

MARIO IMPERATORI SJ*

Kerygma e Spirito delle Beatitudini Dialogo interreligioso in contesto globale

Dopo aver messo a fuoco l'attuale contesto interreligioso, caratterizzato dalla paradossale compresenza di pluralismo religioso e secolarizzazione, mostrata la complessità anche teologica del fenomeno religioso, l'articolo indaga la possibilità di radicare il dialogo interreligioso nel cuore stesso del *kerygma*, leggendo proprio in questa luce l'esperienza profetica dei martiri d'Algeria recentemente beatificati.

First, the article focuses the present interreligious context, which is characterized by the paradoxical presence at the same time of religious pluralism and secularization, and shows the even theological complexity of the religious phenomenon. Then, it looks into the possibility of rooting the interreligious dialogue in the heart of the kerygma, and interprets the prophetic experience of the recently beatified Algerian martyrs just within this light.

1. Pluralismo interreligioso in contesto globalizzato e secolarizzato

La globalizzazione, con la libera circolazione planetaria delle merci, delle informazioni e delle persone che essa presuppone, ha creato le condizioni affinché il pluralismo religioso costituisca un tema teologico imprescindibile anche in contesti socioculturali tradizionalmente più omogenei da un punto di vista religioso. La dimensione interreligiosa della convivenza sociale si è così globalizzata, abbattendo frontiere politiche, culturali e religiose e ponendo nuovi e inediti problemi alla *governance* politica della convivenza civile. Certo, non è la prima volta nella storia che il pluralismo religioso si afferma come realtà sociale. In contesto europeo ciò è già avvenuto in modo particolarmente rilevante con l'impero romano, attorno al *mare nostrum* quale luogo di traffici e di scambi. E

* Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Luigi, Napoli e Direttore di Rassegna di Teologia, imperatori.m@gesuiti.it

proprio tale globalizzazione aveva favorito la diffusione non solo geografica, ma anche culturale del cristianesimo, il quale non ha però esitato a ispirarvisi per tratteggiare, sulla base della tradizione profetica di Israele, anche la suggestiva figura escatologica della Babilonia apocalittica, di natura demoniaca e ultimamente anticristica¹. D'altra parte, facendo forza sul successivo e obiettivamente problematico ricorso costantiniano alla simbolica della croce², non manca chi oggi arriva a difendere l'antico paganesimo romano, presentandolo solo come un tollerante pluralismo religioso nel contesto della globalizzazione romana.

Non sono tuttavia poche le differenze tra quella globalizzazione e l'attuale. Quest'ultima ha infatti un carattere planetario mai visto prima d'ora, ma non possiede ancora un centro politico con una visibilità istituzionale paragonabile a quella dell'antico imperatore romano, pur se gli USA permangono la potenza strategicamente dominante, un primato per ora ancora incontrastato, sebbene insidiato dalla Russia e dalla Cina. Nel contempo rimaniamo all'interno di una egemonia finanziaria, linguistica, culturale e informatica per lo più ancora statunitense, pudicamente rivestita coi panni dell'internazionalità. Inoltre, visto l'obiettivo concentrarsi nelle mani di pochi della molta ricchezza finanziaria prodotta da una globalizzazione che ha ridotto l'economia reale alla sola finanza³, siamo in presenza di un diffuso potere reale di natura transnazionale, ma democraticamente opaco.

Ciò che qui ci interessa evidenziare è che questa globalizzazione sottesa all'attuale pluralismo religioso si sviluppa in perfetta concomitanza col fenomeno della *secolarizzazione*. Per focalizzare questa concomitanza, solo in apparenza paradossale, non bisogna ingenuamente opporre tra loro secolarizzazione e un fenomeno religioso indebitamente identificato con le religioni istituzionalizzate. Fu questo il cruciale errore delle teorie della secolarizzazione che negli anni Sessanta annunciavano la morte del-

¹ Da notare, come afferma U. Vanni, che «proprio perché simbolo, *Babilonia* supera le vicende della Roma storica ed è applicabile a tutte le situazioni simili che si potranno realizzare» (U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni, secondo Volume*, a cura di L. Pedroli, Cittadella Editrice, Assisi 2018, 590).

² Cf G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Bari 2011.

³ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, *Oeconomicae et pecuniariae questiones. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario*, Città del Vaticano 2018, nn. 18-21.

la religione. Si tratta di teorie ormai definitivamente superate non solo dalla presa di coscienza che mai vi sarebbe potuta essere secolarizzazione senza la lunga storia degli effetti dell'evangelico «date a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare»⁴, ma anche dall'affermarsi, in sede storiografica e nelle scienze politiche, dell'importante nozione di *religione politica*. Essa documenta non lo scomparire, bensì il *trasformarsi* del fenomeno delle religioni politiche tradizionali all'interno della modernità, fino a dar vita a vere e proprie *religioni civili* laiche⁵. Lo stesso ateismo moderno è stato un fenomeno in realtà eminentemente religioso. Senza contare la decostruzione della stessa categoria “religione” all'interno delle scienze sociali, da T. Luckmann in poi sostituita da quella di “spiritualità”⁶. Tutto questo mostra la complessità del fenomeno religioso oggi, attestando che anche nel prossimo futuro l'uomo rimarrà sempre *homo religiosus*. Il problema è capire *come* lo rimarrà. Un'indicazione in questo senso può già venire dal fenomeno del *transumanesimo*, che sta crescendo in concomitanza con la rivoluzione 4.0, con quel suo caratteristico intrecciarsi tra il biologico e l'informatico che lascia presagire il carattere *biopolitico* di questa nuova e ormai incombente forma di religione politica⁷. Tutto questo dovrebbe spingere a ridare attualità alla fondamentale distinzione biblica tra Dio e gli idoli.

Da notare infine come questo complesso intrecciarsi tra fattore religioso-spirituale e globalizzazione secolarizzata sembra oggi ben visibile proprio nel fenomeno del terrorismo, solo in apparenza di matrice esclusivamente islamica. Non mancano infatti osservatori che documentano la caratteristica *squisitamente moderna* di questo terrorismo, coi suoi inconfessabili legami non solo geopolitici, ma anche culturali e religiosi con

⁴ Cf CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁵ Cf E. GENTILE, *Le religioni della politica. Tra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2007.

⁶ Cf T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969; A.N. TERRIN, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008. Qui va naturalmente richiamato il ben noto fenomeno della *New Age*.

⁷ Un acuto osservatore laico come R. Calasso ha di recente scritto che «anche se amputati del senso del divino, i transumanisti sentono una acuta attrazione verso ciò che il religioso, nella varietà delle sue manifestazioni, prometteva», con l'obiettivo di «non accantonare il religioso, ma incorporarlo, usandolo ai propri fini» (R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano 2017, 79). Egli parla in proposito di «nuova religione» (*ivi*), caratterizzata da un «delirio di onnipotenza» (*ib.*, 75) alimentato «dall'infatuazione informatica» (*ib.*, 77). Cf anche M. O'CONNELL, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano 2018; C.L. ROSSETTI, «Il transumanesimo. Contributo per un discernimento cristiano», in *Rassegna di teologia* 59 (2018) 373-392.

quegli stessi infedeli crociati che esso pur proclama di voler combattere⁸. Senza contare il fatto che questo terrorismo, dopo la caduta dell'utopia comunista, costituisce esso stesso una forma di religione secolarizzata, che dà voce ai molti che nelle società islamiche si ritrovano impoveriti, esclusi e sradicati dalla modernizzazione neoliberista.

In questo contesto, lo scopo del nostro articolo è di mettere a fuoco, seppur in maniera più intuitiva che rigorosamente argomentata, alcuni nodi teologicamente cruciali che l'attuale dibattito teologico sul pluralismo interreligioso non potrà in ogni caso facilmente accantonare.

2. Fenomeno religioso e teologia cristiana oggi

Trattare in modo teologicamente adeguato del pluralismo religioso indotto dall'attuale globalizzazione risulta delicato, in quanto lo statuto del fenomeno religioso non è meno complesso anche sul piano strettamente teologico. Qui infatti, pur senza dover sposare la classica opposizione barthiana tra religione e fede, non si può neppure dare per scontata l'equivalenza dei due termini, se non altro in forza della già richiamata opposizione biblica tra Dio e gli idoli, un'opposizione non solo esterna al popolo eletto, ma che penetra al suo stesso interno. Al punto che nel Nuovo Testamento sarà proprio una realtà profondamente religiosa quale il demoniaco a impersonificare la massima opposizione a Cristo. D'altra parte, malgrado tutte le sue ambivalenze, almeno nella prospettiva cattolica non si può ignorare quello che i Padri chiamavano l'essere *capax Dei* dell'uomo, che costituisce il luogo sorgivo degli archetipi religiosi e culturali alla base dell'universale esperienza religiosa umana. L'uomo infatti è e rimane creato a immagine e somiglianza di Dio, il che costituisce la parte di verità contenuta nella *teologia gloriae*, malgrado tutte le sue forti tensioni con la *teologia crucis*. Proprio a proposito del fenomeno religioso siamo così posti di fronte a un'irriducibile tensione anche conflittuale tra due poli, nessuno dei quali potrà venir impunemente cancellato.

Quest'ambivalente complessità del fenomeno religioso dovrebbe già da subito escludere come inadeguato un approccio che pretendesse di aprioristicamente ridurlo *ad unum*. Una nozione di «interreligioso» declinata in questo modo costituirebbe solo una riedizione aggiornata della

⁸ Cf D. DI CESARE, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017, 109-110, dove il termine «cavalieri dell'Apocalisse» viene molto opportunamente attribuito ad alcune delle attuali teorizzazioni del terrorismo islamico.

teologia liberale che, pur intercettando alcune reali sfide provenienti dal contesto attuale, lo fa in un modo tale da finire per diventare teologicamente problematico. In questa sorta di approccio *neoliberale*, tutti i concetti teologici cristiani verrebbero infatti decostruiti, non importa se per rifiutarli o integrarli, a partire proprio da una generica nozione di «interreligioso» o di «spiritualità interreligiosa». Essi risulterebbero così svuotati della loro linfa più vitale e messi al servizio di un'ermeneutica che di cristiano rischia di conservare solo il nome. Il tutto a profitto di una religione di natura sostanzialmente civile, come è esattamente il caso degli Stati Uniti d'America, dove troviamo una religione riconducibile al deismo massonico, *bipartisan* non solo dal punto di vista partitico, ma anche in relazione allo stesso binomio religiosi/secolarizzati. Essa ha infatti al suo centro un culto che è quello della nazione, con forti connotazioni messianiche radicate nel puritanesimo dei padri pellegrini⁹.

Un chiaro indizio del carattere per nulla teorico di tutto questo è l'affermarsi, anche in sede teologica, di una pratica equivalenza tra «ecumenico» e «interreligioso». Cosa teologicamente di non poco conto, poiché l'intelligibilità di una tale interscambiabilità presuppone uno svuotamento del senso *propriamente* cristiano dell'universalità implicato dalla nozione di *ecumene*. Essa dice infatti una delle quattro note che il *Credo* individua come proprie della Chiesa voluta da Cristo. Un interreligioso di natura sociologica e in ultima analisi politica rischia così di sostituirsi all'*ecumenico* autenticamente teologico, comunque lo si voglia poi ulteriormente precisare. Una spia dello stesso fenomeno è il fatto di considerare il dialogo con Israele solo una forma particolare di un più ampio dialogo interreligioso, discutibile prospettiva teologica, purtroppo indotta dalla problematica strutturazione di *Nostra aetate*¹⁰. Anche qui ne va del significato propriamente teologico dell'universalità, biblicamente dato a partire dall'incontro tra Israele e le nazioni, un incontro che nel Nuovo Testamento avviene precisamente in Gesù, messia di Israele per le nazioni. E questo senza negare l'importanza del confronto critico con l'ambivalente fenomeno religioso, già ben presente all'interno delle stesse Scritture ebraiche.

⁹ Cf E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Bari 2008. Scritto nell'era *neon* di G.W. Bush, questo studio magistrale rimane sempre attuale, anche se bisognoso di un auspicabile aggiornamento.

¹⁰ Come noto, l'iniziale intuizione di papa Giovanni di un documento sull'ecumenismo che terminasse con un capitolo su Israele venne modificata su pressioni del conflitto arabo-israeliano e dei vescovi del Medio Oriente (cf A. BEA, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Morcelliana, Brescia 2015, 21-25).

3. Un dialogo a partire dal cuore del *kerygma*

A questo punto, per evitare i rischi connessi all'adozione di una prospettiva neoliberale, che potrebbe anche arrivare a coincidere con l'evangelica «via larga e spaziosa», di natura ultimamente anticristica, ma di farlo senza tuttavia cadere in una prospettiva esclusivista, oggi esplicitamente rifiutata dallo stesso magistero¹¹, non resta allora altro da fare se non passare attraverso la porta stretta evangelica. Il che significa tentare di aprirsi un varco non aggirandolo, bensì penetrando *ancor più profondamente* nel cuore dello stesso *kerygma* evangelico e della sua dimensione cristologico-trinitaria, teologicamente irrinunciabile in quanto definisce fin dal Nuovo Testamento la forma stessa della fede ecclesiale *tràdita* come creduta, celebrata e vissuta. E questo, si noti bene, andrà fatto iniziando proprio dalla nozione stessa di dialogo. Si tratterà allora di esplorare quella complessa articolazione tra *kerygma* e dialogo, come esplicitamente invita a fare il *Proemio* alla *Veritatis gaudium*. Un'articolazione che trova nell'evento pasquale di Cristo e nella sua inscindibile dimensione escatologica l'unità transdisciplinare «della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica»¹². Il che obbliga a pensare la verità non come un oggetto, ma come *evento* che coincide col Cristo vivo e che tocca tutto l'uomo, realizzando un rapporto vitale col Mistero. Transdisciplinarietà dunque *cristologicamente* e non solo filosoficamente ermeneutica.

E per far questo non basta una semplice trasposizione nel discorso teologico di una nozione di dialogo pur se utilmente già messa a punto all'interno di altre discipline. Una simile trasposizione finirebbe inevitabilmente con lo svuotare di ogni contenuto *propriamente* teologico la nozione stessa di dialogo. E ciò non potrà non sfociare nell'esiziale alternativa tra annuncio salvifico del *kerygma* e dialogo, con grave danno

¹¹ «L'ecclesiocentrismo esclusivista, frutto di un determinato sistema teologico, o di un'errata comprensione della frase *extra Ecclesiam nulla salus*, non è più difeso dai teologi cattolici, dopo le chiare affermazioni di Pio XII e del Concilio Vaticano II sulla possibilità di salvezza per quelli che non appartengono alla Chiesa» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 10; cf anche 67).

¹² VG 4. Ricordiamo qui come il costante richiamo al *kerygma* nel magistero di papa Francesco sia un dato *ermeneuticamente* strutturante in tutti i suoi più importanti documenti. Da *Evangelii gaudium* a *Christus vivit* passando attraverso *Veritatis gaudium*, esso viene richiamato fin dal titolo. Sulla complessità della nozione neotestamentaria di *kerygma* cf E. SALVATORE, «Il *kerygma*: cerniera tra teologia e pastorale», in *Rassegna di teologia* 59 (2018) 617-641. In prospettiva ermeneutica cf P. RICOEUR, «Manifestazione e proclamazione», in *Rassegna di teologia* 59 (2018) 15-38.

per la missione stessa della Chiesa nel mondo attuale¹³. Un esito anche questo per nulla teorico, come attesta l'imbarazzato silenzio sul *kerygma* in non poca teologia contemporanea del dialogo interreligioso. Talvolta addirittura equivocato come variante di un fondamentalismo inteso in modo speculare alla nozione neoliberale di «interreligioso», molto vicina alle esigenze politiche dettate dalla convivenza civile di religioni diverse.

4. Tra *Logos* e *Dabar*, un multiforme dialogo tra Dio e l'uomo

In greco antico la preposizione *dia-* suggerisce una messa in relazione (“attraverso”), ma anche diversità e perfino separazione. Nel dialogo ne va pertanto di un *logos* che pone in relazione soggetti diversi, in una relazione che può però anche fallire, conducendo alla loro separazione. Dialogo e conflitto non possono perciò mai venir contrapposti, come la stessa lunga e ricca storia del Mediterraneo e delle sue diverse civiltà può attestare.

Ebbene, visto il ruolo cruciale giocato dal *Logos* nel Prologo del quarto Vangelo e considerando il fatto che, poiché si tratta di un testo greco espressione della cultura ebraica della diaspora, esso fa eco alla teologia biblica della creazione, è ragionevole ipotizzare, pur se qui in modo esegeticamente ancora acerbo, una relazione tra dialogo, *Logos* giovanneo e *Gen* 1-2. Già il semplice accostamento di questi testi suggerisce l'idea che la creazione, che in *Gen* 1 Dio realizza mediante una Parola (*Logos/Dabar*) che dicendosi crea distinguendo e ordinando, sia un mezzo proprio per nutrire il dialogo che Dio vuol realizzare con la creatura umana, fatta a sua immagine e somiglianza e partecipe come tale dello stesso *Logos* divino. Non solo. Poiché qui è Dio stesso, mediante il proprio *Logos*, a portare all'esistenza il suo partner, questa Parola creatrice costituisce il presupposto di questo stesso dialogo, che trova nella creatura umana il suo fine ultimo. E non nel solo Adam, bensì nell'uomo e nella donna. Adam può infatti dare il nome alle creature di Dio, ma con nessuna può realizzare un *dia-logos* (cf *Gen* 2,19-20). Solo con *ishà* lo potrà. Solo a lei *ish* potrà infatti rivolgere la parola, uscendo così dalla sua solitudine monadica (cf *Gen* 2,21-23). Solo la *coppia umana* diventa così, proprio in ragione della sua dimensione dialogica, immagine e somiglianza di quel Dio che ha tutto creato per dar vita a un dialogo tra Lui e l'essere umano.

¹³ Cf PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO-CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio* (1991).

Letto alla luce di *Gen* 1-2 e del *Dabar* che in esso risuona, il *Logos* del Prologo giovanneo diventa allora una realtà di natura non solo intellettuale, come nei dialoghi platonici. Si tratta invece di una realtà multiforme e pluridimensionale. Essa può trovare espressione teologicamente adeguata, come a suo tempo già indicato da K. Rahner, nel concetto di autocomunicazione divina. E un'autocomunicazione che vuol appunto suscitare una relazione dialogale. Già solo questa evocazione del *Logos* biblico attesta come il dialogo interreligioso, se vuol essere all'altezza del suo ricco contenuto teologico, non potrà non essere *multidimensionale*. In questa prospettiva teologica ogni opposizione tra verità e prassi viene immediatamente svuotata di senso. Un dialogo senza prassi è altrettanto assurdo quanto un dialogo senza teologia¹⁴.

Ma c'è ancora un altro punto essenziale da considerare. Nel *Logos* giovanneo, così come nel *Dabar* di *Gen* 1-2, risuona la Parola della Promessa racchiusa nell'alleanza che Dio ha unilateralmente voluto realizzare con Israele, facendo così della sua fedeltà divina l'unico fondamento dell'affidabilità della Promessa. Nella prospettiva biblica, la creazione costituisce infatti il prolungamento protologico di questa stessa alleanza, che nella tradizione sapienziale diverrà poi inclusiva dell'intera umanità. Il Dio creatore e il Dio dell'alleanza costituiscono qui l'unico, vero Dio di Israele, il cui obiettivo è dunque il dialogo con tutta l'umanità, nella pluralità delle sue espressioni culturali e religiose. Un obiettivo che passa però sempre attraverso Israele e la sua storia, peraltro caratterizzata da complesse relazioni con altri popoli e culture, con le quali Israele intrattiene una relazione eminentemente sacerdotale. Pertanto la concreta e storica mediazione umana del *Logos* diventa decisiva già fin dalla prima alleanza, conferendo così al dialogo interreligioso uno *specifico* spessore biblico e teologico. A condizione di non aggirare o sminuire mai l'unicità del ruolo storico-salvifico tutt'ora giocato da Israele in nome del primato di una non meglio definita religiosità o spiritualità. Si tratterebbe in realtà di una forma neanche troppo larvata di neomarcionismo, qua e là ben visibile dall'imbarazzo che suscita oggi negli stessi cristiani la lettura perfino liturgica dell'Antico Testamento. Senza con ciò dover sminuire, anzi valorizzandola proprio alla luce della dinamica dell'alleanza con Israele, la parte di verità contenuta in ogni autentica esperienza religiosa, come invita a fare la stessa teologia della

¹⁴ Questo viene ben messo in evidenza da A. ILGIT, *La disabilità come luogo di dialogo islamo-cristiano. Fonti e prospettive*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

creazione. È d'altronde un dato oggi ormai storicamente acquisito che nella fondamentale teologia ebraica del Nome Divino tripartito, espressione del classico monoteismo giudaico, vi sono evidenti tracce del drammatico, e tuttavia fecondo dialogo che Israele ha vissuto e patito coi popoli e le culture con i quali si è via via relazionato nel corso della sua travagliata storia¹⁵. Dialogo drammatico che è stato così integrato nel cuore stesso della fede di Israele nell'unico Dio dell'alleanza e della creazione.

Il fatto poi che, sulla scia dell'interpretazione sponsale datane dai profeti, in *Gen* 1-2 questa stessa alleanza, proprio perché fondata sulla Parola di una Promessa (dal latino *sponsa*) divina che suscita e promuove una risposta (dal latino *re-spondeo*), venga simbolizzata dalla relazione uomo-donna, vertice sponsale del progetto dialogale di Dio con la creatura umana, potrebbe tra l'altro fondare un interesse anche interreligioso per la relazione uomo-donna e per la famiglia su di essa fondata. E questo per far fronte comune alla sfida oggi rappresentata dalla negazione della rilevanza antropologica della distinzione sessuale, superando tuttavia i tradizionali rapporti di dominio tra uomo e donna, che *Gen* 3,16 riconduce alla rottura dell'alleanza proprio col Dio Creatore.

5. Un drammatico dialogo di salvezza

E in effetti il dialogo con l'umanità a cui Dio ha voluto dare avvio dapprima mediante la creazione e poi con l'elezione di Israele ha un inevitabile aspetto drammatico, come già indicato dal suo stesso etimo. *Gen* 3 costituisce infatti la proiezione protologica dell'esito drammatico dell'alleanza di Dio con Israele seguito al rifiuto di quest'ultimo di ascoltare i reiterati richiami dei profeti e concretizzatosi poi nell'amara esperienza dell'esilio babilonese. Ma proprio questa interruzione del suo dialogo con Dio ha dato a Israele la luce per cogliere non solo in sé, ma anche nell'intera umanità la presenza operante di una misteriosa opposizione a Dio che è la causa ultima di tutti i mali. Un'opposizione che trova il suo contenuto nel volersi idolatricamente fare Dio di se stessi e degli altri. E questo non solo a livello personale o familiare, ma pure sociale e politico. Possiamo trovare una eco di questa opposizione in *Gv* 1,5. Nel contempo *Gen* 3,15, in quanto eco protologica dell'annuncio profetico della nuova alleanza, attesta che l'esilio dalla terra promessa

¹⁵ Cf O. LORETZ, *L'unicità di Dio*, Paideia, Brescia 2007.

non costituisce una rottura definitiva dell'alleanza con Dio: la vita malgrado tutto continua a partire da Eva, «la madre di tutti i viventi» (*Gen* 3,20). Proprio in terra d'esilio, e non senza il dialogo critico con la circostante cultura babilonese, Israele potrà infatti dare forma definitiva a molta parte delle sue Scritture, frutto del ripensamento penitenziale delle drammatiche vicende occorse alla sua alleanza con Dio.

Tutto questo già ci dice che il dialogo interreligioso non potrà mai essere irenico, né nei confronti di se stessi, né nei confronti dei propri partner. Non potrà infatti esimersi dall'essere un dialogo di *permanente conversione*, vista la costante propensione umana all'idolatria, che non è prerogativa esclusiva solo di chi sta fuori dai confini visibili di Israele e della Chiesa. Ebbene, l'espressione «dialogo di salvezza», che dà voce a questa imprescindibile esigenza di permanente conversione a Dio e che venne posta da Paolo VI al centro della sua prima enciclica, *Ecclesiam suam* (1963), proprio con l'intento di fornire una corretta intelligenza teologica del multiforme dialogo che il Concilio stava faticosamente avviando, sembra oggi quasi del tutto scomparsa dalla teologia, se non dalla prassi del dialogo interreligioso. Un fatto che dovrebbe seriamente interrogare circa la vera natura di questo dialogo, almeno se esso vuol essere altra cosa rispetto a quel semplice piacere, accademico *ante litteram*, di parlare e sentir parlare tanto gradito agli abitanti dell'Atene visitata da Paolo (cf *At* 17,21).

Va infine rilevato come nella tradizione sapienziale la dimensione dialogale trovi, non senza audacia, una eco in Dio stesso. Essa lo ha infatti espresso poeticamente mediante la personificazione femminile della sapienza creatrice in *Pr* 8,22-31, che riecheggia nella preghiera che il giovane Salomone rivolge a Dio per ottenere la Sapienza (cf *Sap* 9,1-18). Testi da cui verrà poi sviluppata quella che Boyarin ha molto opportunamente definito una «teologia giudaica del *Logos* e della *Memra*», il cui eco egli avverte proprio in *Gv* 1,1-3 e che obbliga a rivisitare la stessa nozione corrente di monoteismo ebraico¹⁶.

6. Riattivazione del dialogo dal cuore della fede

Identificando questo *Logos* con Gesù di Nazaret, *Gv* 1,14 varcherà la soglia di questa teologia, dando così un'interpretazione esplicitamente cristologica anche a tutta l'opera della creazione. Essa ha la sua origine

¹⁶ Cf D. BOYARIN, *La partition de judaïsme e du christianisme*, Cerf, Paris 2011, 171-272.

in Dio, il Padre di Israele, il quale la realizza per mezzo del Figlio, che è umanamente tale in quanto perfetta incarnazione di quell'essere figlio che, nella tradizione profetica, costituisce la vocazione stessa di Israele. Nel Verbo incarnato quel vertice dialogale, rappresentato dalla creazione dell'uomo e della donna e dalla storia di Israele, svela così un compimento storico assolutamente inaudito. Infatti, il desiderio divino di attuare un dialogo con la sua creatura umana è tale che Dio diventa ora addirittura una sola carne col suo stesso partner, con patente allusione all'*una caro* di *Gen 2,24*. E non temporaneamente ma, nel Figlio risorto nel suo vero corpo umano, una volta per sempre, indissolubilmente. Al punto da lasciar intravedere tra Cristo e l'umanità l'esistenza di un'unione dai chiari tratti nuziali, che *Ef 5,32* non esiterà a qualificare come «Mistero grande», con tutta la pregnanza teologica che il termine *mysterion* contiene in questo testo della tradizione paolina.

Nello stesso tempo il Prologo giovanneo non nasconde la drammaticità anche di quest'ultimo e definitivo tentativo divino di riattivare il dialogo con la sua creatura. Infatti il *Logos* fatto carne non è stato accolto né dal mondo, pur fatto per mezzo di lui, né dai suoi, cioè da Israele (cf *Gv 1,10-11*). Probabile allusione al duplice rifiuto opposto da pagani ed ebrei al Figlio durante la sua Passione, espressione biblica dell'universalità del drammatico e tenebroso rifiuto umano di Dio. Già latente nella storia di Israele, nell'ora della Passione e morte del Figlio esso viene in piena luce. Ma è precisamente questo universale e colpevole rifiuto umano di Dio ad essere fatto proprio da Dio stesso nel Figlio crocifisso. È infatti proprio questo rifiuto a venir significato dal calice amaro dell'ira di Dio che il Padre chiede al Figlio di bere (cf *Mc 14,32-42*)¹⁷. Al punto che sulla croce egli diventa Parola ormai interrotta e muta, abbandonata a un destino che sembra tenebroso, un dialogo umanamente senza più alcuna via d'uscita (cf *Mc 15,33-37*).

In realtà si tratta di un silenzio carico di senso, solo da lontano intravisto nella notte della fede da un piccolo e vigilante resto fedele, quasi solo femminile e stretto attorno alla Madre. Ma proprio ora, in questa apparente interruzione del dialogo, che solo la fede di Maria può superare, «tutto è compiuto» (*Gv 19,30*). Ed è questo paradossale compimento a venir affidato d'ora in poi all'opera universalizzatrice dello Spirito,

¹⁷ Sul delicatissimo e tuttavia cruciale tema dell'ira di Dio cf. J. FRAÇKOWIAK, *L'ira di Dio secondo San Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar e nell'esperienza mistica di Santa Faustina Kowalska*, GBP, Roma 2017, 21-89.

consegnato da Gesù morente al Padre (cf *Gv* 19,30) e, come da lui stesso promesso (cf *Gv* 14,15-31), effuso sul piccolo resto dei suoi discepoli dal Risorto (cf *Gv* 20,22-23), che lo media attraverso la sua umanità, da questo stesso Spirito ormai trasfigurata e resa gloriosa (cf *Gv* 20,19-29). E sempre grazie a questo stesso Spirito trasfigurante, essi potranno ora decifrare come segni di un Amore agapico, indissolubilmente fedele, il costato trafitto dell'Agnello e il sangue frutto della testimonianza resa dal Figlio al Padre (cf *Gv* 19,31-37). Un Amore che costituisce la Verità tutta intera verso la quale lo Spirito d'ora in poi guiderà i discepoli, sempre attingendo dall'inesauribile Mistero nuziale del Figlio (cf *Gv* 16,5-15).

La testarda e amorevole volontà di dialogo del Dio Unitrino è così passata attraverso la prova dell'interruzione e della morte. E l'ha superata contro ogni aspettativa umana. E l'ha fatto iniziando da un giardino dove si trova la tomba aperta, riannodando proprio lì, e con una donna (cf *Gv* 20,1-18), il dialogo che l'umanità aveva colpevolmente interrotto in *Gen* 3. Sarà proprio la Maddalena a portare per prima questa Buona Notizia ai discepoli increduli il mattino di Pasqua.

7. Un dialogo riattivato che si fa annuncio nello Spirito

Dalle lettere autentiche di Paolo si evince che proprio a partire dall'inatteso evento della resurrezione e dall'effusione dello Spirito del Risorto sui discepoli questi ultimi annunceranno, prima a Israele e poi alle nazioni, che «Gesù è Signore», che il Crocifisso dagli uomini è il Risorto da Dio Padre mediante lo Spirito. Annuncio in forma prima binitaria e poi rapidamente trinitaria, che anima fin da subito il culto cristiano e che compendia in sé tutto ciò che la Chiesa potrà poi, nei secoli successivi, autorevolmente insegnare a proposito dell'inesauribile Mistero trinitario del Figlio Sposo. Questo annuncio introduce rapidamente, proprio nella teologia ebraica del triplice Nome di Dio, già frutto dell'incontro di Israele con l'ambivalente pluralismo religioso delle nazioni, il Nome stesso di Gesù e il suo universale significato salvifico per tutti i popoli. Un significato *inscindibilmente* connesso alla prassi gesuana delle Beatitudini: il Crocifisso Risorto è infatti morto proprio amando i suoi stessi nemici e intercedendo per loro. In questa esperienza, insieme comunitaria, liturgica ed evangelizzatrice, si radica la forma propriamente trinitaria del monoteismo neotestamentario dove Dio, il Padre di Israele, è Padre in primo luogo del Figlio, reso *come crocifisso* Signore risorto dalla poten-

za dello Spirito Santo¹⁸. Qui l'essere Uno dello *Shemà*, cuore della fede di Israele (*Dt* 6,4) e di cui Gesù stesso ha umanamente vissuto¹⁹, non viene affatto annullato. Esso viene invece precisato nel senso che non si tratta qui di un'Unità semplicemente numerica: l'essere Uno proclamato dallo *Shemà* null'altro esprime infatti se non l'*indivisibile* indissolubilità dell'Amore agapico, che costituisce la vita stessa dell'unico, vero Dio²⁰. E si svela così il fondamento, indissolubilmente trinitario e agapico, del dialogo che Dio ha posto come alfa della creazione e come omega della redenzione, dei nuovi cieli e della nuova terra²¹.

E sarà proprio questo ampio dinamismo evangelizzatore animato dallo Spirito Santo a portare la comunità dei discepoli ebrei del Risorto ad accogliere rapidamente, non senza tensioni interne, i credenti in Cristo di origini pagane, come testimoniato dal libro degli *Atti*²². Un dinamismo ebraicamente inclusivo anche dell'intera creazione, che soffre ancora le doglie del parto, costituito dalla piena rivelazione della libertà dei figli di Dio nel loro stesso corpo umano (cf *Rm* 8,18-25). Nutrire la speranza di questa pienezza della rivelazione ancora da venire sarà compito specifico dello stesso Spirito del Padre, che a questo fine opera nel cuore dei credenti (cf *Rm* 8,14-17.26-27). Da qui si può facilmente evincere, anche sulla base degli inni cristologici di *Fil* 2,5-11, *Ef* 1,3-14 e *Col* 1,15-20, che il *Logos* giovanneo non è un semplice *Logos asarkos*, bensì *ad incarnandum*. Un *Logos* centralmente animato dall'*agape* nel quale, per dirla con Massimo il Confessore, i *logoi* delle molteplici e varie creature, prime tra tutte l'uomo e la donna con la loro libera volontà di relazione,

¹⁸ Cf L.W. HURTADO, *Signore Gesù Cristo*, 1, Paideia, Brescia 2006.

¹⁹ Cf D. FORTUNA, *Il Figlio dell'ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shemà Ysrà'el*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

²⁰ Cf *1Cor* 8,6; *Rm* 1,1-4; *1Gv* 4,14-16. L'equivoco consiste nel partire da una precomprensione, di matrice sostanzialmente filosofica, che oppone tra loro astrattamente monoteismo e politeismo (cf O. LORETZ, *L'unicità di Dio*). Si tratta invece, come afferma P. Coda, di studiare le diverse forme concrete di monoteismo, prendendo le distanze da concezioni troppo aprioristiche, anche perché «la nozione di monoteismo è in definitiva piuttosto generica e negativa, in quanto semplicemente esclude il suo contrario, e cioè il politeismo» (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 39). La nozione di *monoteismo inclusivo* potrebbe forse essere più pertinente per chiarire il nascere del monoteismo trinitario sulla base e non contro il monoteismo giudaico.

²¹ Ignazio di Loyola lo ha ben espresso invitando l'esercitante all'inizio della seconda settimana dei suoi *Esercizi spirituali* a contemplare gli inizi dell'incarnazione proprio all'interno del dialogo tra le Persone divine circa il peccato dell'uomo (cf *Esercizi spirituali* n. 102).

²² Cf G. ROSSÉ, «Chiesa e Israele», in *Rivista Biblica* 65 (2017) 375-400; ID., *Atti degli Apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

trovano il loro ultimo fondamento non solo cristologico, ma anche ontologico²³.

Questa è l'ampiezza e la profondità escatologica del dialogo sponsale con l'umanità che Dio sta portando al suo ultimo compimento in Cristo mediante l'opera dello Spirito che, iniziando da Israele, universalizza per ogni tempo, per ogni luogo, per ogni uomo e ogni donna quanto già avvenuto una volta per tutte nel Figlio Sposo. E lo fa operando attraverso la presenza della Chiesa Sposa e, non senza un vincolo misterioso con lei, anche al di là dei suoi stessi confini visibili. Qui si svela così la stretta e misteriosa correlazione esistente tra lo Spirito e l'universalizzazione della salvezza già compiuta dal Figlio mediante la sua passione, morte e risurrezione. Qui, proprio dal cuore kerygmatico della fede cristiana reso presente dallo Spirito, sembrerebbe dunque dischiudersi quella porta stretta che stiamo cercando, un orizzonte, che è cristologico, ma anche inscindibilmente pneumatologico, trinitario ed ecclesiale, nel quale poter inserire un dialogo interreligioso che non rinunci alla propria specifica identità cristiana per subordinarla ad altre esigenze, spesso di natura teologico-politica.

8. Dialogare nello Spirito, un disatteso invito del magistero recente

Troviamo questo richiamo al ruolo salvifico dello Spirito Santo anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa in *Gaudium et spes* 22, dopo che il n. 21 aveva richiamato alla nota 17 l'insegnamento di *Lumen gentium* 16, dove leggiamo il famoso schema a cerchi concentrici di Paolo VI. Nel testo conciliare esso esprime l'essere variamente ordinati al popolo di Dio da parte dei non cristiani, iniziando dal popolo di Israele. *Gaudium et spes* 22 costituisce dunque un prolungamento e una specificazione di questo insegnamento della costituzione dogmatica sulla Chiesa, che entrerà poi nella grande preghiera universale della liturgia del Venerdì Santo. Il testo di *Gaudium et spes* 22 muove dall'affermazione, divenuta poi un *leitmotiv* nel magistero di Giovanni Paolo II, che:

solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro, e cioè Cristo Signore. Cristo è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e

²³ Cf MASSIMO IL CONFESSORE, *Questioni a Talassio* in *La Filocalia* 2, a cura di N. Aghiorita e M.F. Lovato, Gribaudi Editore, Torino 1983, 126, n. 66; cf anche *Ambigua* 42, 1332B-1332D.

gli fa nota la sua altissima vocazione [...]. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo.

Unito al Cristo e unto dal suo Spirito, il cristiano dovrà certo combattere contro il male passando attraverso molte prove e la morte stessa, ma egli, aggiunge *Gaudium et spes*, «associato al mistero pasquale e assimilato alla morte di Cristo, andrà incontro alla risurrezione confortato dalla speranza». Ebbene, questa assimilazione a Cristo resa possibile dallo Spirito:

non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale²⁴.

Notiamo qui l'estrema cura del testo nel tenere bene correlate tra loro, senza mai separarle neppure nel caso dei non cristiani, la dimensione cristologica e quella pneumatologica e nel riferirle entrambe all'unica vocazione ultima di ogni essere umano. Nella prospettiva conciliare:

il non cristiano, allora, se di fatto vive e muore nella logica della Pasqua, se si consegna, nella vita e nella morte, al Mistero, anche attraverso quegli elementi e quelle pratiche della sua religione che rendono possibile questo, è misteriosamente reso simile a Cristo crocifisso e associato al mistero pasquale²⁵.

Nel 1990 Giovanni Paolo II ritornerà sulla relazione tra Spirito Santo e salvezza, in special modo nella terza parte dell'enciclica *Redemptoris missio* (1990) consacrata proprio allo Spirito Santo quale protagonista della missione, anche se il tema viene accennato già nelle due parti precedenti, consacrate rispettivamente alla mediazione di Cristo e al rapporto tra Regno e missione²⁶.

²⁴ *Gaudium et spes* 22, 25-30.

²⁵ F. IANNONE, *Una Chiesa per gli altri. Il Concilio Vaticano II e le religioni non cristiane*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, 222.

²⁶ Da segnalare qui in specie la ripresa di GS 22, «come “con l'incarnazione il Figlio di Dio s'è unito in un certo modo ad ogni uomo”, così “dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale”. Il disegno di Dio “di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” (*Ef* 1,10)» (RM 6). Da segnalare pure l'accenno alla *dimensione ecclesiologicala*: «la salvezza di Cristo è accessibile in virtù

Nella *terza parte* Giovanni Paolo II, che già fin dall'inizio del suo pontificato aveva affermato la presenza dello Spirito Santo nelle religioni non cristiane²⁷, pone subito l'azione dello Spirito nell'orizzonte universale verso il quale egli spinge sempre più la Chiesa, essendo proprio lui il protagonista trascendente della missione ad essa affidata dal Risorto. E, proprio facendo forza su questa sua universalità, al n. 28 Giovanni Paolo II precisa che:

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 Dio²⁸.

E, dopo aver citato alcuni testi conciliari, il Papa prosegue affermando che «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»²⁹. Non solo, ma la sua attività tocca pure le società, i popoli, le culture e le religioni stesse, spargendo i semi del Verbo in riti e culture al fine di prepararli a maturare in Cristo. La sua azione, ribadisce ancora Giovanni Paolo II, è libera e senza confini di sorta:

è un richiamo che io stesso ho fatto ripetutamente e che mi ha guidato negli incontri con i popoli più diversi. Il rapporto della Chiesa con le altre religioni è dettato da un duplice rispetto: «Rispetto per l'uomo nella sua ricerca di risposte alle domande più profonde della vita, e rispetto per l'azione dello Spirito nell'uomo». L'incontro inter-religioso di Assisi,

di una grazia che, pur avendo una *misteriosa relazione* con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione» (RM 10). Nella seconda parte Giovanni Paolo II ritorna sulla dimensione ecclesiologicala affermando che l'azione della Chiesa «non si restringe a coloro che ne accettano il messaggio. Essa è forza dinamica nel cammino dell'umanità verso il Regno escatologico, è segno e promotrice dei valori evangelici tra gli uomini» (RM 20). Pur affermando qui l'esistenza di una misteriosa relazione con la Chiesa, «a dire il vero neanche Giovanni Paolo II spiega in che cosa consista la necessità della Chiesa per la salvezza dei seguaci di altre religioni» (A. MAZUR, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle religioni*, PUG, Roma 2004, 263).

²⁷ Cf *ib.*, 75-81.

²⁸ Già nell'enciclica *Dominum et vivificantem* al n. 54, richiamato in nota, il Papa tratteggiava bene l'universalità cristocentrica dell'azione dello Spirito nella storia della salvezza, dalla creazione alla parusia.

²⁹ RM 28.

esclusa ogni equivoca interpretazione, ha voluto ribadire la mia convinzione che «ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo»³⁰.

E si tratta sempre dello stesso Spirito che opera nell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù, così come nella vita della Chiesa, nella quale agisce sia spingendola ad annunciare il Cristo, sia guidandola a scoprire e promuovere mediante il dialogo quei doni che lui stesso ha già infuso negli uomini e nei popoli. Da qui la necessità di *integrare* e non opporre tra loro dialogo e annuncio kerygmatico, in quanto «il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»³¹. Tutto questo sembra dar ragione a Mazur, quando sostiene che *Redemptoris missio* «non dà una risposta negativa all'interrogativo sulla possibilità di considerare le altre religioni come vie di salvezza. Essa lascia la questione semplicemente aperta»³². E in questa stessa direzione sembra andare la Commissione Teologica Internazionale nel suo documento *Il cristianesimo e le religioni* (1997) quando, riferendosi proprio ai nn. 28-29 e 55 di *Redemptoris missio*, afferma che:

a motivo di tale esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni, non si può escludere la possibilità che queste, *come tali*, esercitino *una certa* funzione salvifica, aiutando cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo, *nonostante* le loro ambiguità [...]. Sarebbe difficile pensare che abbia valore salvifico quanto lo Spirito Santo opera nel cuore degli uomini presi come individui e non lo abbia quanto lo stesso Spirito opera nelle religioni e nelle culture: *il recente magistero non sembra autorizzare una differenza così drastica*³³.

Questo importante riconoscimento della presenza dello Spirito nelle religioni non cristiane, che ufficializza l'impossibilità dell'esclusivismo, va correttamente inteso innanzitutto sulla base dell'indissolubile relazione che lo Spirito sempre intrattiene col mistero pasquale del Figlio fatto uomo, da lui stesso misteriosamente universalizzato e attualizzato.

³⁰ RM 29. Le due citazioni provengono rispettivamente da un discorso interreligioso del 5 febbraio 1986 e da quello rivolto alla Curia Romana il 22 dicembre dello stesso anno.

³¹ RM 55 (*Dialogo*, n. 178). La Chiesa «non vede un contrasto fra l'annuncio del Cristo e il dialogo interreligioso; sente però la necessità di comporli nell'ambito della sua missione *ad gentes*» (*ivi*).

³² A. MAZUR, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle religioni*, 171.

³³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 84 (corsivi nostri).

Ma andrebbe sviluppato valorizzando pure quello *spazio escatologico* che il compimento della pienezza del mistero pasquale per l'intera umanità nello spazio e nel tempo inevitabilmente ancora richiede. In altri termini, già redento nel suo Capo una volta per tutte, il *Christus totus* lo deve ancora essere in tutte le membra del suo Corpo il quale, proprio in ragione dello Spirito che lo anima, ha una dimensione più ampia rispetto alla sola visibilità ecclesiale. Qui diventa perciò imprescindibile declinare l'escatologico in senso esplicitamente *parusiaco*. E di un parusiaco *nuziale*. Sarà infatti proprio questa *parusia nuziale* animata dallo Spirito a venir richiamata da *Ap 22,16-21*, che chiude il canone delle Scritture cristiane. Il che svela immediatamente come il dialogo di salvezza che, mediante il *Logos*, anima tutta la storia della salvezza, vada esso stesso rigorosamente compreso come dialogo fondato e animato dall'*Agape*.

Salvo miglior giudizio, visti a distanza di tempo, questi importanti stimoli pneumatologici magisteriali non sembrano purtroppo aver lasciato tracce teologicamente significative. La riflessione teologica sembra invece aver privilegiato il dialogo interreligioso in prospettiva teocentrica, quando non genericamente spirituale e più recentemente post-teista³⁴. Ebbene, nell'ultima parte di questo nostro contributo vorremmo invece suggerire come nella vicenda dei martiri d'Algeria, recentemente beatificati a Orano, e in special modo in quella dei sette monaci di Tibhirine, l'invito magisteriale a radicare proprio nello Spirito Santo il dialogo interreligioso, e nel caso specifico quello islamo-cristiano, abbia trovato un terreno particolarmente fertile in cui germogliare, ricco di inesplorate potenzialità anche teologiche. E il lettore potrà forse accorgersi come proprio qui siamo posti di fronte a una *prassi dialogale* profondamente radicata nel cuore stesso del *kerygma* evangelico testimoniato nello spirito delle Beatitudini.

9. I martiri d'Algeria, nel segno apocalittico dell'Agnello immolato

Il contesto politico è quello della tragica guerra civile algerina, che ha insanguinato il paese tra il 1992 e il 2002. Essa ha opposto all'ala musulmana più fondamentalista un governo che ha rifiutato la vittoria democratica dell'islam politico. Entrambi i contendenti hanno goduto di cruciali appoggi esterni, in un contesto geopolitico internazionale segna-

³⁴ Cf P. GAMBERINI, «La fede cristiana in prospettiva post-teista», in *Rassegna di Teologia* 59 (2018) 393-417; L. BERZANO (ed.), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Pisa 2018.

to dalla rivoluzione khomeinista in Iran, nonché dalla guerra in Afghanistan, dove uscì vittoriosa la strategia americana, teorizzata e realizzata da Brezinsky, di utilizzare il risveglio islamico in funzione antisovietica prima e antirusa poi. E saranno proprio molti combattenti islamici in Afghanistan, di nazionalità diverse e *in primis* i sauditi, a continuare in Algeria la loro lotta politico-religiosa. E qui fu la popolazione civile a pagarne il prezzo più elevato, presa in ostaggio tra due irriducibili contendenti. Il massacro è stimato attorno alle 150.000-200.000 vittime. La guerra civile algerina costituì inoltre una sorta di tragico laboratorio geopolitico, che preannuncerà quello che sarebbe poi successo in tutto il Medio Oriente dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, fino alla più recente e lunga tragedia siriana, ancora non completamente conclusa.

Dal punto di vista ecclesiale ci troviamo nel contesto di una Chiesa che vive come una minoranza di non più di diecimila fedeli, in buona parte stranieri, in un paese a schiacciante maggioranza musulmana, colonia francese che conquistò l'indipendenza nel 1962, dopo una lunga guerra contro la Francia iniziata nel 1954. In questo preciso contesto, dove qualsiasi ambiguo ricorso alla croce quale simbolo di potere è ormai definitivamente venuto meno sul piano storico, l'insegnamento di *Nostra aetate*, così come i gesti e il magistero interreligioso di Giovanni Paolo II, hanno trovato un'eco tutta particolare anche grazie alla guida di un pastore carismatico quale fu il card. Duval, arcivescovo di Algeri dal 1954 al 1988, e del suo successore mons. H. Teissier (1988-2008).

Per quanto riguarda i monaci, è significativo il fatto che nessuno di loro, con la sola eccezione del priore Christian De Chergé, avesse specifica competenza interreligiosa o islamocristiana. Tuttavia essi hanno saputo entrare in relazione coi musulmani partendo prima di ogni altra cosa dal *Vangelo vissuto* mediante la carità, particolarmente ben testimoniata da frère Luc, il monaco medico. Una testimonianza alimentata innanzitutto dalla spiritualità monastica cistercense, strettamente legata alla preghiera liturgica, appresa in un'abbazia francese come quella di Tamier, uno dei punti di riferimento per il rinnovamento della vita monastica in Francia negli anni successivi al concilio. Non solo, ma anche attingendo alla testimonianza e all'insegnamento del beato Ch. De Foucauld, che passò proprio da Tibhirine nel 1901. Egli ricevette la grazia di riscoprire la fede cristiana, trasmessa dalla madre durante la sua infanzia ma poi abbandonata, durante il servizio militare svolto nell'allora colonia francese d'Africa. E questo pro-

prio vedendo come i musulmani pregavano nel deserto³⁵. Anche Ch. De Chergé ricorderà con gratitudine la testimonianza religiosa offertagli da un amico musulmano algerino, da lui conosciuto durante il servizio militare da lui pure svolto in Algeria. Difficile non vedere in questi dati biografici, ai quali si potrebbero aggiungere anche quelli relativi al noto orientalista Massignon, l'opera dello Spirito Santo che, partendo dall'esperienza religiosa dei musulmani, permette ad alcuni battezzati europei secolarizzati di riscoprire, integralmente o in parte, la loro fede cristiana. Ed è ugualmente significativo, come attesta il ben noto *Testamento spirituale* dello stesso De Chergé, che quest'ultimo fosse fino alla fine profondamente interpellato proprio dall'interrogativo relativo al ruolo teologico-spirituale che i fedeli musulmani sono oggi chiamati a svolgere all'interno della storia della salvezza che Dio Padre sta conducendo verso la pienezza escatologica³⁶.

L'altro monaco di cui abbiamo conservato preziose tracce scritte è il vicepriori della stessa comunità monastica, Christoph Lebreton, nel cui ricco diario spirituale è molto presente la figura dell'Agnello immolato che troneggia nell'Apocalisse e proprio alla cui luce egli intuisce e interpreta l'ormai prossimo suo martirio³⁷. In Lebreton il martirio viene vissuto come un dono vocazionale, dove la progressiva offerta di sé viene plasmata dal Soffio dello Spirito con tratti chiaramente eucaristico-sponsali. Esso diventa un *fiat* sempre più radicale al Figlio, Amore crocifisso e Agnello e Sposo sgozzato, in un contesto storico che richiama da vicino la vera lotta (*jihad*), spirituale e non teologico-politica, tra la grande Prostituta e la Gerusalemme celeste. Questo "*fiat*" di Lebreton «precede il gesto omicida della sua morte violenta»³⁸. E si tratta di un martirio che non si arresta alla fede, ma, ben radicato in essa, si protende con decisione verso la speranza e la carità. Per questi monaci, infatti, «la speranza non può che abbracciare il rapporto con il popolo algerino, il quale è un popolo per lo più musulmano»³⁹. In

³⁵ Cf PICCOLA SORELLA ANNUNZIATA DI GESÙ, *Charles de Foucauld e l'Islam*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2005.

³⁶ Cf FRÈRE CH. DE CHERGÉ, *Più forte dell'odio*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2010.

³⁷ Cf M. SUSINI, *I martiri di Tibhirine*, Dehoniane, Bologna 2005, 101-165; ID., «Io vivo rischiando per Te». *Christoph Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Dehoniane, Bologna 2008, 369-415. In uno degli ultimi testi del suo diario, risalente agli ultimi mesi del 1996, Lebreton scrive: «io sono suo e seguo le sue orme; vado verso la mia piena verità pasquale. Vista la direzione che prendono le cose e la piega degli avvenimenti [...] vi dico, in piena verità, va tutto bene. La fiamma si è piegata, la luce si è inclinata... Posso morire, eccomi qui» (cit. in M. SUSINI, *I martiri di Tibhirine*, 164).

³⁸ M. SUSINI, «Io vivo rischiando per te», 423.

³⁹ *Ib.*, 437-438.

questo modo il loro martirio diventa profezia di un dialogo interreligioso fondato sul fatto che «Cristo ha tanto amato gli algerini da dare la sua vita per loro»⁴⁰ e si è reso presente proprio nella morte violenta dei monaci, da loro consapevolmente e pienamente accettata come martirio, nello spirito delle Beatitudini. E come tale capace di smascherare impietosamente come idolatrico il ricorso teologico-politico alla religione. In questa prospettiva la loro testimonianza, proprio perché profondamente radicata nel Figlio e nel suo Spirito, «indica un cammino profetico: il dialogo e l'accoglienza della diversità dell'altro; diversità da viverci come dono di Dio, nella reciprocità e nella gratuità»⁴¹. E, aggiungiamo noi, in prospettiva escatologica.

E proprio il martirio del sangue conoscerà ulteriori e teologicamente ancora inediti sviluppi nella vicenda di un altro martire in terra algerina, il domenicano Pierre Claverie, vescovo di Orano, che subì l'attentato mortale poco dopo l'assassinio dei monaci insieme al suo giovane autista musulmano⁴². Ebbene, è teologicamente significativo che quest'ultimo, lucidamente consapevole del rischio mortale che avrebbe corso, ha scritto pure lui una sorta di testamento dove spiega alla famiglia e agli amici musulmani il perché della ferma decisione di restare malgrado tutto e *da musulmano* a fianco del vescovo cristiano, fino alla fine. Questa autentica perla, inatteso frutto di un dialogo nuziale con qualsiasi essere umano islamo-cristiano correttamente intesa e vissuta nello Spirito delle Beatitudini, è stata liturgicamente sigillata durante la celebrazione della beatificazione dei martiri. Preceduto da un momento di preghiera in moschea, durante la liturgia venne infatti letto il testamento del giovane autista alla presenza dell'anziana madre, il cui figlio è inoltre stato felicemente rappresentato nell'icona ufficiale dei martiri di Orano. In prospettiva teologica questo mostra come la morte del giovane musulmano, da lui liberamente accettata, non costituisca solo una eroica e ammirevole partecipazione al martirio del vescovo di cui era autista, ma si svela essere un evento *pure profetico* in quanto attesta una *fraternità* escatologicamente fondata non su una vaga religiosità, bensì nel sangue dell'Agnello innocente, glorificato dallo Spirito di Gesù Risorto, lo stesso che anima le Beatitudini evangeliche. Una fraternità escatologica di natura mistica, dunque, senza alcuna traccia di sincretismo e resa possibile

⁴⁰ *Ib.*, 439.

⁴¹ *Ib.*, 440.

⁴² Cf. J.J. PÉRENNE, *Vescovo tra i musulmani. Pierre Claverie, martire in Algeria*, Città Nuova, Roma 2004.

da una Chiesa che pur non essendo *di* tutti, è però *per* tutti nel dono di sé al suo Sposo. E tutto questo sempre associato a un sincero e scrupoloso rispetto della coscienza religiosa dei credenti musulmani, distante tanto dal relativismo teologico, quanto da un impaziente e indiscreto proselitismo religioso. Un evento analogo si è verificato anche in Pakistan, col governatore musulmano del Punjab, morto per aver difeso il martire cattolico Shab haz Bahatti⁴³. Si tratta di eventi profetici tanto più significativi se letti alla luce del ruolo cruciale svolto dai martiri che in *Ap* 7,13-17 accompagnano l'Agnello e il cui forte potenziale ermeneutico ci viene oggi di nuovo richiamato dai terribili attentati avvenuti proprio a Pasqua in Sri Lanka.

D'altronde la stessa venerazione attualmente tributata da molti fedeli musulmani alle tombe dei monaci martiri a Tibhirine sembra costituire una sorta di sigillo interreligioso apposto dallo Spirito del Risorto proprio sul loro essere profeticamente stati luce, sale e lievito evangelici nel tragico contesto della guerra civile algerina. Uno Spirito delle Beatitudini che opera dunque anche al di là dei suoi confini visibili, ma mai senza una misteriosa relazione con la Chiesa Sposa in cammino verso le nozze definitive con l'Agnello suo Sposo, annunciate in ogni celebrazione eucaristica, svelando la testarda e amorevole volontà divina di mai interrompere il dialogo con l'uomo. E perciò lo Spirito lotta drammaticamente, fuori e dentro la comunità cristiana, contro gli idoli del potere, del sapere e della ricchezza e il loro uso teologico-politico, denunciati nell'Apocalisse proprio attraverso la figura profetica della Babilonia escatologica.

10. Il discreto ruolo interreligioso di Maria nello Spirito del Risorto

Solo da poco la ricerca storica ha finalmente potuto gettare luce sulla profonda *ispirazione* anche *mariana* dei monaci di Tibhirine. A partire dal radicamento nella tradizionale devozione mariana cistercense e consapevole dell'importanza della Vergine nel Corano e nella devozione popolare musulmana, il 25 marzo 1979 De Chergé fonda infatti un piccolo gruppo di qualche decina di sacerdoti, religiosi e religiose denominato *Ribât Es-Salem* (Vincolo della Pace, *Ef* 4,3), i cui membri:

vogliono approfondire la loro vita spirituale in Algeria integrando ciò che la loro fede in Gesù Cristo può accogliere dell'esperienza religiosa dei

⁴³ Cf C. SHAHBAZ BHATTI, *Cristiani in Pakistan. Nelle prove la speranza*, Marcianum Press, Venezia 2008.

loro amici musulmani. Non si tratta di negare le divergenze profonde del dogma, ma di accogliere fraternamente i segni di comunione⁴⁴.

E questo mediante l'approfondimento del Corano e della Tradizione musulmana e la solidarietà con i fratelli dell'Islam. Quest'esperienza di dialogo e condivisione spirituale islamo-cristiana, che risente anche dell'influsso della *Badaliya* di Massignon, divenne centrale per tutti i monaci di Tibhirine, anche per quelli che non parteciparono direttamente alla vita del gruppo. A partire dal 1980 ad essa aderirono inaspettatamente pure alcuni membri di una vicina confraternita sufi, facendone così un'esperienza di condivisione orante cristiano-sufi, la quale permette di concretizzare, come recita un testo del gruppo stesso:

quella comunione spirituale che ci relaziona a tutti quegli uomini e donne che, nell'Islam, adorano Dio in Spirito e Verità. La loro partecipazione fraterna non può che aiutarci a essere noi stessi dei migliori adoratori del Padre e servitori più assidui dei nostri fratelli⁴⁵.

Due membri sufi del gruppo vennero uccisi poco prima dei monaci. E Lebreton stesso aderirà al *Ribât* il 10 giugno 1994, proprio dopo il martirio del primo di essi⁴⁶. Quanto ai monaci, essi vennero rapiti di notte, proprio durante un ritiro in commemorazione del ventennale della fondazione di questo stesso gruppo. Difficile non cogliere qui all'opera il discreto ruolo materno che Maria svolge verso la Chiesa in cammino sulla via del suo Calvario pasquale. Un accompagnamento sigillato dalla beatificazione stessa, avvenuta l'8 dicembre 2018. Dal punto di vista teologico, questo richiederebbe lo sviluppo di una mariologia nello Spirito in grado di ricollegare Maria anche all'azione escatologica dello Spirito del Signore risorto, sempre operante anche al di là dei confini visibili della Chiesa sua Sposa, a gloria di Dio Padre.

⁴⁴ M. SUSINI, *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine*, Dehoniane, Bologna 2015, 73. Come specifica Susini, «nella vocazione specifica di ogni congregazione si inserisce, per questi membri del Ribât, una vocazione trasversale: il dialogo con l'Islam. Di questa vocazione trasversale il Ribât si è fatto portavoce e laboratorio di ricerca e di scambio a livello di "comunione spirituale"» (*ib.*, 256).

⁴⁵ Cit. *ib.*, 108. Cf anche *ib.*, 76-79.

⁴⁶ Cf M. SUSINI, «*Io vivo rischiando per te*», 158-166.