



*CEI – Servizio
Nazionale per
l'insegnamento della
religione cattolica*



*Ministero dell'Istruzione
dell'Università e della
Ricerca*

**Mediazione
e offerta formativa
dell'Irc nei contesti
culturali allargati
dei percorsi
scolastici**

**Corso Nazionale
di Aggiornamento
per docenti di religione cattolica**

*'formatori di formatori'
in servizio nelle scuole statali
di ogni ordine e grado*

Assisi
18-20 febbraio 2013

**I fondamenti biblici
del dialogo interculturale**

Mons. Lucio SEMBRANO

Biblista – Ufficiale del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso

FONDAMENTI BIBLICI DEL DIALOGO INTERCULTURALE

Lucio Sembrano, Assisi, 18 febbraio 2013

INTRODUZIONE

L'epoca contemporanea è segnata profondamente dall'imporsi di una cultura globalizzata e allo stesso tempo dalla crescita delle culture locali, per cui si assiste all'incontro talvolta problematico tra globale e locale ("glocale")¹. Le frontiere sono divenute più mobili e meno nette, generando il cosiddetto "meticcio" culturale. La globalizzazione non è solo un fatto tecnico o economico, ma anche, e forse soprattutto, culturale, che potenzialmente mette in scacco tutte le culture e, proprio per questo, richiede una nuova cultura. Ai giorni nostri è facile notare che tra gli effetti della globalizzazione c'è il ripetersi di conflitti interculturali, tanto che qualche studioso è arrivato a tratteggiare la drammatica prospettiva di uno 'scontro delle civiltà', formula che ripropone l'*etnocentrismo* esasperato in ambiti politici o religiosi di stampo integralistico, aggrappati fieramente alla convinzione del primato assoluto della propria civiltà, fino al deprezzamento di altre culture classificate come "primitive" o "barbare". Il politologo Samuel Huntington, scomparso nel 2008, lo codificava in un saggio del 1996, dal titolo "*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*". Egli elencava otto culture (occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana e africana), enfatizzandone le differenze, così da far scattare nell'Occidente un segnale d'allarme per l'autodifesa del proprio tesoro di valori, assediato da modelli alternativi e dalle «sfide delle società non-occidentali». Significativa in questa visione era la convinzione che, sotto la superficie dei fenomeni politici, economici, militari, vi fosse uno zoccolo duro di matrice culturale e religiosa.

Non appare perciò casuale che dopo il Vaticano II, lo stile dialogico configuri il nuovo atteggiamento della Chiesa verso le religioni e che, negli ultimi anni, i teologi mostrino un crescente interesse riguardo al tema del rapporto tra fede e pluralità delle culture, ponendosi alla ricerca di nuovi modelli capaci di superare i limiti della semplice inculturazione e adatti a rispondere alle sfide dell'epoca contemporanea². Percorreremo insieme a grandi passi il cammino compiuto in questo campo dal Concilio Vaticano II in poi, per mettere poi in luce i fondamenti biblici del dialogo interculturale.

¹ Cfr R. ROBERTSON, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in M. FEATHERSTONE – S. LASH – R. ROBERTSON (cur.), *Global Modernities*, London – Thousand Oaks – New Delhi 1995, 25-44; C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna 1999; U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Bologna 2001.

² Cfr per esempio A. TONIOLO, "Teologia e multiculturalità", in *Studia Patavina* 48 (2001) 75-82.

1. DALL'INCULTURAZIONE ALL'INTERCULTURALITÀ

Nel 1659 l'*Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale* ammoniva: «Non compite alcun sforzo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini e i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi. Che cosa c'è infatti di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro Paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge né lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli. E poiché è carattere comune della natura umana preferire nella stima e nell'amore le proprie usanze e in modo particolare le proprie tradizioni nazionali a quelle altrui, non c'è nulla che generi maggiormente l'odio o il risentimento che particolarmente se al loro posto uno voglia sostituire, importandole, le tradizioni del suo paese»³.

Tuttavia, per secoli il missionario portò alle culture extra-europee non solo il cristianesimo, ma inconsapevolmente anche le proprie peculiarità culturali. Il drammatico risultato è stato che in molti casi la cultura evangelizzata ha dovuto rinunciare a se stessa al fine di abbracciare il vangelo. Scrive R. J. Schreiter: «The culture of the evangelizer is often so closely identified with faith itself that the two become inseparable. When that happens, the culture being evangelized is displaced or destroyed. One has to become Western in order to become Christian»⁴.

Si trattava ormai di superare l'idea che per "cattolicità" si intendesse semplicemente l'espansione di un cristianesimo preconfezionato, «l'azione di una ditta di esportazione che divulgava in tutto il mondo una religione europea senza una vera volontà di modificare la sua merce, così come esportava la sua cultura e civiltà ritenute superiori»⁵. Il Concilio Vaticano II proibiva esplicitamente l'identificazione della chiesa e dell'annuncio con una singola cultura; anzi, dal confronto e dalla comunione con le varie culture «*tum ipsa Ecclesia, tum variae culturae ditescunt*» (*Gaudium et spes*, n. 58). La Costituzione *Gaudium et Spes* insegnava a tal fine che il «*colere seipsum*» è il compito supremo per l'uomo, che deve godere a questo scopo della «*iusta libertate*» (*Gaudium et Spes*, n. 59 §3)

Evidenziare la necessità di un "adattamento" della fede cristiana agli usi e costumi di ciascuna cultura era un passo verso il riconoscimento del valore e della legittima alterità delle culture non occidentali incontrate nell'opera di evangelizzazione, per evitare che l'opera missionaria desse come risultato dei cloni delle chiese occidentali, una replica dello stile europeo, fino a scatenare dall'interno un'irrefrenabile esigenza di contestazione della cultura stessa. «Oggi la certezza sulla validità assoluta della propria cultura è finita: è finito il tempo in cui gli "altri" erano o un nulla insignificante (i barbari) o il male, i cattivi da combattere o da salvare convertendoli alla nostra cultura (i selvaggi da distruggere o rispettivamente da convertire). La fine di quest'epoca storica coincide automaticamente

³ M. MARCOCCI, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale* (1659), Milano 1981, 80.

⁴ R. J. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, NY 2004⁷, 53.

⁵ K. RAHNER, "Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II", in ID., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982, 345.

con la valutazione della propria cultura, che a sua volta coincide con la fine dell'ideologia come sistema totale di modelli cognitivi e valutativi (in specie filosofici e religiosi) sul cui metro misurare e cambiare gli altri. Occorre perciò di necessità ipotizzare un'esigenza, o un sistema di esigenze, reali, umane, transculturali, e quindi non mai totalmente concettualizzabili, che ogni cultura consente in qualche modo al singolo di esprimere, concettualizzare e rendere operante, e che contemporaneamente ogni cultura tende a frenare. Se a questa esigenza si dà il nome di "valore", inteso qui come esperienza morale originaria anteriore ad ogni razionalizzazione, allora occorre dire che il valore precede ogni ideologia, ma non può esprimersi che storicamente, e perciò concettualizzandosi in un sistema linguistico e valutativo, com'è sempre stato. Ma la novità odierna consiste nella *presa di coscienza della necessità e al tempo stesso della provvisorietà di ogni espressione storica del valore (morale): il fatto che la contestazione di una cultura possa avvenire dall'interno della stessa cultura contestata non è più dunque né paradossale né impossibile [...]*. La cultura non è necessariamente opposta alla natura, ma è il mezzo per vivere in forma consapevole – e perciò morale – la propria naturalità. Ciò, però, a patto che la cultura faccia spazio alla contestazione di se stessa, cioè che non impedisca, ma promuova la cultura nel senso attivo che noi conosciamo. Anche questo è un valore e un bisogno reale, le cui forme espressive non possono esser determinate totalmente *a priori*»⁶. Il problema non era più *se*, ma *come* si dovesse ripensare il porsi della chiesa *nel* mondo (e non *di fronte al* mondo) in materia di liturgia, di predicazione, di catechesi, di teologia, di struttura interna.

Nella seconda metà degli anni Settanta cominciò a farsi strada un termine mutuato dall'antropologia culturale e dalla sociologia, che appariva più adatto a esprimere la complessità del rapporto tra la fede cristiana e le diverse culture da essa incontrate: si tratta della ben nota categoria di "inculturazione". Tra i primi a impiegare in senso teologico il vocabolo "inculturazione" fu il Superiore Generale dei Gesuiti, Padre Pedro Arrupe, in una lettera indirizzata il 14 maggio 1978 a tutta la Compagnia di Gesù: «Inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo, e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura, dando origine a una 'nuova creazione'»⁷.

L'anno successivo, anche papa Giovanni Paolo II utilizzò per la prima volta il termine «inculturazione», prima in un discorso alla Pontificia Commissione biblica, e quindi nell'Esortazione Apostolica *Catechesi Tradendae*, in cui si incontra il seguente passaggio: «Come ho detto recentemente ai membri della Commissione biblica, il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'incarnazione. Della catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del vangelo nel cuore della cultura e delle culture» (n. 53). Da questo primo pur incerto impiego del vocabolo "inculturazione", appariva che sia la ricerca teologica che lo stesso magistero si mostravano pronti a valorizzare un termine ritenuto adatto a esprimere più

⁶ E. CHIAVACCI, "Cultura", in L. PACOMIO (cur.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare I*, Torino 1977, 670s.

⁷ P. ARRUPÉ, "Lettera sull'inculturazione", in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma 1983², 145.

compiutamente quegli elementi lasciati in ombra dalla categoria preconciliare di "adattamento". Non sarà quindi un caso che nel 1982 Giovanni Paolo II fonderà il Pontificio Consiglio per la Cultura e che successivamente la Commissione Teologica Internazionale dedicherà un'importante riflessione al tema *Fede e inculturazione*⁸. Certamente il clima storico e sociale degli anni Settanta aveva contribuito non poco all'assunzione e valorizzazione teologica di un termine che è subito apparso come l'invito a un vero e proprio "mutamento di paradigma". La coscienza che la chiesa era ormai divenuta mondiale; la valorizzazione delle chiese locali; la riabilitazione delle culture oppresse al tempo del colonialismo contribuirono a far maturare la consapevolezza che una fede che non si incarna in profondità nella cultura, rischia di produrre una patina superficiale che solo in apparenza corrisponde alla vivificazione del vangelo nelle più svariate culture. Sempre in quegli anni, in cui il processo di decolonizzazione era ormai giunto alla fase di completamento, si poteva constatare come l'Occidente dovesse affrontare l'incalzante fenomeno della "secolarizzazione", mentre a livello mondiale si assisteva alla fine dell'egemonia del cristianesimo occidentale, a favore dello sviluppo sempre più rigoglioso delle chiese e delle teologie del cosiddetto "Terzo mondo"⁹.

Tuttavia, il modello dell'inculturazione con l'equivalenza tra incarnazione del Logos e rapporto tra fede e cultura risultava non poco problematico. Non si teneva presente che, quando la fede incontra una determinata cultura, in realtà porta con sé la cultura dell'evangelizzatore. Giovanni Paolo II mostrava una piena consapevolezza di questo rischio, allorché nell'Esortazione Apostolica *Catechesi Tradendae*, dopo avere utilizzato il termine "inculturazione", avvertiva che «il messaggio evangelico non è puramente e semplicemente isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito (l'universo biblico e, più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazaret), e neppure è isolabile, senza un grave depauperamento, dalle culture in cui si è già espresso nel corso dei secoli; esso non sorge per generazione spontanea da alcun 'humus' culturale; esso da sempre si trasmette mediante un dialogo apostolico, che è inevitabilmente inserito in un certo dialogo di culture» (*Catechesi Tradendae*, n. 53). «Il Figlio di Dio, secondo la dottrina della chiesa, ha una natura preesistente rispetto alla storia ed alla cultura, non però la chiesa. Egli è la Parola che si fa carne; la chiesa, invece, è sempre chiesa della Parola fatta carne!»¹⁰. La rappresentazione di un vangelo che sta sopra tutte le culture ed è libero da ogni particolare forma culturale non corrisponde a ciò che avviene nella realtà, perché il vangelo ha raggiunto le regioni non europee in una concreta forma occidentale, così come lo stesso annuncio che troviamo nel *Nuovo Testamento* era già il risultato di un incontro tra diversi mondi culturali.

⁸ Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione* (1989), in ID., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 353-379.

⁹ Cfr M. DE C. AZEVEDO, "Inculturazione. I. Problematica", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (cur.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 580-583.

¹⁰ F.-X. KAUFMANN – J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 115.

2. DIALOGO INTERCULTURALE E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Piuttosto che parlare di dialogo tra fede e cultura, in realtà si dovrebbe più precisamente trattare di dialogo tra cultura cristiana e cultura autoctona¹¹, perché «l'evangelizzazione è il processo di interazione dialogale tra le due culture, quella dell'evangelizzatore e quella dell'evangelizzando, dialogo che si svolge in funzione del messaggio»¹². Sarebbe perciò opportuno abbandonare il termine "inculturazione" a vantaggio della nozione di "interculturalità", anche in considerazione del fatto che già nell'antichità non ha luogo un'integrazione tra un cristianesimo "preculturale" e cultura, ma tra un cristianesimo che eredita attraverso Israele gli elementi purificati della cultura egizia-hittita-sumerica-babilonese-persiana-greca¹³.

Un evidente limite dell'inculturazione intesa come "incarnazione" della fede, corrisponde anche al fatto che tale rappresentazione mette in luce solamente il dinamismo dall'alto al basso, ossia il movimento che va dalla fede alla cultura, lasciando completamente in ombra il fatto che anche la cultura a sua volta contribuisce all'arricchimento della fede. Le culture non sono solamente una specie di guscio, ma la vera e propria chiave ermeneutica della Bibbia. Non è solo la Parola ad essere attiva nei confronti delle culture, ma anch'esse lo sono nei suoi confronti. Lo scambio interculturale è sempre reciproco, perché anche le altre culture e religioni mettono in evidenza caratteristiche utili per la comprensione del mistero di Cristo. In altre parole, c'è un reciproco arricchimento tra Cristo e cultura. Tale comunione arricchisce tanto la chiesa stessa, quanto le varie culture (*Gaudium et Spes* 58).

L'*interculturalità* è ben diversa dalla "multiculturalità". Essa si basa sul riconoscimento della diversità come una fioritura necessaria e preziosa della radice comune "adamica", senza però perdere la propria specificità. Si propone, allora, l'attenzione, lo studio, il dialogo con civiltà prima ignorate o remote, ma che ora si affacciano prepotentemente su una ribalta culturale finora occupata dall'Occidente (si pensi, oltre all'Islam, all'India e alla Cina), un affacciarsi che è favorito non solo dall'attuale globalizzazione, ma anche da mezzi di comunicazione capaci di varcare ogni frontiera (la rete informatica ne è il simbolo capitale).

Sottolineando la dimensione dell'*interculturalità*, si mettono adeguatamente in luce anche gli elementi di sfida del vangelo nei confronti della cultura, la quale è chiamata inevitabilmente a una profonda *metanoia*. L'incontro tra fede e cultura deve portare necessariamente con sé anche un impulso alla critica della cultura e al suo trascendimento, al fine di aprirsi agli altri cristianesimi inculturati. Ma, poiché la cultura evangelizzatrice entra in relazione con una cultura che ha già delle proprie convinzioni, quasi sempre s'instaura un rapporto anche con una religione non cristiana. Il dialogo interculturale e il dialogo interreligioso accompagnano, pertanto, l'annuncio evangelico e aiutano a comprendere come il vangelo possa interagire con un differente sistema religioso espresso

¹¹ A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Eugene (Oregon) 2006, 12. Cfr G. COLLET, *Inculturazione*, in P. EICHER (cur.), *I concetti fondamentali della teologia*, Brescia 2008, 471-485.

¹² AZEVEDO, "Inculturazione", cit., 584.

¹³ M. BORGHESI, "Interculturalità e missione cristiana nella società di oggi", in J. PRADES (cur.), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Milano 2008, 163.

in un determinato sistema culturale.

Parlare d'inter-culturalità, piuttosto che di in-culturazione, aiuta a tenere presente l'intimo legame esistente tra cultura e religione¹⁴, poiché non si tratta di adattare o di inculturare, ma piuttosto di assumere, dagli ambiti in cui religione e cultura s'intersecano (storie, miti, simboli, rituali, feste), ciò che più ha valore nelle altre religioni.

Tenendo presente che tutte le religioni, e in particolare il cristianesimo, hanno una concezione trascendente della verità (la verità ci precede e ci eccede; essa ha un primato di illuminazione, non di dominio), si eviterà il rischio del soggettivismo e del relativismo¹⁵. Il compito dell'uomo è essere pellegrino all'interno dell'assoluto della verità. E questo è talmente decisivo da far sì che il cristianesimo applichi a Cristo l'identificazione con la verità per eccellenza (*Giovanni* 14,6: «Io sono la Via, la Verità, la Vita»).

3. FONDAMENTI BIBLICI DEL DIALOGO INTERCULTURALE

La Sacra Scrittura attesta un confronto dinamico tra la Rivelazione e le varie culture, da quella nomadica alla fenicio-cananea, dalla mesopotamica all'egizia, dall'hittita alla persiana e alla greco-ellenistica, per quanto riguarda il Primo Testamento, mentre la Rivelazione neotestamentaria si è incrociata col giudaismo palestinese e della diaspora, con la cultura greco-romana e persino con le forme culturali pagane. Per una rassegna della relazione tra Bibbia e culture, rinvio agli autorevoli studi di Romano Penna¹⁶.

Io vorrei piuttosto prendere in esame alcuni aspetti di questa relazione che non sono stati privi di crisi e lacerazioni, per evidenziare il processo pedagogico attraverso il quale il popolo di Dio è attirato verso il monoteismo.

a) *L'intolleranza etnica nel Primo Testamento*

Nella gran parte dei testi del Primo Testamento, non solo non vi è traccia di Dialogo interculturale, ma al contrario, la pratica dell'intolleranza etnica viene affermata con la motivazione della fedeltà al patto sinaitico e della lotta contro l'idolatria. Questa visione è frequentemente attestata nella Bibbia, ma non corrisponde del tutto alla realtà storica. L'intolleranza "etnica" si affermerà più tardi (a partire dal IV secolo), ma condizionerà

¹⁴ Che tale legame sia essenziale lo riconosce la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni* (1997), in ID., *Documenti 1969-2004*, cit., 554; cfr COCCOLINI, G. (cur.), *Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, Bologna 2008.

¹⁵ Di una "concezione fluida della verità" parla G. RAVASI, "Fede, cultura e società. Prolusione dell'Anno Accademico 2011-2012", Facoltà Teologica Pugliese, 9s (reperibile on-line <http://www.facoltateologica.it/pfpuglia/allegati/395/Ravasi,%20FEDE,%20CULTURA,%20SOCIETA'> Fac.Te.ol.Pugliese.pdf).

¹⁶ R. PENNA, "L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata", **BnS 7, Bologna 1991**; ID., "Cultura/Acculturazione" in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (cur.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 279-288 = ID., in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (cur.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 345-357; ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente 6), Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 847; ID., "Il Nuovo Testamento e il dialogo interculturale" in P. SELVADAGI (cur.), *Le vie del dialogo. Teologia e prassi*, Fossano 2009, 21-34.

l'interpretazione della storia precedente, imponendo una chiave di lettura che concepisce gli altri come nemici¹⁷.

La radice ebraica *cherem* indica il "voto di sterminio" o "la minaccia di distruzione" che incombe sulle persone e sulle cose come sanzione dell'idolatria (Es 22,19; Lv 27,28s; Gs 7,1) o semplicemente perché appartenenti a popoli stranieri, che non avevano il diritto di vivere in mezzo agli israeliti per il pericolo che il popolo si contaminasse e abbandonasse la vera fede (Dt 2,34; 3,6; 7,26; Gs 6,17-21; 7,15). Su 102 ricorrenze nella Bibbia Ebraica, 79x la radice *châram/cherem* indica la distruzione per ragioni etniche o religiose: 50x significa "distruggere, sterminare", e 29x "votare a YHWH". 28 di queste ricorrenze sono nel libro di Giosuè, che narra la "conquista" della terra mediante lo sterminio sistematico dei nemici.

Se questo si spiega con la logica della conquista, come non ricordare che nella Bibbia c'è anche un obbligo di rispetto verso lo straniero! Tale è stata la condizione di Abramo, che si qualifica «straniero e forestiero» (Gn 23,4) e la condizione stessa di Israele in Egitto.

L'idea dello sterminio dei popoli è molto legata alla visione assiro-babilonese della conquista. In effetti, riflettendoci, si tratta piuttosto di un'intolleranza di facciata, perché malgrado le ingiunzioni di sterminio della storiografia deuteronomistica, gli altri culti non sono condannati in maniera generalizzata, ma vengono lasciati sussistere, e se ne denunciano particolari aberrazioni e distorsioni, come appunto l'idolatria, le offese contro l'integrità della vita umana e l'abuso della sessualità nella prostituzione rituale. La Bibbia non condanna invece le religioni cosmiche o naturali, perché esse erano relativamente aperte a qualche forma di monoteismo; anzi ne adotta il linguaggio per parlare dell'unico Dio. Diverse espressioni culturali sono state reinterpretate dalla fede biblica: i miti della creazione nella Genesi, i segni di alleanza, le feste, i nomi di Dio, e gli inni. Si pensi al Salmo 29, ove "Dio siede re sulla tempesta" a somiglianza del Baal di Ugarit, o al Salmo 104, che ha straordinarie somiglianze con un inno egiziano di Tell El Amarna dedicato alla divinità solare Aton.

Già nell'Antico Testamento esisteva, dunque, una varietà di teologie della religione. Generalizzando, si può dire che Israele ha adottato diversi paradigmi nel considerare la relazione di fede in YHWH rispetto alle altre religioni. Il primo paradigma è stato una sorta di enoteismo: ogni nazione non soltanto aveva terra e cultura proprie, ma anche le sue divinità e la sua religione, mentre per Israele YHWH era l'unico Dio. In seguito si è fatta strada l'affermazione della superiorità di YHWH sugli altri dei e, infine, l'autentico monoteismo con la proclamazione di YHWH come l'unico e il solo Dio, attestata in particolare nella predicazione dei profeti (vedi, ad esempio, gli inni del Deutero-Isaia).

Si deve poi considerare la concessione di Giosuè alla casa di Rahab, alla quale viene permesso di vivere in mezzo agli Israeliti, in virtù dell'aiuto prestato agli esploratori a Gerico, e l'apertura mentale del figlio che la (ex)prostituta di Gerico darà alla luce a Betlemme, Booz, che sposerà a sua volta una straniera, Rut, la bella moabita che segue il

¹⁷ Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANNO, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, (L'eredità di Golia. I Filistei e gli Ebrei in tempi biblici), Toruń 2013, 22-23; cfr D. MENDELS, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York 1992; A. D. SMITH, *The Antiquity of Nations*, Cambridge 2004, 127-153.

destino della suocera Noemi accompagnandola fino a Betlemme (Rut 3). Tale scelta, comunque giustificata dal diritto di riscatto (la legge del levirato prevede l'obbligo di dare una posterità al parente morto senza lasciare prole, cfr Dt 25,5-10) gli consentirà di figurare nella genealogia degli antenati del re Davide e poi di Gesù: *Salmon generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Isse* (padre del re Davide), ricostruita in Mt 1,5.

b) Il saggio Salomone

Per trovare una nuova, sorprendente, apertura culturale si dovrà aspettare fino a Salomone (970-930 a.C.). La sua sapienza superò, di gran lunga, quella dei popoli vicini: Dio stesso gliel'aveva concessa dopo che il re l'aveva preferita a longevità, ricchezza e gloria (cf 1Re 3,4-15). «Dio concesse a Salomone saggezza e intelligenza molto grandi e una mente vasta come la sabbia che è sulla spiaggia del mare. La saggezza di Salomone superò la saggezza di tutti gli orientali e tutta la saggezza dell'Egitto» (1Re 5,9-10). Salomone pronunciò ben 3000 proverbi (cfr 1Re 5,12). Egli, grazie alla sua sorprendente sapienza nel governare, riuscì ad ampliare e a ricoprire di ricchezze Israele, facendogli toccare il massimo del suo splendore. Fece venire dal Libano, Chiram, un artista paragonabile a Gian Luigi Bernini, per le competenze che aveva in ogni campo del sapere, non solo architettonico, che lo coadiuvò nella costruzione del tempio (1Re 6-9) e assecondò anche le sue ambizioni marittime: «Salomone costruì anche una flotta a Esion-Ghèber, che è presso Elat, sulla riva del Mar Rosso, nel territorio di Edom. ²⁷Chiram inviò alla flotta i suoi servi, marinai che conoscevano il mare, insieme con i servi di Salomone. ²⁸Andarono in Ofir e di là presero quattrocentoventi talenti d'oro e li portarono al re Salomone» (1Re 9,26-28).

Proverbiale, e quasi fiabesca, è l'ammirazione che nutriva per lui la regina di Saba (1Re 10). Ebbene, la ricchezza e i commerci, l'apertura sociale e religiosa che promosse il re furono positivi da un lato, ma devastanti dall'altro: ben presto, infatti, Salomone perse di vista il principio base della sapienza, cioè il timore di YHWH: questa distrazione gli fu fatale e gli costò niente di meno che la rovina del Regno! Al periodo di gloria seguì, infatti, un disastroso e sconvolgente periodo di decadenza, morale e politica, motivato – sempre secondo il filone deuteronomista – con il suo cedimento al fascino delle donne e, conseguentemente, all'idolatria (1Re 11,1-13):

^{11,1}«Il re Salomone amò molte donne straniere, oltre la figlia del faraone: moabite, ammonite, edomite, sidonie e ittite, ²provenienti dai popoli di cui aveva detto il Signore agli Israeliti: "Non andate da loro ed essi non vengano da voi, perché certo faranno deviare i vostri cuori dietro i loro dèi". Salomone si legò a loro per amore. ³Aveva settecento principesse per mogli e trecento concubine; le sue donne gli fecero deviare il cuore. ⁴Quando Salomone fu vecchio, le sue donne gli fecero deviare il cuore per seguire altri dèi e il suo cuore non restò integro con il Signore, suo Dio, come il cuore di Davide, suo padre. ⁵Salomone seguì Astarte, dea di quelli di Sidone, e Milcom, obbrobrio degli Ammoniti. ⁶Salomone commise il male agli occhi del Signore e non seguì pienamente il Signore come Davide, suo padre.

⁷Salomone costruì un'altura per Camos, obbrobrio dei Moabiti, sul monte che è di fronte a Gerusalemme, e anche per Moloc, obbrobrio degli Ammoniti. ⁸Allo stesso modo fece per tutte le sue donne straniere, che offrivano incenso e sacrifici ai loro dèi».

La conseguenza sarà la divisione del regno. Lo stesso Ben Sira s'interroga sulle ragioni della disfatta della sapienza salomonica, attribuendo la corruzione del re alle sue donne (Sir 47,14-21).

c) La nuova apertura determinata dallo scossone dell'esilio

Quando una nuova apertura avverrà, questa sarà determinata non tanto da una scelta consapevole, quanto dalle vicende storiche: lo shock dell'esilio metterà in luce la straordinaria capacità degli ebrei di adattarsi per entrare nella burocrazia prima babilonese e poi persiana, assumendo posti di riguardo a corte, come narrano i libri di Daniele e di Ester. Nella città mesopotamica di Nippur sono stati ritrovati archivi in cuneiforme risalenti al 450-400 a.C., e i nomi di alcuni possidenti locali erano ebrei! Nel V secolo, sorsero alcuni insediamenti ebraici in Egitto forse dopo la fuga di un gruppo di Giudei con Geremia al tempo della distruzione di Gerusalemme. Non è chiaro se queste comunità fossero state fondate dai profughi o se questi si aggiunsero a nuclei preesistenti. I profughi con Geremia si stanziarono a Tafni (cfr Ger 43,7), mentre sono citate comunità ebraiche anche a Migdol e Menfi (Ger 44,1). Particolarmente significativo era l'insediamento di Elefantina, nell'alto Egitto, attestato non nella Bibbia, ma da testi aramaici ritrovati in quel luogo. Vi era un tempio nel quale si adoravano, oltre a YHWH, altre due divinità.

d) La comunità del secondo Tempio a Gerusalemme: una nuova fase di chiusura

Una volta ristabilita in Palestina, anche se in scala ridotta, l'autonomia della comunità post-esilica, ecco una nuova fase di chiusura, in cui, già nell'epoca persiana, la scena è dominata dagli scribi-sacerdoti (cfr Esd, Ne, Ag, Zc). I profeti annunciano la processione dei popoli che salgono a prestare culto a YHWH al tempio di Gerusalemme (universalismo centripeto).

Si tratta di una tendenza non univoca. Umoresticamente, il libro di Giona va in senso opposto, quasi ad anticipare uno dei più significativi sviluppi neotestamentari: la salvezza offerta a domicilio ai pagani, e da un profeta renitente¹⁸! Annota nitidamente papa Clemente: "Giona predicò la rovina ai Niniviti e questi, spiando i loro peccati, placarono Dio con le preghiere e conseguirono la salvezza. Eppure non appartenevano al popolo di Dio" (Clemente Romano, *Lettera ai Corinzi*, c. 7, 4-8; Funk 1, 71-73).

Eppure questa è l'epoca d'oro della letteratura biblica. Nel V-IV secolo l'ambiente del Tempio è una vera e propria fucina letteraria, in cui affluiscono e prendono forma i testi del Pentateuco, gran parte del Salterio, il corpus dei Profeti, gli Scritti. Anche se si parla aramaico, la lingua letteraria è l'ebraico per amore verso i Padri, con un voluto arcaismo.

e) La diaspora ellenistica e la dinastia asmonea

¹⁸ Cfr L. SEMBRANO, "Giona va a scuola dai *goyim*. La parabola di un Dio estroverso", in F. O. PIAZZA (cur.), *Padre nostro... liberaci dal male* (RDT Library 5), Cinisello Balsamo 1999, 83-93.

Lo scenario mutò radicalmente nell'epoca ellenistica, che comportò una vera globalizzazione culturale. Ad Alessandria la diaspora ebraica arrivò a contare circa 40.000 individui, circa 1/5 della popolazione. In questa città venne tradotta la Bibbia in greco (LXX). Prova della fioritura culturale ebraica saranno, più tardi, il libro pseudo-epigrafico della Sapienza di Salomone (circa 50 a. C), e gli scritti di Filone (30 a. C. - 45 d.C.), che attestano la reciproca apertura e lo scambio fruttuoso tra cultura ebraica e greca.

Dal periodo dei Maccabei in poi, il confronto avviene su tre diversi livelli: etnico, religioso e culturale. Il problema etnico è molto complesso. E' difficile perfino definire quell'entità etnica che poi assumerà il nome dei «Giudei». Giuseppe Flavio usa l'espressione: «i costumi dei Giudei», che rimane oscura. La distinzione etnica viene effettuata più dal modo di operare, che secondo il sangue. È vero, piuttosto, che, indipendentemente dall'appartenenza, tutti vivono all'interno di una cultura comune. L'ambiente gerosolimitano era più rigido, mentre l'ambiente galilaico era molto più aperto e le città erano polietniche. Non a caso la popolazione della Galilea era considerata come "diversa" e "pagana".

La stessa nascita della Bibbia, il suo processo di stesura e la redazione dei suoi libri, costituiscono una testimonianza del dialogo culturale. La redazione dei diversi testi biblici avviene in modo molto simile alla redazione e stesura dei testi letterari vicino-orientali (cfr Gligamesh).

In Palestina le cose peggiorarono al tempo di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.), almeno se si deve credere alla storiografia di 1-2 Mac, nonostante le contraddizioni nella cronologia delle due narrazioni. Nel 169 Antioco saccheggiò il tempio. Nel 167 ordinò la costruzione di un altare a Zeus nel tempio e proibì la circoncisione e la celebrazione delle feste ebraiche, incluso il sabato, pena la morte. In quest'opera di ellenizzazione forzata egli trovò appoggio in un forte partito filoellenista che comprendeva tra l'altro il sommo sacerdote. La persecuzione anti giudaica scatenò l'opposizione degli Ebrei tradizionalisti che si definirono *chasidim*, i "pii". La rivolta antiseleucide scoppiò a Modin, per opera di un sacerdote di nome Mattatia. Suo figlio Giuda, soprannominato Maccabeo (martello), divenne capo della resistenza e riuscì a riconquistare Gerusalemme nel dicembre del 164. Il 18 dicembre di quell'anno riconsacrò il tempio, evento ricordato nella festa ebraica della Hanukkah (dedicazione). Antioco V (164-162), successore di Antioco IV, concesse poi un editto di tolleranza.

Gli studiosi si chiedono in che misura il giudaismo fu influenzato dall'ellenismo. Il movimento maccabaico costituì senza dubbio un fattore decisivo nello sviluppo storico del giudaismo, non tanto per i risultati politici immediati che ottenne, quanto piuttosto per la coscienza etnica collettiva che contribuì a formare in seno al popolo giudaico, la quale può aver tratto ispirazione dall'assetto politico instauratosi in area palestinese con la dinastia asmonea, ma si è manifestata soprattutto nella tradizione storiografica per così dire ufficiale che quest'ultima ci ha tramandato. Per cogliere i tratti più significativi di tale coscienza etnica è quindi necessario analizzare la letteratura del periodo asmoneo (1-2 Mac), e quella che da essa in qualche modo dipende, come ad esempio gli scritti di Flavio Giuseppe. Uno di questi termini, e non certo tra i più secondari, concerne la contrapposizione globale tra il popolo giudaico con le proprie istituzioni tradizionali e un mondo esterno definito con la qualifica socioculturale di "ellenico"; si tratta di un

contrasto che sul piano storiografico viene ad assumere connotati specificamente religiosi: l'introduzione di una cultura straniera, e in questo caso greca, può essere avvenuta con la forza o può esser dipesa da una infedeltà alla propria tradizione religiosa, ma in ambedue i casi essa è stata collegata ad una persecuzione violenta¹⁹. Bisogna allora studiare quali siano i rapporti causali tra i due fattori così configurati, confronto culturale da un lato e guerra religiosa dall'altro, in un contesto storico nel quale il sincretismo sia culturale sia religioso era del resto un fenomeno abbastanza comune e il separatismo etnico non godeva di particolare simpatia.

D'altra parte, se tale separatismo è anche frutto di circostanze storiche ben precise, si può già capire come la coscienza etnica a cui dà origine, o con la quale per lo meno è strettamente connesso, nel formulare il ricordo degli eventi possa far apparire come arbitraria la causa specifica della persecuzione (sottolineando ad esempio la natura malefica e demoniaca del persecutore) e tenda inoltre a descrivere un confronto puramente culturale con un linguaggio religioso che può giungere a travisare la realtà storica²⁰. La tradizione maccabaica ha potuto trasformare l'intervento di Antioco IV in una persecuzione religiosa; l'interpretazione propriamente religiosa degli eventi s'innesta su un confronto culturale radicalizzato, che si esprime come ingiusta persecuzione. La coscienza etnica rivendica perciò una superiorità religiosa garantita dal martirio e svaluta l'avversario che, da popolo di per sé solo "diverso" o straniero, diventa "pagano".

f) *L'influenza dell'ellenismo sul giudaismo palestinese*

Nel 1969, Martin Hengel ha raccolto prove di vario genere, dal materiale archeologico a quello epigrafico, per dimostrare che il giudaismo del III-II sec. a. C. faceva parte della più ampia cultura ellenistica alla pari di altre regioni conquistate da Alessandro Magno, mettendo fine al dibattito sulla distinzione tra la diaspora giudaica ellenizzata (Alessandria, Antiochia, Efeso e Corinto) e il giudaismo semitico palestinese²¹. La spiegazione della rivolta dei Maccabei in termini religiosi viene così messa ulteriormente in discussione, analogamente alla supposizione che l'uso di manufatti e della lingua greca potesse influire sulle prospettive religiose degli ebrei palestinesi²², né ancor meno sul

¹⁹ Su questo tema vedi G. L. PRATO, "La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo", *Ricerche storico-bibliche* 1 (1989), 99-122 [= ID., *Identità e memoria nell'Israele antico: Storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Brescia 2010, 177-205].

²⁰ Elias Bickerman sostenne che alcuni ebrei accolsero e fecero circolare un'interpretazione greca della loro religione ancestrale, che scatenò come reazione la rivolta, cfr E. J. BICKERMAN, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (Studies in Judaism in Late Antiquity 32), Leiden 1979; S. K. EDDY, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-331 BC.*, Lincoln 1961.

²¹ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 1969.

²² F. MILLAR, "The Background to the Maccabean Revolution", *Journal of Jewish Studies* 29, 1978, 1-21; M. GOODMAN, "Epilogue", in J. J. COLLINS - G. E. STERLING (cur.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame, IN 2001, 302-305.

giudaismo rabbinico²³, benché l'architettura sinagogale sia stata considerata come una prova dell'avvenuta ellenizzazione²⁴.

Resta vero che se la diaspora giudaica poté aprirsi con fiducia al nuovo trend culturale globale (si pensi alla traduzione della Settanta e al libro della Sapienza), in Palestina gli ambienti tradizionali continuarono a essere diffidenti verso la nuova cultura (vedi Gesù ben Sira che scrive in ebraico) o a praticare una moderata apertura (l'atteggiamento pragmatico di Qoheleth). Tuttavia, nella lunga gestazione della Bibbia ebraica influì in grande misura l'esposizione alle varie culture (in particolare: egiziana, cananea, assiro-babilonese, persiana, ellenistica e romana), con cui Israele venne in contatto nell'arco della sua storia e dalle quali trasse ogni sorta d'ispirazione artistica, letteraria e anche teologica, compatibili con il messaggio della salvezza. A parte le poche eccezioni prese in considerazione, il confronto non fu ricercato, eppure portò frutto, soprattutto in epoca persiana ed ellenistica. E forse, come si può evincere dagli esempi riportati, non si deve prendere troppo alla lettera l'approccio rigidamente fondamentalista delle varie storiografie, e imparare a leggere tra le righe che la realtà storica era ben diversa dall'ideale letterario fino ad affermare l'esistenza di un pluralismo culturale nella Bibbia, che continua al tempo di Gesù.

g) *L'universalismo e la particolarità nel piano salvifico di Dio*

Il Gesù dei Vangeli sinottici attinge ai temi presenti nei Profeti e nei Salmi che fanno riferimento al modo in cui i diversi popoli saranno chiamati a partecipare al piano salvifico di Dio, quando verrà il «giorno di YHWH», allorché Dio manifesterà la sua vittoria universale. Le nazioni vedranno la manifestazione della gloria di Dio, ascolteranno la sua voce, cammineranno sulla strada che Dio ha preparato per loro, arriveranno al tempio del Signore a Gerusalemme - casa di preghiera per tutte le nazioni - e si ritroveranno invitati a prendere parte a un pasto, il banchetto escatologico (cfr Is 25). Nel piano salvifico, Gerusalemme conserva un ruolo centrale. Lungi dall'identificare la particolarità esclusiva con l'Antico Testamento e l'universalità inclusiva con il Nuovo, si deve vedere l'interazione fra le due visioni della missione nel Nuovo Testamento. I giudeo-cristiani avevano una teologia centripeta; essi sottolineavano come le nazioni erano attratte verso la casa di Dio a Gerusalemme. I cristiani Gentili avevano invece una visione centrifuga, basata sul mandato dei missionari da Gerusalemme o dalla Galilea fino ai confini della terra. Entrambi i punti di vista sono magistralmente messi insieme negli Atti, ma il centro si sposta da Gerusalemme ad Antiochia e poi a Roma. Così Lc-At codifica il passaggio dall'*Urchristentum* al *Frühkatholizismus*²⁵ (E. Käsemann).

h) *L'accoglienza dei pagani*

²³ S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.

²⁴ E. L. SUKENIK, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece. The Schweich Lectures on Biblical Archeology 1930*, London 1934.

²⁵ Il termine, coniato da A. EHRHARD, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935, viene applicato al campo biblico da E. KÄSEMANN; cfr F. HAHN, "Frühkatholizismus als ökumenisches Problem", *Catholica* 37 (1983) 17-35.

I Vangeli attestano molti rapporti dialogici di Gesù con singole persone socialmente connotate come emarginate (gabellieri, prostitute, lebbrosi, e peccatori in genere). Da questi incontri emergono i tratti del metodo di Gesù: apertura all'altro, al dialogo e a una visione universale del ministero, superamento degli schemi.

L'incontro con la donna sirofenicia o cananea nella tradizione sinottica (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28), e quello con la samaritana nel quarto vangelo (Gv 4,1-42), sono episodi molto diversi, elaborati e trasmessi in tempi diversi e indipendentemente l'uno dall'altro, che hanno tuttavia in comune il significato salvifico di fondo: Gesù si apre all'esperienza dell'altro, e dell'altro nel senso più radicale per un uomo del suo tempo e del suo ambiente, l'altro rappresentato da una donna straniera.

L'incontro con la donna sirofenicia (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28) mostra un Gesù stranamente teso, brusco, tuttavia capace di uscire dai suoi schemi mentali. Il dialogo, inizialmente non tanto armonico né sereno, lo induce poi addirittura a rivedere i programmi e il senso che ha del proprio ministero.

Nel colloquio con la samaritana, portatrice di una triplice irregolarità (Gv 4), Gesù la sprona al confronto con l'Altro. Potremmo parlare di una "fondazione dialogica" del nuovo culto in spirito e verità. La donna irregolare è destinataria e anzi realmente co-protagonista di un intenso colloquio di autorivelazione, per divenire poi, a sua volta, annunciatrice dell'esperienza di salvezza che ha incontrato.

Gesù propriamente non ha mai svolto il suo ministero in terra straniera, e ha conosciuto pochi stranieri. Ma i suoi contatti con gli stranieri, in senso etnico o piuttosto in senso religioso-tradizionale (come i samaritani), sono tra i momenti di maggiore incisività e forza trasformativa nel suo percorso terreno. Egli stesso, pur essendo un giudeo della stirpe di Davide, proviene da Nazaret nella "Galilea delle genti", terra marginale e non proprio impeccabile dal punto di vista religioso, almeno perché troppo vicina ai pagani. All'inizio egli non sembra porsi il problema dei pagani; anzi, per la necessità di delimitare in qualche modo i propri compiti, ritiene di avere una missione da compiere solo nei confronti del popolo di Israele (non diversamente dal Battista, che conclude il suo ministero quando Gesù comincia il suo). Inoltre Gesù non appare partecipe del proselitismo giudaico, molto diffuso ai tempi suoi. Tuttavia non si può dire che escluda gli stranieri dal piano di salvezza. Condividendo la prospettiva universalistica dei profeti intravede la riunificazione di tutte le genti nell'orizzonte escatologico. Ma questa apertura in lui non è un dato costitutivo: è dinamica e progressiva.

Questo esempio è interessante per comprendere la differenza tra "autocoscienza" ed "eterocoscienza" nel nostro modo di parlare delle culture e delle religioni degli altri popoli. Normalmente si tende a descrivere un'altra cultura o religione a partire dall'eterocoscienza, basata sulla percezione incompleta dell'altro, fuorviata da criteri che distorcono la realtà. L'ignoranza delle strutture culturali e delle esperienze del popolo preso in osservazione conduce fino a distorcere le stesse questioni teologiche. Ad esempio, il concetto cristiano di "rivelazione" non si può applicare tout court alle altre religioni, perché non vi si ritrova o assume significati differenti. La nostra comprensione,

descrizione e analisi di una cultura o religione, deve corrispondere o almeno avvicinarsi all'autocomprensione (autocoscienza) del popolo in questione.

Gli esempi di accoglienza non sono pochi e mostrano l'autocoscienza di Paolo. Si va da un minimo qual è la possibilità di condividere l'assunzione di carni di animali immolati nei templi pagani (cfr 1Cor 8-10) fino a un massimo, come è la condivisione dell'idea originariamente greca della paternità universale di Dio (cfr At 17,28s; Ef 4,6; vedi anche Mt 5,45). Tra questi estremi si pongono vari altri fattori, che sono l'ammissione di una legge naturale scritta nei cuori di tutti gli uomini (cfr Rm 2,15-16), la concezione d'impronta ellenistica del singolo uomo come tempio di Dio (cfr 1Cor 3,16-17), l'immagine della vita e dell'impegno cristiano come di una corsa nello stadio (cfr 1Cor 9,24-27), e alcuni elementi di etica stoica com'è l'ideale della *sufficiencia sui* (cfr Fil 4,11). A questo proposito vale, in linea generale, il luminoso principio enunciato in Fil 4,8: «Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è nobile, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è amorevole, tutto ciò che vi fa onore, se c'è qualcosa di valore (*ei tis aretē*), e se c'è qualcosa di lodevole: questo sia oggetto dei vostri pensieri». Quest'affermazione è interamente formulata sulla base di un presupposto meramente umanistico, senza motivazioni di ordine trascendente e tanto meno soprannaturale.

Paolo condivide però con Pietro la coscienza di essere «per natura Giudei e non peccatori come i Gentili» (Gal 2,15), «senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza di Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo» (Ef 2,12). È evidente che un simile giudizio negativo accentua una presa di distanza, e attesta un'irriducibile coscienza di diversità. Eppure, paradossalmente, Paolo coltiva un atteggiamento ancora più polemico verso il giudeo-cristianesimo che non verso il paganesimo!

Paolo è insofferente di un'ermeneutica dell'evangelo che sminuisca la funzione soteriologica di Cristo, ritenuta unica e insostituibile. L'alternativa proposta da quelli che egli ritiene senza mezzi termini «falsi fratelli» (Gal 2,4) e «pseudapostoli» (2Cor 11,13) consisteva nel far coesistere la fede in Cristo con l'affermazione che la Legge concorresse attivamente a rendere il credente giusto davanti a Dio. L'ermeneutica paolina non ammetteva questa compresenza, per cui tutto doveva risolversi in un *aut-aut*: o la Legge o Cristo (cfr Rom 10,4)! In gioco non c'è l'osservanza della Torah mosaica in quanto tale (cf. Gal 5,6: «Ciò che conta in Cristo non è la circoncisione o la non circoncisione...»), ma c'è una questione di principio, secondo cui la fede non può assolutamente abdicare al primato di Cristo oscurandolo con apporti moralistici determinanti ai fini della giustificazione. La sua polemica è rivolta contro un'interpretazione intra-cristiana, che secondo l'Apostolo non salvaguarda il fondamentale principio di libertà (dalla Legge!) inerente alla fede in Cristo (cfr Gal 5,1: «Per la libertà Cristo ci ha liberati»!).

i) Il dialogo interculturale nel "Corpus Ephesinum Novi Testamenti"

C'è un considerevole gruppo di scritti del NT, che hanno un legame geografico e culturale con la provincia romana dell'Asia: lettere agli Efesini, ai Colossesi, il IV Vangelo e le Lettere di Giovanni, insieme con l'Apocalisse, 1-2 Timoteo, la 1 Lettera di Pietro, la 1

Lettera ai Corinti (cfr 1Cor 16,8), e forse Galati e Filippesi, scritte in carcere ad Efeso²⁶. Questi scritti condividono parecchi tratti, soprattutto in campo cristologico: l'azione di Cristo nella creazione e nella salvezza, la sua sovranità sul cosmo e sulla storia, la sua mediazione unica ed esclusiva, la nuova comunità che nasce da Cristo, tratti che suppongono un incontro tra il messaggio evangelico e le tradizioni culturali presenti in quell'area, nella quale hanno vissuto sia Paolo, che Giovanni. Prescindendo dal dibattito sull'autenticità di Ef e Col, sulle potenziali relazioni tra Paolo e Giovanni, sulla natura della gnosi e sul clima filosofico che si viveva ad Efeso, si possono sinteticamente presentare alcune tracce di sviluppi cristologici che sono entrati a far parte della fede cristiana:

- il titolo di *Logos* dato a Cristo nel prologo giovanneo;
- epiteti cristologici che nell'Apocalisse passano da YHWH a Cristo: «il Primo, l'Ultimo, il Vivente» (Ap 1,17) con un accento speciale sulla vita del Risorto (Ap 1,18; 2,8; 22,13);
- «l'agnello immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8 Vulgata: *qui occisus est ab origine mundi*; cfr 1Pt 1,19-20);
- 2Tm 1,9 (χάριν, τὴν δοθείσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων) e Ef 1,4 (καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου), che parlano della «grazia» e della «scelta» conferite a Cristo «prima dell'inizio dei tempi» e «prima della fondazione del mondo»: il piano salvifico di Dio e la sua azione precedono la storia, la dominano e sono orientate a Cristo, come nell'idea della subordinazione di tutte le cose a Cristo che si ritrova in 1Cor 15,27-28 e nella visione dell'«Agnello ritto come immolato con sette occhi e sette corna» di Ap 5;
- l'inno cristologico di Col 1,15-20 con la sottolineatura della creazione (v. 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται), e della sussistenza di tutte le cose in Cristo (v. 17: καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) ove il perfetto συνέστηκεν specifica l'effetto permanente e duraturo della causalità di Cristo sull'universo. Sono note le affinità col pensiero filosofico contemporaneo, come nel *Peri Kosmou* pseudo-aristotelico (n. 6): «Tutte le cose (sono) da Dio e per mezzo di Dio coesistono per il nostro bene». In entrambi i testi, l'origine, la coesistenza e l'unità dell'universo sono garantite dalla Divinità e ancorate in essa. Secondo Col 1,18 egli è il «principio» (ἀρχή) e il «primogenito dai morti» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Il termine ἀρχή si ritrova nuovamente applicato a Cristo in Ap 3,14, e in Ap 21,6; 22,13 egli è «l'inizio e la fine» (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). La precedenza attribuita al Cristo-archê sul cosmo e sulla storia (nel senso di "inizio", pure in Gv 1,1 con un richiamo a Gn 1,1) non mira forse ad escludere altre archai, altri principi cosmogonici e soteriologici, attestate nella Scuola ionica di Talete, Anassimene e Anassimandro, vissuti a Mileto tra il VI e il V sec. a. C., secondo i quali queste potenze non erano solo intese in senso naturalistico, ma anche religioso e mitico²⁷. Dopo di loro la ricerca dell'archê divenne infatti una dominante del pensiero greco. Col 1,19 continua con l'attribuzione a Cristo della pienezza (πᾶν τὸ πλήρωμα) cioè

²⁶ P. ROSSANO, "Gospel and culture at Ephesus and in the province of Asia at the time of St. Paul and St. John", *Secretariatus pro non christianis - Bulletin* XV/3 (1980) 282-296.

²⁷ Cfr C. MAZZANTINI, *Storia del Pensiero antico*, Torino 1949, 53.

dell'intero sistema dell'universo, secondo una terminologia in voga nella filosofia popolare di quel tempo.

Dal punto di vista scientifico rintracciare tutti i contatti e le interazioni culturali è un'impresa ambiziosa, e forse impossibile, ma si può affermare con sicurezza che sulla matrice culturale ebraica attestata nel *corpus Ephesinum* hanno influito, da un punto di vista liturgico, sapienziale e apocalittico, elementi provenienti dalla Scuola di Mileto (i sofisti tenevano vivo il pensiero di Eraclito), dalla gnosi popolare che era nutrita di elucubrazioni fantastiche sui "mediatori della salvezza, e da una reazione alla massiccia presenza del culto imperiale attestata ad Efeso e nella provincia dell'Asia.

Col, 1Tm e il settenario delle Lettere di Ap 2-3 evidenziano l'infiltrazione tra i cristiani di ideologie affini al dualismo gnostico. Alcuni dovettero ammettere due principi nell'universo, bene e male, luce e tenebre, spirito e materia, separati da un abisso, tra cui la mediazione veniva assicurata da una miriade di Potenze, Principati, Angeli ecc., ai quali Paolo contrappone Cristo, che fa da ponte, e ne esalta la mediazione salvifica esclusiva.

La mistica e la teologia imperiali, propagate abilmente da Roma, trovavano espressione in liturgie e giochi presieduti dall'*archiereus*, il sommo sacerdote dell'Asia. È in questo contesto che l'imperatore, epifania della divinità, veniva salutato come «Salvatore» (*sotêr*), «grande Dio» (*megas Theos*), «unico Dio» (*monos Theos*), «re» (*basileus*), «Signore e dio» (*kyrios kai Theos*), "re dei re" (*basileus tôn basileôn*), e celebrato nei santuari di Efeso e delle altre città dell'Asia. Il «trono di satana» di Pergamo (Ap 2,13) è identificato con il grande tempio imperiale della città. A ciò allude Paolo scrivendo da Efeso ai Corinzi: «Benché vi possano essere cosiddetti dei in cielo o in terra, per noi c'è un solo Dio, il Padre, da cui sono tutte le cose, e per cui noi esistiamo, e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e per mezzo del quale noi esistiamo» (1Cor 8,5-6). Paolo trasferisce così a Cristo la mistica imperiale per esprimere la sua sovranità sul cosmo (1Tm 3,16; 1,1) e, analogamente, l'Apocalisse acclama Cristo «Re dei re e Signore dei signori» (Ap 19,16).

I parametri culturali delle tradizioni greche ed ebraiche di cui abbiamo parlato, dal rituale dell'Agnello alla Sapienza e all'apocalittica, dal *logos* all'*archê*, alla gnosi e al culto imperiale, hanno offerto ai cristiani la possibilità di ripensare, esplorare e dare nuova espressione alla loro fede nel nuovo contesto. Grazie a un vero processo d'incontro e correlazione interculturale, quel Gesù di Nazareth, al quale i discepoli attribuivano fin dall'inizio del suo ministero pre-pasquale origini e proprietà divine, viene celebrato come autore e fine, inizio e sostegno di tutte le cose, e il gesto salvifico della sua donazione storica viene letto sullo sfondo della sua sovranità universale sul cosmo: colui che è il *Logos*, l'*archê*, il *basileus*, il *sôter*, il *mesites* e il *telos* di tutto si rivela nella storia di Gesù di Nazareth, ucciso dagli uomini, e assunto da Dio nella gloria, ponendo le premesse per l'itinerario che il Vangelo dovrà percorrere attraverso la storia a partire dall'età apostolica, e per una valutazione serena e realistica delle tradizioni spirituali dell'umanità. Paolo e Giovanni avrebbero rifiutato il relativismo e avrebbero saputo riferire a Cristo anche il bene che c'è nelle grandi religioni non cristiane, perché egli è la fonte di ogni autentico valore religioso.

A Efeso, la fede della Chiesa non solo si arricchì assimilando il culmine del pensiero greco-romano, ma ebbe pure modo di manifestare la sua cattolicità e di entrare in dialogo

con uomini di ogni religione e cultura, creando una scuola che fu seguita, successivamente, da Policarpo di Smirne e Ireneo di Lione, e resta tutt'oggi una costante preoccupazione della Chiesa, espressa nella Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate*

j) I criteri del dialogo nell'esperienza di Paolo

Il confronto dialogico sulla libertà (dalla Legge!) con i rappresentanti del giudeo-cristianesimo non è documentato sul piano concreto: sembrerebbe piuttosto trattarsi di un contraddittorio a distanza.

Ma dall'atteggiamento di Paolo in materia derivano due importanti lezioni, tra loro complementari:

- *il dialogo non può mai rinunciare agli elementi essenziali della propria identità, né ridurlo alla misura dell'interlocutore, eliminando quei dati nei quali risuona la provocazione cristiana;*

- *il dialogo è anche inevitabilmente una testimonianza di questa identità e di questa provocazione, anche a costo di essere rifiutati (cfr il rifiuto di Gesù a Nazareth, in Lc 4,16-31, e la derisione di Paolo ad Atene in At 17,32). Fermiamoci sul discorso di san Paolo all'Areopago. Teniamo presente, in questo contesto, che l'Areopago non era una specie di accademia, dove gli ingegni più illustri s'incontravano per la discussione sulle cose sublimi, ma un tribunale che aveva la competenza in materia di religione e doveva opporsi all'importazione di religioni straniere. È proprio questa l'accusa contro Paolo: «Sembra essere un annunziatore di divinità straniere» (At 17, 18). A ciò Paolo replica: «Ho trovato presso di voi un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio» (cfr 17, 23). Paolo non annuncia dei ignoti. Egli annuncia Colui che gli uomini ignorano, eppure conoscono: l'Ignoto-Conosciuto; Colui che cercano, di cui, in fondo, hanno conoscenza e che, tuttavia, è l'Ignoto e l'Inconoscibile. Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere. Che all'origine di tutte le cose deve esserci non l'irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo – come Paolo sottolinea nella *Lettera ai Romani* (1, 21) – questo sapere rimane irreal: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell'annuncio cristiano non consiste in un pensiero, ma in un fatto: Egli si è mostrato. Ma questo non è un fatto cieco, ma un fatto che, esso stesso, è *Logos* – presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): nel fatto ora c'è il *Logos*, il *Logos* presente in mezzo a noi. Il fatto è ragionevole. Certamente occorre sempre l'umiltà della ragione per poterlo accogliere; occorre l'umiltà dell'uomo, che corrisponde all'umiltà di Dio.*

CONCLUSIONE

La nostra situazione oggi, sotto molti aspetti, è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma, pur nella differenza, tuttavia, in molte cose anche assai simile. Le nostre città

non sono più piene di are ed immagini di molteplici divinità. Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto. Ma come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati. Una cultura meramente positivista, che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda su Dio, sarebbe la resa della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarLo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura²⁸. Tutti noi cristiani abbiamo molto da imparare come i credenti delle altre religioni hanno fatto l'esperienza di Dio nel corso della storia delle loro culture. E' necessario nutrire un senso di rispetto per la scoperta che anche gli altri partecipano al mistero pasquale di Cristo, e avere una gioia sincera, basata sul grato riconoscimento che Dio, che da sempre è stato vicino alla storia culturale e religiosa dei loro popoli, è ora pienamente rivelato in Gesù. Questo è il sentiero della conversione, che rende il dialogo possibile e fecondo per la vita dei popoli e per la gloria di Dio. E' bello riascoltare qui il grido di meraviglia dei cristiani provenienti dal giudaismo di fronte all'opera dello Spirito operante nei gentili, dopo il battesimo del centurione Cornelio: «All'udire questo si calmarono e cominciarono a glorificare Dio dicendo: "Dunque anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita!"» (At 11,18).

luciosembriamo@gmail.com

²⁸ Cfr BENEDETTO XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des bernardins*, Parigi, 12 settembre 2008.