae*. Fine di un conflitto-riscoperta di un messaggio, Queriniana, Brescia 2018; J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti*, Queriniana, Brescia 2013.

<sup>10</sup> S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 96.

<sup>11</sup> *Ib.*, 96-98.

<sup>12</sup> La distinzione tra livello strutturale istituzionale e strutturazione delle relazioni implica pure una adeguata comprensione dei diversi modi di dialogo, senza cedere a una ingenua considerazione della complessità sistemica, ma mantenendo anche una chiara comprensione dei criteri che permettono di riconoscere le diverse finalità e i mezzi per perseguirle in termini di bene «umano» riconoscibile. La questione interessa certo le strutture economiche, con i modi di dare ragione (o di ridurre arbitrariamente) la centralità del rapporto tra economia e morale, ma interessa anche i diversi dibattiti istituzionali circa le strutture di carattere politico e sociale e pure il modo di capire e condurre i dialoghi interreligiosi.

tutto provocati a capire questo *potere di ascolto* che sovverte le nostre mentalità funzionaliste. Ascoltare non vuol dire semplicemente sentire l'altro, esercizio di una tecnica di approccio o, sul piano delle relazioni come delle politiche, semplice acquisizione di pazienza per non reagire. L'ascolto sincero rifugge dall'ambiguità, non legittima il fatto che quando qualcosa non è chiaro alla fin fine si può fare quello che si vuole e chi è forte può farlo più facilmente, non si misura neanche dalla capacità di risolvere ogni dubbio. Ascoltare vuol dire consegnare all'altro se stessi, il proprio tempo, le proprie capacità di comprendere in coscienza, vuol dire accogliere l'altro lasciandolo esprimere in coscienza personale e culturale.

Ascolto vero e consegna di sé sono un'unità che si costruisce nella *gratuità*: il dialogo è vero se è gratuito<sup>13</sup>, lo scopo del dialogo non è diverso dal *volere il bene perché è bene*. Quando si attua una scelta buona ciò realizza anche la persona che la compie; contemporaneamente, per la costitutiva relazionalità dell'esistenza umana, ciò diventa comunicazione del bene, costruzione di una «cultura» dell'incontro.

### 3. *Diversità come sapiente volontà divina*

*Veritatis gaudium* 4b ricorda il reciproco scambio di doni come «fermento di crescita della coscienza umana universale». In senso analogo il *Documento sulla Fratellanza umana* nota che «il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina» da cui deriva il «diritto alla libertà di credo e

<sup>13</sup> Se ogni dialogo implica necessariamente esercizio di razionalità e, in questo modo, anche riconoscibilità di argomentazioni, occorre, tuttavia, distinguere tra razionalità strategica e razionalità comunicativa. Cf J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo I*. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale, Il Mulino, Bologna 1997, 379-456.

alla libertà di essere diversi» e non si può costringere ad «aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure imporre uno stile di civiltà che gli altri non accettano».

Con grande chiarezza, sia a livello di formazione di coscienza che a livello di dialogo interreligioso, si parla di diversità come *provvidenza* e di *scambio reciproco* delle istanze morali come *fermento* di onestà per tutti gli uomini. Siamo rimandati a un carattere del dialogo straordinariamente importante: il suo favorire il comune formarsi di coscienze e la maturazione di culture umane e religiose in una storia in cui valori sono stati compresi o possono oggi venir compresi in modo diverso, esprimendo differenze non solo di idee, ma anche di responsabilità vissute.

Proprio da questo punto di vista è prezioso ricordare ciò che emerge dai testi della Scrittura biblica (e riguarda, analogamente, in genere tradizioni rivelate). Potremmo dire che la Scrittura biblica è, nella sua unità, frutto di *dialogo*, tra tradizioni diverse presenti sia all'interno che all'esterno del testo rivelato. Seguendo un approccio di lettura storico-teologica, in particolare considerando qualche epoca della storia di formazione dei diversi scritti biblici, si fa evidente che la forza unificante e integrante della tradizione di fede ebraico-cristiana non procede *nonostante*, ma proprio *in forza* dell'incontro con altri, e ciò accade nell'intreccio storico di moralità e fede<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Come nota *Dei verbum* 2.4.6.8.12, la *verità rivelata*, come «autocomunicazione» di Dio a uomini, è realtà di relazione che comporta culture umane storiche, formandosi ed esprimendosi attraverso incontri interculturali. La storia biblica aiuta sia a riconoscere i contesti concreti per una reale possibilità di comprensione e comunicazione dei valori, sia ad assumere criticamente la necessaria mediazione culturale che anche la conoscenza di Dio comporta. L'attenzione al testo biblico, dunque, non deve limitarsi alle singole unità letterarie perché in questione è il reale significato dei termini di esperienza, percepibili solo all'interno del vocabolario interpretativo e del vissuto comunicativo dei diversi ambienti storici. In questo modo l'operare dello Spirito va riconosciuto guardando «l'unità» del rivelarsi salvifico di Dio nella sua processualità storica,

Così accade per comprensioni di valori condivisi in tutta l'area mediorientale. Pensiamo, in particolare, al valore dell'ospitalità e della solidarietà, come cifra della tradizione morale, ma anche della fede israelitica e cristiana<sup>15</sup>. Così accade quando la condivisione interculturale va a declinarsi in codici legislativi o categorie giuridiche e sociali che sono presenti nella Scrittura attraverso l'apporto di corpi nor-

la «viva Tradizione» della chiesa nel suo costitutivo carattere storico di mediazione, infine «l'analogia della fede» fondata sulla possibilità di un ragionare proporzionale e relativo. Si tratta di tre criteri che non fuggono la storicità e la relatività storica e che chiamano in causa l'oggettiva relazione che lega Scrittura, intelligenza della fede e Tradizione della chiesa nell'esperienza vivente della Parola. Cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale*. Radici bibliche dell'agire cristiano, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2008, n.4. Sulla questione e sull'implicazione dell'esperienza dialogica, cf D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *Le vie del bene*. Oggettività, storicità, intersoggettività, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 51-95, con bibliografia ivi indicata; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012; K. RAHNER, «Sulla storicità della teologia», in *Id.*, *Nuovi Saggi*, 3, Paoline, Roma 1969, 99-125.

<sup>15</sup> La comprensione del valore dell'ospitalità risalta già nella fase più antica di formazione dell'ethos biblico, condivisa con le culture presenti in tutta l'area mediorientale. Del resto si tratta di un valore presente già nelle più antiche tradizioni africane. Nella formazione dell'ethos biblico, con la comprensione dell'altro come familiare e ospite, anche la presenza di Dio è vissuta come vicinanza benedicente, con il senso, pur ambivalente ma vero, di un «con-essere» di appartenenza che dice la verità della risposta a lui. Il cammino e la vita insieme sono compresi come realtà rese possibili, accompagnate e benedette da una provvidenza paterna: Dio viene riconosciuto «*im*», «con» e «vicino». Il valore dell'ospitalità avrà bisogno di una continuità di interpretazione per continuare a risultare rilevante, con comprensioni storiche che non saranno né indolori, né lineari: la solidarietà non spiegherà solo l'accoglienza e i rapporti pacifici, ma anche la «vendetta del sangue» compresa e vissuta come dovere morale. Solo via via maturerà una purificazione di comprensione della «vendetta del sangue» fino alla «legge del taglione», compresa come regolamentazione limitativa della vendetta stessa e, soprattutto, fino al «farsi prossimo» proclamato già nella legge e radicalizzato nella parola e nei gesti di Gesù di Nazaret. Cf D. DI CESARE, *Stranieri residenti*. Una filosofia della migrazione, Bollati Boringhieri Torino 2017; L. DI PINTO, «Abramo e lo straniero (Gn 18,1-16). 1. Un'introduzione all'ospitalità». 2. «L'ospitalità celebrata», in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 597-620. 735-769; S.M. KAM, *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux*, Karthala, Paris 2011; J.L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti*, Dehoniane, Roma 2002.

mativi di altri popoli. Così accade quando tale realtà di condivisione arriva a segnare anche i modi di leggere l'immagine di Dio e il rapporto di alleanza, il senso dei ritmi della terra, il fondamento della storia umana, la presenza del male e della morte<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> L'importanza dell'interculturalità risalta dalle tradizioni bibliche diverse formatesi nel tempo dell'esilio, ma già durante il complesso processo di unificazione che portò all'ingresso nella terra. In effetti l'unificazione delle tribù dei discendenti del gruppo mosaico, già partita dalla comunanza di rapporti interculturali, assunse, con l'ingresso in Canaan, un carattere nuovo, perché in questa terra, a differenza che in Egitto, Israele ha riconosciuto di avere bisogno di imparare da altri per con-vivere con altri e questo bisogno di integrazione, con nuove conoscenze e competenze, ha favorito pure una migliore comprensione della propria identità rivelandosi come realtà *provvidenziale* capace di conservarla e farla crescere, a livello *etico* e *di fede*. Conosciamo, dalle testimonianze bibliche, la fatica di questo lungo processo di integrazione, non automatico né incontestato, specialmente ad opera di gruppi rimasti itineranti. Si reagiva alla tendenziale stabilizzazione. Si reagiva, più o meno nettamente a seconda dei gruppi e dei contesti, all'idea che l'abitare e il coltivare, disponendo di mezzi e possessi, potesse via via far perdere la memoria di *forestieri* come carattere originario e perenne della propria identità di popolo affidato a Jahve. Non era ingenuo pensare che, adattandosi a costumi e stili di vita dei popoli della «terra», si potesse conservare la fede nell'unicità di Jahve e il tendenziale rifiuto di ogni potenza mondana? Con termini nostri diremmo: non era ingenuo pensare di potere vivere una condizione di «secolarizzazione» senza un necessario abbassamento dei livelli di esigenza religiosa? La domanda, legittimata in quel contesto dal rischio di *sincretismo*, è tornata nei diversi tempi della storia e ha condizionato atteggiamenti e idee avverse ai processi di secolarizzazione dell'età moderna occidentale, ma torna nelle questioni poste dagli incontri interreligiosi e interculturali del presente segnando quasi un passaggio obbligato di atteggiamenti e riflessioni condivise. Eppure l'esperienza biblica ci ricorda che allora, proprio ad opera del magistero profetico, maturò una visione positiva del *secolare* come luogo in cui può maturare una presa di coscienza tendenzialmente più libera e, dunque, anche una più matura comprensione di fede. Non occorre forse passare anche oggi attraverso quel processo di secolarizzazione etica che permise ai profeti di scoprire nel venir meno della fedeltà a Dio e alla giustizia verso i poveri la reale causa di atteggiamenti idolatrici e materialistici che entrarono prepotentemente nel vissuto delle coscienze. In questo senso, nota G. von Rad, a proposito di questa epoca: «sarebbe falso ravvisare in questo processo di secolarizzazione la grande apostasia della fede jahvista. I profeti, quanto meno, non hanno combattuto quel processo, al contrario lo hanno reso ancora più radicale» (*Teologia dell'Antico Testamento I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, 79).

Lungo tutto l'arco dell'esperienza biblica è possibile riconoscere l'operare provvidenziale di mondi culturali che si formano nell'incontro con altri mondi culturali, con numerosi tratti estranei e, a volte, persino discordanti, con processi di integrazione non automatici né privi di contaminazione. Ciò diventa illuminante per comprendere anche oggi non solo la capacità dell'ethos biblico di confrontarsi col «diverso», ma anche il valore che ciò rappresenta, in genere, per il formarsi e il maturare di una identità religiosa condivisa.

Già evidente nel percorso antico, questo processo dialogico interculturale continua nella prima comunità cristiana, sia a livello di stili di vita che a livello di comprensioni di valori capaci di esprimere e nutrire l'esperienza di fede. Nell'incontro con culture pagane matura quel movimento vitale capace di rendere storicamente riconoscibile l'operare dello Spirito nell'umano, pure di fronte a freni, resistenze, logiche di difesa non dialogiche. Le varie comprensioni maturano con strumenti teorici e interpretazioni di fede diverse, ma in un rapporto di *assunzione*, di *interpretazione*, di *riproposizione*, che non è mai a senso unico<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Naturalmente né per la tradizione giudaica né per i testi neotestamentari si è mai trattato di pura passività, ma di *assunzione critica e interpretante* nel modificare riconoscimenti di valori condivisi nel riferimento alla conoscenza di Dio, all'esperienza compresa della parola e della vita di Gesù, con l'apporto, dunque, di sottolineature antropologiche nuove, ma anche con l'apporto del vivere concreto di credenti in Gesù Cristo. Si pensi al concetto di «virtù», assunto dalla etica stoica, ma profondamente ricompreso e riproposto nell'epistolario paolino. Paolo non sembra solo aver provocato l'ascolto dei pagani che portò alla loro prodigiosa accoglienza nella comunità cristiana, ma ha anche ricordato ai cristiani di poter discernere come vivere in modo buono e giusto assumendo codici etici nati fuori dal cristianesimo. Possiamo ricordare, in proposito, vari studi scientificamente fondati compiuti sui «cataloghi di virtù e vizi» o sulle «tabelle domestiche» presenti negli scritti neotestamentari soprattutto paolini. Cf L. ALVAREZ VERDES, *Caminar en el Espiritu. El pensamiento ético de S. Pablo*, Academiae Alphonsianae, Roma 2000; S. BASTIANEL, «Assunzione di formule e paradigmi etici nel nuovo testamento», in *Servitium* 9 (1980) 32-41; C. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gotte-*

#### 4. *Non possiamo tacere ciò che abbiamo visto*

Costruire la via del dialogo in prossimità gratuita non è facile, eppure è accoglienza della salvezza che la fede cristiana vede «realmente» compiuta nell'umanità di Gesù e nel dono del suo Spirito. Papa Francesco ci sta provvidenzialmente chiamando a convertire lo sguardo verso questa salvezza già donata in questa storia, eppure osteggiata o, addirittura, ridotta nel suo senso, anche all'interno della comunità cristiana, per la sua differenza dai criteri di affermazione dei potenti di questo mondo.

Ci aiuta il ricordo dei discepoli, la conversione dello sguardo e della vita maturata per loro attraverso la continuità del loro dialogo con il Signore, nella familiarità con lui e nel ricordo condiviso di lui<sup>18</sup>. Per loro la fraternità senza riserve vissuta da Gesù era uno scandalo, una contraddizione il fatto che Gesù annunciasse la prossimità del regno di Dio privilegiando chi è povero, chi è debole, persino il nemico. Non diversamente succede anche per noi, di fronte alla signoria di Gesù che pure affermiamo come articolo «religioso», ma che continua ad essere uno scandalo quando propone di vivere in unità l'unico comandamento dell'amore a Dio e all'altro, quando affida di vivere come sacramento di redenzione della storia il fare giustizia al povero, la libertà come consegna di sé, la fiducia del perdono.

La novità di senso e di vita dei discepoli, quella che gli scritti neotestamentari indicano come *ri-nascita*, venne dal loro incontro con la gratuità di Gesù, dal loro *vedere* in Gesù

*sbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Brill, Leiden-Boston 2007.

<sup>18</sup> Centrale anche per comprendere il senso del dialogo, questa esperienza risulta preziosa pure nel ricordarci che l'adesione al Signore o l'essere cristiani non cambia automaticamente le mentalità né rivoluziona il modo umano (culturale) di interpretare i valori umani senza concreta conversione morale di coscienza.

il volto salvante e liberante di Dio nella vita degli uomini e nella loro vita, dal loro comprendere nei gesti e nelle parole di Gesù la salvezza come dono di comunione non solo desiderabile, ma anche possibile anche per loro.

In questione, per loro come per noi, è la presenza della salvezza di Dio già in questa storia, l'essere Dio di Dio nella verità dell'uomo Gesù che continua a operare in chi accoglie il suo Spirito. Il pubblicano peccatore, il centurione pagano, il malfattore in croce, riconobbero in questa umanità del *giusto* Gesù la figliolanza da Dio e che cosa significa veramente vivere, il fatto che, come Luca ricorda nell'incontro di Pietro con Cornelio, «Dio non fa preferenze di persone» e «chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è accetto a Dio» (At 10,35), perché dove c'è *un giusto* lì c'è Dio.

Il recente documento di Abu Dhabi ricorda questa realtà nell'*incontro* tra Francesco e Ahmad Al-Tayyeb: un incontro di *giustizia* vissuta nella *fratellanza* di figli, a *somiglianza* di Dio. In essa Dio continua a operare, in dialogo e reciprocità tra diversi, vita eterna<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Fedi diverse capaci di giustizia sapranno riconoscere, come ricorda il documento, che, in un mondo attraversato da conflitti «le religioni non incitano mai alla guerra e non sollecitano sentimenti di odio, ostilità, estremismo, né invitano alla violenza o allo spargimento di sangue». Queste sciagure «sono frutto della deviazione dagli insegnamenti religiosi, dell'uso politico delle religioni e anche delle interpretazioni di gruppi di uomini di religione che hanno abusato – in alcune fasi della storia – dell'influenza del sentimento religioso sui cuori degli uomini per portarli a compiere ciò che non ha nulla a che vedere con la verità della religione, per realizzare fini politici e economici mondani e miopi. Per questo noi chiediamo a tutti di cessare di strumentalizzare le religioni per incitare all'odio, alla violenza, all'estremismo e al fanatismo cieco e di smettere di usare il nome di Dio per giustificare atti di omicidio, di esilio, di terrorismo e di oppressione. Lo chiediamo per la nostra fede comune in Dio, che non ha creato gli uomini per essere uccisi o per scontrarsi tra di loro e neppure per essere torturati o umiliati nella loro vita e nella loro esistenza. Infatti Dio, l'Onnipotente, non ha bisogno di essere difeso da nessuno e non vuole che il Suo nome venga usato per terrorizzare la gente».

Possiamo ricordare quanto scrive nel suo testamento Christian de Chergé, priore trappista della comunità di Thibirine, ucciso con altri sei monaci nel 1996 e proclamato beato nel dicembre 2018:

«Se mi capitasse un giorno (e potrebbe essere anche oggi) di essere vittima del terrorismo che sembra voler coinvolgere ora tutti gli stranieri che vivono in Algeria, vorrei che la mia comunità, la mia Chiesa, la mia famiglia si ricordassero che la mia vita era donata a Dio e a questo paese» [...], che sapessero associare questa morte a tante altre ugualmente violente, lasciate nell'indifferenza dell'anonimato. La mia vita non ha più valore di un'altra. Non ne ha neanche meno. In ogni caso, non ha l'innocenza dell'infanzia. Ho vissuto abbastanza per sapermi complice del male che sembra, ahimè, prevalere nel mondo, e anche di quello che potrebbe colpirmi alla cieca. Venuto il momento, vorrei avere quell'attimo di lucidità che mi permettesse di sollecitare il perdono di Dio e quello dei miei fratelli in umanità, e nel tempo stesso di perdonare con tutto il cuore chi mi avesse colpito. Non potrei auspicare una tale morte. Mi sembra importante dichiararlo. Non vedo, infatti, come potrei rallegrarmi del fatto che un popolo che amo sia indistintamente accusato del mio assassinio. Sarebbe un prezzo troppo caro, per quella che, forse, chiameranno la «grazia del martirio», il doverla a un algerino chiunque egli sia, soprattutto se dice di agire in fedeltà a ciò che crede essere l'islam. So il disprezzo con il quale si è arrivati a circondare gli algerini globalmente presi. So anche le caricature dell'islam che un certo islamismo incoraggia. È troppo facile mettersi a posto la coscienza identificando questa via religiosa con gli integralismi dei suoi estremisti. L'Algeria e l'islam, per me, sono un'altra cosa; sono un corpo e un'anima. L'ho proclamato abbastanza, credo, in base a quanto ne ho concretamente ricevuto [...] Evidentemente, la mia morte sembrerà dar ragione a quelli che mi hanno rapidamente trattato da ingenuo o da idealista: «Dica adesso quel che ne pensa!». Ma costoro devono sapere che sarà finalmente liberata la mia più lancinante curiosità. Ecco che potrò, se piace a Dio, immergere il mio sguardo in quello del Padre, per contemplare con lui i suoi figli dell'islam come lui li vede, totalmente illuminati dalla gloria di Cristo, frutti della sua passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà

sempre lo stabilire la comunione e il ristabilire la somiglianza giocando con le differenze»<sup>20</sup>.

*Donatella Abignente*

### *Bibliografia essenziale*

Sulla lettura etica del dialogo, cf S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 87-104. 233-248; ID., «Pluralismo ético. La aportación específica de los cristianos» in *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 267-289; M. BUBER, «Dialogo», in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 183-225; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale. II. Critica della ragione funzionalistica, Il Mulino, Bologna 1997; E. LOPEZ AZPITARTE, «Entre la obediencia, el conflicto y la transgresión», in *Sal Terrae* 93 (2005/2) 975-987; K. RAHNER, «Il dialogo nella società pluralistica», in ID., *Nuovi saggi 1*, Paoline, Roma 1968, 77-93; G. TRENTIN, «Religione e multiculturalità: tensione o possibilità di dialogo? Introduzione: la comunicazione difficile», in *Studia Patavina* 48 (2001) 19-32.

Sulla lettura della Scrittura come frutto di dialogo etico e teologico, cf D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *Le vie del bene*. Oggettività, storicità, intersoggettività, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009; D. ABIGNENTE - J.M. PEREIRA DE ALMEIDA, «Acolher o tesouro da Palavra» in *Didaskalia* XLIV (2014) 1, 123-138; S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana*. Corso fondamentale di etica teologica, a cura di D. Abignente, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018; S. BASTIANEL - L. DI PINTO, «Per una fondazione biblica dell'etica», in T. GOFFI - G. PIANA

<sup>20</sup> «Di questa vita perduta, totalmente mia, e totalmente loro, io rendo grazie a Dio che sembra averla voluta tutta intera per quella gioia, attraverso e nonostante tutto. In questo grazie, in cui tutto è detto, ormai, della mia vita, includo certamente voi, amici di ieri e di oggi, e voi, amici di qui, accanto a mia madre e a mio padre, alle mie sorelle e ai miei fratelli, e ai loro, centuplo accordato come promesso! E anche te, amico dell'ultimo minuto, che non avrai saputo quel che facevi. Sì, anche per te voglio questo grazie e questo ad-Dio profilatosi con te. E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni beati, in paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, di tutti e due. Amen!» (CH. DE CHERGÉ, *Testamento*, in <http://www.ora-et-labora.net/ecumenismotibhirine1994.html>).

(edd.), *Corso di Morale*, 1. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale, Queriniana, Brescia 1989, 75-173; C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Katholisches Bibelwerk 2005; ID., «La religione dei patriarchi e il nostro rapporto con le altre religioni del mondo», in ID., *Esegesi biblica in cambiamento*, Queriniana, Brescia 1973, 93-110; W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento I. Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1979; G. FOHRER, *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Biblical Institute Press, Roma 1978; W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento II. Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974; E. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Dehoniane, Bologna 1998; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana e i suoi rapporti con il giudaismo e il cristianesimo*, Paideia, Brescia 1986; C. WESTERMANN, *Erzählungen in den Schriften des Alten Testaments*, Calwer Verlag 1998; R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964; L.M. WHITE - O.L. YARBROUGH (edd.), *The Social World of the First Christians*, A/F Minneapolis 1995.