

*L'ambiente di produzione dell'opera d'arte non è necessariamente la comunità credente; né l'artista, anche se credente, è tenuto a ossequi formali dell'ortodossia, né deve proporsi scopi apologetici o didattici.*

**Flavio Pajer**

# Orientamenti per un'ermeneutica dei testi religiosi fondanti

## *Guidelines for a hermeneutics of the founding religious texts*

<http://dx.doi.org/10.18316/2237-8049.2016.10>

FLAVIO PAJER\*

### Riassunto

Se l'ermeneutica è l'arte dell'interpretazione e della ricerca di senso, essa vive di regole comuni e pubbliche (filologiche, semiologiche, esegetiche, metodologiche) che la sottraggono all'arbitrarietà del singolo lettore. Tra queste regole, l'articolo sottolinea: 1) la deontologia implicita nelle quattro possibili posture dell'interprete di fronte a un testo sacro; 2) i diversi regimi di verità riscontrabili negli enunciati testuali, frutto di processi storici contestuali e di mediazioni strumentali; 3) le condizioni comunicative per garantire una certa dicibilità e udibilità di testi sacri – per esempio, biblici - dentro una cultura secolarizzata o 'post-religiosa'; 4) le condizioni comunicative per promuovere una reciproca intelligibilità o dialogo tra testi sacri di diversa tradizione religiosa (ermeneutica interreligiosa); 5) per concludere infine su alcune avvertenze metodologiche relative al caso delicato, ma di impellente attualità, di una lettura comparata di testi sacri propri alle tre tradizioni abramitiche.

**Parole chiave:** Ermeneutica. Rivelazione. Secolarità. Testo sacro. Verità (regimi di).

### Abstract

If hermeneutics is the art of interpretation and of search for meaning, it lives by common and public rules (exegetical, philological, semiological, methodological) to subtract the text from the arbitrariness of the individual reader. Between these rules, the article points out: 1) a code of conduct embedded in four different postures of the interpreter in front of a sacred text; 2) the different regimes of truth found in textual statements, which result from contextual and historical processes and from instrumental

---

\* Fratello delle scuole cristiane, dottore in teologia e in scienze dell'educazione, docente emerito di pedagogia e didattica delle religioni alla Università pontificia salesiana di Roma e alla facoltà teologica di Napoli, autore ed editore di testi per la cultura religiosa nella scuola in Italia e in Europa. Email: [fpajer@lasalle.org](mailto:fpajer@lasalle.org)

mediations; 3) communication conditions to ensure a certain 'declarability' and audibility of sacred texts – for example, Biblical – in a secularized or 'post-religious' culture; 4) some conditions to promote a communicative mutual intelligibility or dialogue between sacred texts of different religious traditions (inter-religious hermeneutics); 5) finally, some methodological caveats about the sensitive urgent case of a comparative reading of texts of the abrahamic traditions.

**Keywords:** Hermeneutics. Elevation. Secularism. Sacred text. Systems of truth.

## 1. Interrogativi

Il titolo apre subito una cascata di interrogativi preliminari. Che cosa intendere per "testi religiosi": le consuete fonti bibliche della tradizione ebraico-cristiana? o anche i libri sacri delle altre religioni? e quali eventualmente? O dobbiamo intendere anche, più in generale ancora, i grandi monumenti -letterari e non - prodotti dalle fedi lungo la loro storia? La qualifica di "religiosi" va, cioè, riservata ai solo scritti canonici dell'una o dell'altra religione storica, o può/deve essere estesa ad altre espressioni - per esempio, filosofiche, etiche, artistiche - di riconosciuto valore simbolico, spirituale, sapienziale? Qualora infatti l'esercizio ermeneutico in questione fosse da prodursi nel quadro della didattica scolastica, sembra normale, anzi imprescindibile, correlare i testi religiosi originari con le grandi risonanze culturali prodottesi nella storia post-biblica, post-coranica, post-vedica...

E inoltre: delimitare il nostro oggetto ai testi religiosi fondanti (dove per "fondanti" possiamo intendere i testi fondativi o fontali, come *Urtext*) potrebbe suonare come squalifica pregiudiziale verso altri testi religiosi concomitanti o posteriori che si supporrebbero "minori", cioè meno rilevanti, marginali, contingenti. Ma chi potrebbe decidere una tale linea di demarcazione o stabilire una gerarchia di valore tra testo e testo? Se è il gruppo religioso stesso - dall'interno della sua prassi storica e della sua autocoscienza di 'popolo salvato'- che ha definito una volta per tutte i propri testi normativi di riferimento, ne conseguirebbe che solo chi vive all'interno di quella tradizione è autorizzato a operare correttamente una ermeneutica pertinente, 'ortodossa' appunto.

Ora, questo processo comunicativo autoreferenziale ha potuto funzionare normalmente nelle società *chiuse*, nelle culture autoctone ed etnocentriche, nelle civiltà a vocazione espansionistica. Ma come immaginare oggi questo processo di auto-interpretazione religiosa in società divenute aperte, *liquide*, in un diffuso contesto di incontro-confronto tra culture in un mondo globalizzato, e quindi in un processo ormai inevitabile non solo di coabitazione, ma di reciproca osmosi tra tradizioni religiose? L'importante sarà ancora produrre una ermeneutica solo *per sé*, funzionale alla perpetuazione identitaria del proprio gruppo religioso, o non piuttosto o non anche una ermeneutica *per l'altro, con l'altro, a partire dall'altro*? In questo caso, a

quali condizioni i 'testi fondanti' di una particolare tradizione religiosa potranno essere intesi nella loro specifica rilevanza da una tradizione diversa o addirittura da una cultura non religiosa, secolarizzata? In altri termini: come istruire, in ambito educativo, un cammino di scoperta ermeneutica in un regime di permanente "conflitto di interpretazioni"? Potrà bastare l'*escamotage* di chi difendesse ancora una distinzione grossolana del tipo: "sui testi fondanti della mia fede rivendico e condivido una interpretazione *ad intra*, mentre, sulle interpretazioni dei testi di altre fedi mi accontento di interessarmene dall'esterno, come oggetto di curiosità o di mera informazione critica"?

Sta di fatto che oggi, soprattutto nel campo dell'ermeneutica teologica, esiste una pluralità di approcci, ispirati sia dalle diverse scienze umane sia da ideologie, e tale pluralità, oltre a non facilitare il compito dell'educatore religioso, lo invita prima a interrogarsi sulla plurivocità del senso. Forse è proprio il timore di confrontarsi con questa pluralità disorientante di significati che può essere uno dei fattori scatenanti le recenti ondate di fondamentalismo religioso.

E ancora: in una società, quella europea in particolare, che ama definirsi *conoscitiva*, e che quindi adotta filtri di lettura congeniali ai propri *habitus* mentali e comportamentali, avrà ancora un senso la classica distinzione epistemologica tra esegesi ed ermeneutica, o non bisognerà oggi calibrare maggiormente la seconda sulla base della prima, nella misura in cui l'impellente bisogno di ricerca del senso della vita dovrà presupporre una più ragionata e oggettiva conoscenza storica, genetica ed esegetica dei testi sacri studiati in se stessi e a partire dal loro contesto?

Che dire poi dell'approccio ermeneutico proposto indiscriminatamente in età scolare, dove accanto a molte buone ragioni pedagogiche che militano a favore di una didattica della correlazione circolare tra esperienza e testo sacro, altrettante plausibili ragioni si impongono per evitare precipitosi indottrinamenti a senso unico o processi di comunicazione religiosa coattiva, che, se già non si giustificano affatto all'interno della cura pastorale della comunità credente, risultano ancor meno tollerabili nella pedagogia di uno spazio laico e plurale qual è quello della scuola pubblica nelle società democratiche.

D'altra parte, caduto il monopolio del senso ("nessuna tradizione religiosa può pretenderne oggi l'esclusività della verità", ci ripetono gli analisti della religione) e aperta la strada alla pluralità delle interpretazioni del vero, non siamo forse chiamati a cambiare i presupposti mentali e il paradigma stesso della ricerca e della trasmissione del senso dei testi sacri?

D'altronde, la storia stessa dell'ermeneutica ci avvisa che camminiamo su sabbie mobili: se nell'Antichità e nel Medioevo era pacifico, anzi normativo, adeguarsi alle regole esegetiche formulate nell'orizzonte della fede ecclesiale, Lutero poteva affermare il principio di una *Scriptura interpres sui*, e di lì a poco l'Illuminismo dissociava la comprensione dei testi

dalla precomprensione di fede, restando però imprigionato a sua volta nel pregiudizio di una razionalità autoreferenziale, cioè del razionalismo. In tempi più recenti l'ermeneutica coglie il complicato processo di ricezione e assimilazione di testi storicamente rilevanti entro un nuovo orizzonte di comprensione, come ricorda Rudolf Schnackenburg: non basta infatti 'spiegare' i testi nel modo in cui i loro autori li intendevano (ammesso che ci si arrivi!), ma è necessario che l'ascoltatore e il lettore dei nostri giorni li recepiscono nel loro contenuto di senso, arrivino a quella che Hans-Georg Gadamer chiama una 'fusione di orizzonti' .

## 2. Lo statuto dell'interprete

Ai fini operativi del nostro discorso, non sembri superfluo o scontato richiamare inizialmente la diversa posizione in cui può venir a trovarsi l'interprete odierno dei testi religiosi. Perché è da questo diverso statuto dell'interprete (sia esso individuo o comunità) che dipende la qualità specifica del suo approccio e quindi l'attendibilità ermeneutica della sua lettura. Tanto più che questa distinzione coinvolge direttamente gli operatori della cultura religiosa oggi, siano essi quelli che operano nell'iniziazione formale all'interno delle comunità credenti, siano soprattutto quelli che elaborano prodotti religiosi nello spazio pubblico e plurale della diffusione culturale (nella scuola, nei media).

Nella variegata tipologia delle pratiche di interpretazione dei testi religiosi, si danno sostanzialmente quattro casi maggiori assai emblematici:

1. Anzitutto, il caso più consueto e tradizionale è quello di chi interpreta i testi collocandosi intenzionalmente all'interno della comunità credente nata e alimentata da quegli stessi testi sacri. Vigé qui il principio ermeneutico dell'*intra-testualità*. Qui l'interprete non solo è membro di un gruppo credente e quindi di una tradizione culturale e religiosa storicamente configurata, ma ritiene che il Testo che interpreta contenga sia la rivelazione sia il principio della sua giustificazione e interpretazione. Il Testo, una volta che se ne sia appurata e documentata la autenticità, è ritenuto vero in sé, è pregno di una verità rivelata inappellabile, e non ha bisogno di prove esterne per rendersi attendibile. La verità che contiene ha una sua trasparenza, meglio una sua credibilità intrinseca e appellante, che trascende o minimizza altri criteri immanenti di plausibilità come quelli della verifica empirica, dell'argomentazione razionale, dell'analisi psico-sociologica, della comprova storica. È vero tuttavia che, a proposito di quest'ultima comprova, è ammessa – se non addirittura invocata, nella storia dell'ermeneutica occidentale - una funzione interattiva tra Testo e tradizione, tra il Testo e le sue risonanze effettuali nella diacronia del tempo storico e nello spazio delle culture umane. Il missionario, l'evangelizzatore, il catechista, il pastore e predicatore nell'atto liturgico, l'educatore religioso in genere, e il teologo stesso, sono tutti ermeneuti "intratestuali" della parola rivelata in quanto membri partecipi di una comunità interpretativa e fruitori finali di una

catena pregressa di interpretazioni riconosciute e legittimate.

2. Diverso il caso di chi interpreta i testi religiosi, ponendosi professionalmente in un'ottica di mediazione culturale, di approccio critico o scientifico. L'interprete qui è uno studioso, che, a titolo di ricerca scientifica, indaga su dei testi che per lui sono 'sacri' solo perché i fedeli di quella religione li ritengono tali, ma in realtà lui li studia come documenti letterari analoghi a tanti altri, restando suscettibili di analisi storiche, linguistiche, filologiche, comparate al pari di tanti altri monumenti sedimentati nel patrimonio storico delle culture umane. Qui l'interprete opera in posizione di *extra-testualità*: si riserva una posizione di distanza critica, che gli permetta un certo sguardo oggettivo o imparziale sui testi e i loro significati. Ha da rispettare professionalmente una metodologia di ricerca, non ha né da confermare e nemmeno da smentire dei contenuti veritativi. Quanto al significato profondo, appunto, lo studioso non sarà tanto interessato a trovare nei testi una presunta verità intrinseca e perenne, quanto a scoprire semmai quali significati le diverse generazioni di credenti o le diverse culture hanno di fatto attribuito a quei testi. È ben nota, a riprova, la crescente produzione attuale di opere a tema religioso e biblico, redatte da persone qualificate (studiosi, intellettuali, saggisti...) che dichiarano di voler offrire una lettura oggettiva, "laica", a priori non credente, dei testi religiosi<sup>1</sup>. Il paradosso è che, nell'attuale congiuntura culturale, questi prodotti incontrano spesso un successo gonfiato ben superiore al loro intrinseco valore oggettivo. Gli interpreti ufficiali dei testi religiosi – ma anche semplici fedeli abituati al solo linguaggio "catechistico" dei contenuti della fede - non vedono ovviamente di buon occhio questo approccio che considerano piuttosto una espropriazione impertinente di un loro diritto, o una dissacrante invasione di campo, in quanto rivendicano per sé l'esclusiva di una lettura "teologicamente corretta". Nondimeno, se questo è di fatto un aspetto dell'areopago culturale in cui opera l'educatore religioso, non è buona strategia quella di ignorare o minimizzare queste interpretazioni non-teologiche, tacciandole di "sottoprodotti", di scoop giornalistici o simili. L'ermeneutica ufficiale, piaccia o non piaccia, non può non tenerne conto: non tanto per controbatterne polemicamente gli immancabili – a volte deprecabili - limiti scientifici e teologici, quanto soprattutto per entrare in sintonia con un pubblico che, a torto o a ragione, è spesso prevenuto su dottrine religiose che venivano (e talora vengono ancora) affermate in base al solo principio d'autorità.

3. Un modo, né nuovo né di secondaria importanza, di "interpretare" i testi religiosi è quello classico di operarne delle "traduzioni" in altro codice:

<sup>1</sup> Ha una lunga tradizione il tentativo di leggere la Bibbia come testo letterario. Tra i più recenti si segnala l'antologia *Apocalissi. Ventidue modi di leggere i libri della Bibbia*, editrice Isbn, Milano 2007, presentata da Antonio Spadaro su *Civiltà cattolica* (quad.3774, 15 sett. 2007, 494-501), che, al di là di apprezzamenti e riserve critiche, conclude che il libro "può aiutare a leggere la Bibbia in maniera inedita, intrisa di domande intriganti, capace di dispiegare l'immaginazione e di ispirare la vita; un contributo a riscoprire la potenza espressiva e rappresentativa del testo biblico" (p. 501).

poetico-letterario, iconico-pittorico, musicale, drammaturgico...<sup>2</sup> Nessuno mette in dubbio che la Divina commedia di Dante, la Cappella Sistina di Michelangelo o le Cantate di Bach siano delle vere proprie "interpretazioni", e persino sublimi, di determinati libri o pagine bibliche. Ma qui, più che la fedeltà letterale al testo e alle regole ermeneutiche dettate dalla razionalità teologica, predomina (provvidenzialmente, per certi aspetti!) l'eccedenza incontenibile dell'estro creativo, la singolare genialità dell'artista-demiurgo che ri-crea a modo suo il testo, offrendogli un altro supporto di segni oltre la parola, un'altra grammatica comunicativa oltre la teologia, un altro codice di lettura oltre quello verbale-linguistico. L'ambiente di produzione dell'opera d'arte non è necessariamente la comunità credente; né l'artista, anche se credente, è tenuto a ossequi formali dell'ortodossia, né deve proporsi scopi apologetici o didattici. Per lui il testo sacro, più che (o oltre che) norma del credere, è assunto piuttosto a *pre-testo* per dire come lui si figura la verità contenuta nella Parola: una verità non più costretta nel codice discorsivo di un Libro, ma trasformata in immagine poetica, in colore pittorico, in scena filmica, in armonia musicale... Siamo qui di fronte a un'ermeneutica, certo aliena dai canoni accademici, ma che obbedisce al principio della **trans-testualità**, nel senso che il Testo funge da fonte di ispirazione più che di dottrina o di norma morale, è parola implicita ma potenzialmente carica di imprevedibili esplicitazioni simboliche, suscettibile di dispiegarsi in infiniti segni e simboli propri delle culture umane, e questo è possibile e auspicabile proprio perché il Testo religioso – per sua natura – non è mai riducibile a schema codificato di un sistema di pensiero, ma è e rimane piuttosto il riflesso di un'esperienza religiosa ultimamente indicibile. Nel mercato globale dei prodotti della comunicazione religiosa d'oggi non è da sottostimare la valenza di mediazione culturale di questi generi atipici di ermeneutica dei testi religiosi: primo, perché sono capaci di riflettere su pubblici vastissimi, e in chiave intuitiva ed estetica, molte di quelle risonanze della Parola, che certa manualistica teologica e catechistica fatica a far passare; secondo, perché la creazione artistica è da sempre il luogo privilegiato della ri-significazione dei testi sacri, tanto da aver prodotto di fatto (e non solo in Occidente) la gran parte del patrimonio di beni culturali di cui dispongono i popoli che si riconoscono nell'una o nell'altra tradizione religiosa.

4. Diverso ancora il caso dell'interprete che si trova nella necessità di leggere in parallelo due o più testi religiosi, provenienti da due o più diverse religioni. Diventa una necessità imprescindibile, nelle società multireligiose d'oggi, poter operare un raffronto corretto su determinati temi religiosi comuni alle fedi che coabitano lo stesso territorio, che frequentano le stesse

<sup>2</sup> Basterebbe, ad esempio, la lettura della sola voce "Bibbia e cultura" del *Nuovo Dizionario di Teologia biblica* (a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Paoline, Milano 1998, pp.168-236) a convincere della imponente quantità di risonanze culturali e della varietà di interpretazioni artistiche, letterarie e musicali ispirate ai testi biblici. È in gioco una feconda reciprocità o circolarità: la Bibbia, 'grande codice dell'Occidente', offre agli artisti un linguaggio per 'raccontare' la condizione umana, e l'arte ritorna sulla Bibbia reinterpretandone i grandi contenuti, ma con i linguaggi nuovi delle successive epoche storiche e delle diverse culture umane.

scuole e università, che sono utenti attivi o passivi degli stessi mass media. In un contesto sociale ad alto tasso di diversità culturale destinato a crescere e a normalizzarsi, diventa più che mai necessario conoscere le regole per leggere i testi della propria tradizione, ma diventa altrettanto doveroso possedere una competenza analoga e proporzionata per intendere e valutare correttamente i testi delle altre tradizioni. Interviene qui il principio ermeneutico della *inter-testualità*, che viene assunto nella analisi dei rapporti di affinità e delle divergenze specifiche tra testi di diversa religione<sup>3</sup>. Ciò si impone specialmente nel nostro tempo, e non solo nel caso urgente dei rapporti tra le tre tradizioni monoteiste originatesi da Abramo. A presupposto di questo modello ermeneutico sta l'ipotesi che nessun testo religioso possa giustificare unicamente da se stesso la propria pretesa di verità. È un'ipotesi dibattuta dalla filosofia della religione e dall'analisi culturale, e fatta propria oggi anche da non pochi teologi cristiani, che indagano sui problemi del pluralismo religioso e del dialogo interreligioso. I testi religiosi fondanti e le relative fonti di conoscenza devono essere correlati e discussi, e assumono autorevolezza come risultato di un progressivo e reciproco confronto critico. I tentativi attuali di teologie delle religioni e di dialogo interreligioso devono proprio a questo criterio ermeneutico la loro condizione di possibilità e di sviluppo.

Dalla distinzione dei quattro diversi statuti dell'ermeneuta discende la necessità di tener distinti, pur nella loro ovvia complementarità, i livelli di verità o, più modestamente, di sapere, con cui l'ermeneuta ha a che fare. In pratica, l'indagine ermeneutica dei testi religiosi sa di doversi misurare con una pluralità di istanze, che sono altrettante fonti di interlocuzione che 'inverano' la ricerca del senso: la testimonianza di *fede* della comunità di appartenenza, l'esercizio della *scienza* sui testi e sui fatti religiosi, i linguaggi creativi dell'*arte*, il credo delle altre *religioni*.

### 3. Lo snodo epistemologico

Tra le questioni nodali preliminari che si presentano a chi – in veste di teologo, o di storico delle religioni, o di linguista, o di educatore – si impegna in una ermeneutica dei testi religiosi, le principali sono queste tre: l'idea di verità, l'idea di rivelazione, la concezione del dialogo interreligioso tra la "mia" e l'altrui verità.

**3.1 Verità come senso** - Sulla *nozione di verità* va ricordata subito la grande divaricazione apertasi dall'incontro della cultura biblica ebraico-cristiana con la cultura ellenistica. La verità greca è lo svelamento

<sup>3</sup> Nella sua accezione scientifica corrente, l'intertestualità indica i criteri, le modalità e i processi di lettura tra luoghi letterari diversi ma interni allo stesso testo sacro. Per una disamina del termine e dei suoi derivati, cf. P. Rota Scalabrini, *Bibbia e intertestualità*, in "Teologia" 28 (2003) 3-17. Qui estendo l'applicazione del termine alla interpretazione di passi paralleli presenti in diverse Scritture, per esempio Bibbia ebraica. Bibbia cristiana e Corano.



di ciò che sta nel buio delle passioni per portarlo alla luce della ragione; è far uscire la realtà dal suo stato di inafferrabilità (la “caverna” platonica), per portarla allo stato luminoso di dicibilità, cioè di trasparenza razionale. La conoscenza della verità coincide allora nella *adaequatio intellectus et rei*. È questa l’epistemologia che ha informato la cultura occidentale: non solo il pensiero ma anche l’intero ethos risultarono così dominati dal primato dell’idea, dal bisogno della visione onnicomprensiva e totalizzante. Il monismo hegeliano dello Spirito ne è stata l’espressione più enfatica e radicale. E anche più pericolosa, perché la naturale conseguenza di un simile modo di concepire la verità è la violenza: violenza come costrizione entro le maglie della logica necessitante, come sete di dominare il reale mediante la conoscenza, come visione totalizzante che non ammette l’errore, né la ricerca, né il dubbio. Tutt’altra invece la concezione biblica della verità: “Se rimarrete fedeli alla mia parola, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi” (Gv 8,31). La verità è apertura a un Altro, è fedeltà a un’alleanza, è relazione dialogale che libera e salva. “Nell’epistemologia ebraico-cristiana la verità dice rapporto: non sei tu che vedi la verità, è la verità che ti comprende; non sei tu che abbracci la verità nell’idea, ma sei tu che ti lasci accogliere dalla verità nell’ascolto. Non è il *cogito ergo sum* che trionfa, ma il *cogitor ergo sum*: esisto perché altri mi pensa, mi accoglie, mi ospita. [...] La verità è Qualcuno: non dunque la presunzione del possesso di chi vede, ma l’umiltà di chi ascolta e ascoltando corrisponde all’appello della verità che illumina e libera” (Forte 200). Sentirsi ospiti e non possessori della verità è anche la condizione che rende non solo possibile, ma auspicabile e imprescindibile, il dialogo con la verità degli altri. Nessuna gelosa difesa della mia verità religiosa si giustifica se prima non l’ho ‘verificata’ nell’ascolto e nel dialogo con la verità dell’altro. Il testo biblico, letto in quest’ottica, non consegna mai certezze da brandire come spada contro l’eretico o il non credente, ma, al contrario, addita nello straniero o nel pagano l’interlocutore di cui hai ancora e sempre bisogno perché la tua verità sia più piena<sup>4</sup>.

**3.2 Rivelazione e nascondimento** - Che ne è allora dell’idea di *rivelazione* e di *rivelazione cristiana*? I testi sacri sono considerati tali perché rivelati. Ma rivelati da chi a chi? come? quando? in che circostanze? con quali linguaggi? Sarebbe sempre da appurare l’idea di rivelazione vigente presso le diverse religioni, prima di avventurarsi a interpretare i relativi testi contenenti le “verità rivelate”<sup>5</sup>. In ambito cristiano, il rischio maggiore è stato quello di risolvere l’assolutezza e singolarità della rivelazione del Cristo

<sup>4</sup> Approfondimenti del tema dal punto di vista filosofico si possono trovare nel capitolo “Qual è la verità della religione?” del volume di Araldo Rizzi, *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di Filosofia della Religione*, Elledici, Leumann 1995, pp. 135-160.

<sup>5</sup> Contiene un’utile introduzione al tema il volume *Libri sacri e rivelazione*, a cura della Facoltà Teologica Interregionale di Milano (La Scuola editrice, Brescia 1975), dove il binomio “Libri sacri – Rivelazione” viene illustrato nei casi dell’Induismo, dell’Islam, del Giudaismo rabbinico, del Qumran, del pensiero greco antico e del Cristianesimo. Vedi le voci *Rivelazione* e *Sacra Scrittura* nel *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*, a cura di A.Th.Khoury, Piemme, Casale Monferrato 1991.

in una ideologia, in un sistema di verità dogmatiche, anziché salvarne la fondamentale paradossalità. Già dal punto di vista terminologico (cf. Forte 203ss), occorre recuperare il duplice senso del prefisso *re-* nella parola *revelatio*: indicativo della ripetizione dell'identico e del cambiamento di stato, esso conferisce alla parola un valore intrinsecamente dialettico. *Re-velatio*, come il greco *apocalypsis*, significa al tempo stesso un infittirsi e un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la rivelazione è contemporaneamente l'ostendersi della presenza e il ritirarsi della assenza; è lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato. Alla rivelazione corrisponde l'obbedienza della fede, che è l'ascolto profondo di "ciò che sta sotto e oltre" rispetto alla parola immediatamente udita, o materialmente scritta nel testo sacro. Si accoglie veramente la parola quando la si supera, le si obbedisce ascoltando ciò che sta oltre e dietro e più in profondo rispetto ad essa. Nessuna ipostatizzazione, dunque, del testo sacro come invece si manifesta spesso nelle derive fondamentaliste delle religioni. Ogni testo rimane mediazione, cammino, indizio di qualcosa, di Qualcuno che sta oltre. La rivelazione, nel caso ebraico-cristiano, è carica della tensione dialettica fra parola e silenzio. Il testo sacro manifesta in forma dicibile l'indicibile profondità di Dio, ma senza risolversi in esso. Per questo, "il cristianesimo è, resta e resterà, nel suo annuncio puro, pietra d'inciampo, e la sua verità non cesserà di essere *veritas semper indaganda*, pane sempre nutriente per la ricerca del pensiero. Un cristianesimo che perdesse questa carica dirompente della sua scandalosità, del suo essere irriducibile a una comprensione del tutto, e perciò indisponibile a spiegare la totalità, risolverebbe la rivelazione in ideologia mondana e sarebbe inesorabilmente alienato da sé (è il *solvere Christum*, di cui i Padri accusavano le eresie)" (Forte 204). Anche Paul Tillich (1998, 36ss) notava come il cristianesimo abbia bisogno di due modi di pensare la fede: il modo dello scandalo e quello della mediazione, ma che entrambi, se isolati l'un dall'altro, incorrano nel rischio di rendere il cristianesimo irrilevante: l'ermeneutica della mediazione rischia di estraniarsi dal messaggio originale, l'ermeneutica dello scandalo può invece arrivare a negare qualsiasi relazione; la prima diviene irrilevante per adattamento, la seconda per opposizione. Da sole queste due "letture" della fede risultano ugualmente pericolose<sup>6</sup>. Per "inverarsi" hanno bisogno l'una dell'altra.

**3.3 Nessun annuncio senza dialogo** - In terzo luogo, cosa intendere per *annuncio* della verità rivelata, e quindi cosa significa *dialogo* con l'altra fede o con la cultura secolarizzata. Dalla concezione, letteralmente "paradossale" di rivelazione cristiana sopra accennata, consegue che essa

<sup>6</sup> "Parlando con la gente della sentita irrilevanza del messaggio cristiano, ho incontrato molti che hanno affermato che la ragione è che esso non ha alcun rapporto con la nostra situazione. Sorprendentemente, ho però anche trovato molti che hanno detto che esso non comunica perché non ha la potenza dello scandalo, che è propria di tutto ciò che è divino. La mediazione e lo scandalo devono essere tenuti in vita entrambi nella predicazione e nell'insegnamento cristiano" (P.Tillich, *L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità d'oggi*, Queriniana, Brescia 1998, p. 37).

fa appello a una assoluta *libertà* dell'uditore della parola, del lettore del testo. Cristo non può essere imposto a nessuno: e non perché l'imposizione offenda il destinatario (pur essendoci anche questa eventualità), ma perché Cristo stesso per primo ne verrebbe snaturato, contrabbandato. Forzare ad accettare l'annuncio della salvezza è già negare la salvezza e contraddire Colui che l'ha offerta. Imporre un senso della vita, accreditandolo con l'autorità dei testi sacri, è violare la vita e abusare del testo. L'ermeneutica del testo sacro non può essere fatta nonostante o indipendentemente dalla libertà del soggetto, ma con il soggetto, coinvolgendolo in un libero processo di ascolto personale, di lettura interrogativa, di interiorizzazione responsabilizzante. Nel rapporto con le altre religioni questa concezione paradossale della assolutezza del cristianesimo – basata appunto sull'idea biblica (e non greca) di verità e sulla dialettica della *re-velatio* – fonda un atteggiamento di apertura all'altro e di profondo rispetto per la verità che è in lui: "ogni mondo diverso dal cristiano va accostato dai cristiani nella sua dignità e consistenza, che non può essere vanificata da alcuna presuntuosa assolutezza del cristianesimo, interpretata ideologicamente come pensiero della totalità raggiunta. Cristo può essere incontrato solo nello scandalo, nella libertà e nell'audacia di una decisione che ascolta il silenzio offerta nella Sua parola" (Forte 207).

Due corollari da questa premessa. Anzitutto l'atteggiamento di profondo rispetto dell'altro non esimerà il cristiano dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totale, proprio perché la missione cristiana non consiste – ancora una volta - nell'esportare una visione tranquillizzante del tutto, un sistema compiuto di significati, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l'esperienza dell'incontro vivo e trasformante col Signore. In secondo luogo, il superamento del modello esclusivistico dell'interpretazione cristiana non autorizza il relativismo qualunquista di chi cogliesse nel Cristo solo una via fra altre, ma apre invece a una interpretazione inclusiva della rivelazione, che "mentre ribadisce l'urgenza dell'annuncio in obbedienza di fede alla mediazione storica della *revelatio christiana*, riconosce il valore del dialogo, come itinerario di ascolto e accoglienza dell'altro in tutti i possibili segnali di trascendenza che da lui possano venire alla stessa fede cristiana" (Forte, 208). Annuncio e dialogo insieme, dunque: mai l'uno senza l'altro o l'uno contro l'altro.

#### 4. I testi religiosi in dialogo con la cultura secolare

Nella cultura secolarizzata il linguaggio usato tradizionalmente per veicolare le verità religiose diventa senza senso, o, peggio ancora, rischia di far passare un messaggio alterato rispetto a quello originario. I comportamenti religiosi – pregni di valori etici e simbolici per il credente che li assume – possono svuotarsi di significato agli occhi del profano. La "dicibilità" del religioso diventa problematica in contesto secolare. Non

è più il caso di insistere qui su quello che è avvenuto nel passaggio dalle culture premoderne, spontaneamente aperte alla trascendenza religiosa, alle culture secolarizzate, "post-religiose" (cf. Pajer 2010). Nondimeno il capitale simbolico di una tradizione religiosa non va lasciato deperire col pretesto che il supporto linguistico originario non è più comprensibile dentro la grammatica della comunicazione odierna. Anche perché il problema non è solo e non tanto di natura linguistica: fosse solo questo, si tratterebbe, tutto sommato, di un problema strumentale, e quindi relativamente facile da superare, per esempio con accorgimenti di tattica comunicativa dettati a profusione oggi dalle scienze umane. Il nodo del problema è altrove: è nella pretesa della religione di interpretare radicalmente la vita; è nella pretesa della religione di coinvolgere l'uomo di tutti i tempi e di tutte le culture, al di là delle contingenze di lingua, di pensiero, di etnia. Questa pretesa trova il suo fondamento nel fatto della universalità e radicalità di certe esperienze umane. Se il Testo religioso è il riflesso di una Parola detta storicamente all'interno di esperienze umane che si sono trovate illuminate e sanate da quella Parola, ecco che esperienze analoghe vissute a sua volta dall'uomo d'oggi possono essere il luogo, l'intermediario o il riverbero di una 'rivelazione' possibile che si attualizza nel presente.

#### **4.1 Il testo sacro, eco di universali esperienze umane**

- Esistono esperienze dell'uomo secolare odierno, che sono in continuità con taluni testi biblici fondamentali. La Bibbia le interpreta come esperienze di Dio là dove esse mettono in questione la coscienza, la inquietano, la forzano a ribellarsi anche. Le esemplificazioni possibili sono numerose, e non pochi esegeti e studiosi di antropologia religiosa hanno tentato particolari elencazioni di esperienze umane secolari aperte al senso religioso o almeno al bisogno religioso. Citiamo in particolare il Theissen (2005, 159ss), che esplicita il caso di tre esperienze fondamentali:

- *esperienza della trascendenza*: nel nostro tentativo di conoscere la realtà fenomenica e quotidiana, ci imbattiamo sempre in qualcosa che ci sfugge; lo si debba chiamare "dio" o "realtà in sé", il carattere trascendente di questa realtà ultima è sempre lo stesso. Avvertiamo un gap tra il fenomeno e l'essere. Afferriamo una realtà che appare penultima rispetto a un "ultimo" che non è a nostra disposizione. Rassegnarsi al dato di fatto verificabile e rinunciare all'inverificabile? È possibile, ma anche frustrante. È la posizione di chi si accontenta di un rapporto utilitaristico, strumentale, con la realtà, perché ambisce sfruttarla solo tecnicamente. Se invece - osserva Theissen - ci interessa non solo sfruttare la realtà ma anche vivere in accordo con essa, non solo modificarla ma anche modificare noi stessi per sintonizzarci con essa, allora il solo fatto di interrogarci sul mistero della realtà che sta dietro il mondo del nostro vivere rivela una trascendenza abissale. E in proposito la Bibbia ci offre un linguaggio grandioso, facendo però attenzione che essa non parla della trascendenza dell'essere ma della superiorità o alterità di Dio. Dalle teofanie (Es 3,14) ai richiami dei profeti (Is 55,8ss), alla stessa

proibizione delle immagini (Es 20,4 s), la Bibbia eleva a principio supremo la non-rappresentabilità del divino che è totalmente altro.

- *esperienza della **contingenza***: noi esistiamo, sappiamo di esistere, ma non sappiamo che cosa veramente siamo. Sotto un aspetto tuttavia abbiamo una immediata e inoppugnabile certezza: siamo contingenti, in-necessari, casuali. In bilico tra l'essere e il nulla: potevamo essere nel nulla, siamo invece tra gli esseri esistenti. È una condizione di contingenza che permea tutto la realtà storica, non solo l'essere umano (che ne è consapevole), ed è anch'essa una fonte dell'esperienza religiosa. La Bibbia ha testi fondamentali che echeggiano tale esperienza: dal lamento del profeta e del salmista sulla transitorietà della vita e l'inevitabilità della morte (Is 40,6-8; Ps 90, 5s), alla esultanza di chi si scopre un prodigio vivente, intessuto mirabilmente nelle profondità della terra, ma i cui giorni sono già tutti contati (Ps 139).

- *esperienza della **risonanza***: siamo un anello di un processo vitale che dura da milioni di anni, siamo l'eco di una storia millenaria che ci ha preceduti e prodotti, siamo gli epigoni di innumerevoli scelte umane, libere o meno libere, che ci hanno permesso di venire all'esistenza e a questa esistenza. Senza scomodare le teorie del "disegno intelligente", dobbiamo ammettere che siamo preceduti da un'infinita catena di "sì alla vita": non solo a quella biologica, ma alla vita nella sua complessità relazionale, estetica, razionale, etica. Di qui la nascita e la trasmissione di stili e sistemi di vita, di pensiero, di senso, di valore. Le esperienze di risonanza sono appunto esperienze di valore: in esse trascendiamo il mondo fattuale, ma attraverso il fattuale sperimentiamo un valore superiore, assoluto, insindacabile, nel quale si fonda, e non solo kantianamente, il "tu devi". La Bibbia ha linguaggi di lode e ringraziamento di fronte a esperienze di risonanza. Il mondo stesso è risonanza di una voce che parla nel linguaggio delle cose: "I cieli narrano la gloria di Dio...e per tutta la terra ne corre il suono" (Ps 19, 2-4). "in te è la sorgente della vita e alla tua luce vediamo la luce" (Ps 36, 6-19).

Riassumiamo con le stesse parole del Theissen questo cenno alle esperienze potenzialmente religiose: "Le esperienze fondamentali che aprono all'uomo uno spiraglio religioso sono queste tre: esperienze di trascendenza, in cui il nostro potere conoscitivo (ma anche la vita nel suo insieme) fallisce; esperienze di contingenza, nelle quali si accende il nostro sentimento di essere creature; esperienze di risonanza, in cui sperimentiamo un valore assoluto. Anche in una società secolarizzata dobbiamo cercare di sensibilizzare a tali esperienze e di indicarne la possibilità grazie alla riflessione teoretica. Simili esperienze non costituiscono di per se stesse la religione. Possono restare vaghe, senza esprimersi in un linguaggio religioso pubblico che conduca a una comunità e fondi un atteggiamento personale permanente. Sono una sorgente: se non si dà loro un alveo e una direzione ne nasce una palude".

Che cosa deve accadere perché queste e altre esperienze profondamente umane trovino una formulazione religiosa, e soprattutto una comprensione

religiosa? “A questo scopo può servire il linguaggio della Bibbia”, risponde l’esegeta. Occorrerà ovviamente evitare facili cortocircuiti o strumentalizzazioni del testo sacro ai fini di un apriori religioso, che taluni studiosi soprattutto tra i credenti, paventano come un presupposto assai discutibile e ambiguo per fondare un itinerario di educazione religiosa. A meno che non si coniughi questa attenzione alla “via antropologica” con una altrettanto sostanziosa immersione nel dato biblico, in particolare con quei motivi di fondo che fanno della Bibbia un testo alternativo ma anche in continuità con le attese dell’uomo immerso nella cultura secolare.

## **4.2 Cosa può dire la Bibbia alla cultura secolare -**

Lo stesso Theissen (169-177) offre un tentativo di esprimere l’intento della fede biblica in “linguaggio moderno”. Quali temi fondamentali sceglie? Con quali motivazioni? Ne offriamo uno scorcio sintetico<sup>7</sup>.

**Il motivo della creazione** - L’idea di creazione non è familiare nella culture odierne. E l’enfasi attuale del creazionismo come reazione polemica alla teoria evolutzionistica non convince. L’ *habitus* mentale imposto dal progredire delle scienze empiriche rende sempre più desueta e ‘improbabile’ (letteralmente: senza prove accettabili) le idee di creazione ex nihilo, di inizio assoluto, di causa non causata. Una cosmologia è conoscibile per constatazione a posteriori, non può venir costruita e accettata a priori. L’idea di creazione si è ingenerata in epoche e culture in cui l’uomo riusciva ad essere poco o nulla “creatore” del suo ambiente e del suo destino; oggi, nelle culture secolarizzate, il soggetto uomo si pone al centro, rivendica autonomia, pretende non solo di dominare il mondo, ma di imporgli un senso; e persino di ricondurre spesso il senso della propria vita entro l’orizzonte finito della realtà immanente. Curioso e intrigante che Gesù non abbia ripreso il tema veterotestamentario della creazione. Ne ha accettato le leggi e ne ha lodato la bellezza, ha curato le ferite di corpi malati. Ma paradossalmente, lui, il crocifisso rigettato che doveva sparire dalla storia, è diventato il nuovo Adamo, l’inizio della nuova creazione. A lui Dio ha dato nuova vita. Qualcosa di inaudito e di inaspettato si è prodotto dentro la struttura stessa della vecchia creazione. Ora le cose non sono più come prima. Un Dio che mirabilmente ha mostrato la sua potenza nel creare il mondo, e ancora più mirabilmente l’ha mostrata nel redimerla...

**Il motivo della sapienza** - C’è nel mondo naturale una regolarità di leggi e di processi che tutte le scienze riconoscono e presuppongono. C’è una universale fiducia nell’ordine del mondo, in parte innata e in parte confermata da secoli di progresso scientifico: “in cinquecento anni di intenso

<sup>7</sup> Non c’è biblista di professione che non abbia tentato una sua selezione dei temi fondamentali, a un tempo teologici e antropologici, ispirati o dettati dai grandi testi biblici. Manuali e dizionari di teologia biblica offrono esempi a volontà. Un tentativo recente, consigliabile a catechisti e insegnanti anche per il suo tono divulgativo e didattico, è quello di Piero Stefani in *La Bibbia* nella collana ‘Per farsi un’idea’ del Mulino (2004). I grandi temi del messaggio biblico sono così enumerati (pp. 86-119): unicità di Dio, creazione, popoli e popolo d’Israele, chiamata o elezione, alleanza, legge, peccato, profetismo, messia, regno, chiesa, eschaton.

lavoro scientifico, ci siamo procurati un'immagine sempre più perfetta della conformità a leggi e regolarità della natura, benché non vi sia alcuna necessità che quest'ordine esista" (ivi, 171). Il cosiddetto principio antropico indica proprio in questo infinitesimale equilibrio cosmico di tempo-spazio-energie la possibilità di vita per l'uomo. Nel clima di una visione evoluzionistica del mondo, questo motivo della sapienza mette in luce un'armonia di fondo tra creazione e uomo. Ma mentre per la Bibbia l'armonizzazione è un risultato della creazione, per il pensiero evoluzionista è l'esito, certamente inconcluso, di un lungo processo di adattamento.

**Il motivo del miracolo** - Tema critico per eccellenza in una cultura che ha condizionato la verità alla possibilità di verificabilità. Il miracolo inquieta il credente, ma irrita l'agnostico. Spiazza le certezze degli uni e degli altri. Sconcerta perché destabilizza il sistema di verità acquisite, di convinzioni assodate, di esperienze inappellabili. Eppure al tema del miracolo corrisponde talvolta nella coscienza moderna un deciso 'indeterminismo', ossia la fiducia nel caso e la non determinazione dei processi. Nel sottofondo della mentalità più scientifica può rimanere una traccia di fatalismo, quasi una nostalgia di un mondo altro, di un mondo inedito, più emancipato dai suoi determinismi... Come ragionare, in clima evoluzionistico, per trovare meno assurdo il miracolo? "I miracoli intervengono dove altrimenti la vita non avrebbe nessuna possibilità: negli affamati, in chi è in pericolo, nei malati, nei morenti. I miracoli dei vangeli possono talvolta irritare, ma contengono in forma semplice e persuasiva la protesta antievoluzionista che informa di sé tutta la Bibbia" (ivi, 171).

**Il motivo dello straniamento** - La spiacevole sensazione di trovarsi fuori posto, di essere andati fuori strada, di essersi smarriti nel dedalo delle esperienze più contraddittorie, disgusto per la vita, disorientamento: esperienze che sono l'indizio di essere diventati stranieri a noi stessi. La coscienza dello straniamento mette in luce delle lacune nel rapporto uomo-creato, uomo-tempo biografico, uomo-sistema sociale. Malgrado lo sforzo di adattamento, ci si sente spesso dei "dis-adattati" sia nei confronti del mondo quotidiano che di fronte al futuro. Sembra che la vita non mantenga le sue promesse. Questa sofferenza è già sintomo di una sete di salvezza, è l'esperienza dell'esilio che fa sognare la patria, è il gemito della creatura che aspira a un mondo nuovo, che non è a portata di mano, ma che non sarà impossibile raggiungere domani.

**Il motivo della speranza, dell'esodo e della conversione** - La molla della storia è l'utopia: l'utopia di cambiare il mondo, il sogno di nuove frontiere, l'aspirazione ad emanciparsi di intere generazioni e popoli (si pensi ai movimenti operaio, giovanile, femminista, anticolonialista, e oggi i no-global...). L'utopia investe anche i singoli individui: le precauzioni per ritardare l'invecchiamento sul piano fisico, l'ossessione per la reputazione

sociale, la capitalizzazione di cultura e competenze professionali per ottimizzare posizione e destino personale ...sono altrettanti sintomi di una tensione connaturata al più e al meglio. C'è qualche eco di questa tensione nei testi sacri? "nella visione di Daniele (Dan 7) la successione degli imperi universali era vista come un passaggio dalla potenza degli esseri 'bestiali' al potere di uno 'simile all'uomo'. Nel cristianesimo primitivo questo simile all'uomo divenne Gesù. Il nuovo regno era sotto il suo segno e in opposizione alle bestie. Non spunta qui per la prima volta la coscienza che stiamo passando da una evoluzione biologica a una culturale? Che nel bel mezzo della storia siamo ancora una sorta di transizione dalla bestia all'uomo? Non c'è qualcosa di vero in questa consapevolezza"? (ivi, 172).

**Il motivo del dimorare** - Nella sensibilità odierna si vive con più intensità la cultura del corpo; la corporeità (salute, estetica, sport, viaggi, ecologia, ...) non è solo il supporto esterno di esperienze spirituali e culturali, ma diventa essa stessa una esperienza coesenziale e costitutiva della condizione umana. La fisicità del corpo ha poi estensioni sempre più invadenti e vincolanti nelle tecnologie comunicative. È in atto una de-materializzazione del corpo, nel senso che la presenza fisica può essere sostituita da trasmissioni telematiche (videoconferenze...), da codici di identificazione personale, e tante attività lavorative, adottando procedimenti informatici, hanno sempre più a che fare con l' "immaterialità" della cibernetica. Immerso nel mondo della realtà virtuale, l'uomo si sente ancora "a casa sua"? E lui stesso non si sente forse abitato da forze estranee e superiori che ne minano l'identità? La Bibbia, con un salto abissale ma tutt'altro che assurdo, parla di un uomo nuovo trasformato mediante lo Spirito. Se decide di rinascere, l'uomo potrebbe ricevere 'organi' per captare una realtà più profonda, che trascende l'orizzonte delle cose quotidiane, un orizzonte che è casa sempre troppo stretta per le aspirazioni più intensamente umane. Cristo è il prototipo dell'uomo così trasformato. La sua incarnazione è paragonabile a una "mutazione" creativa, a un salto di qualità della noosfera verso la pneumosfera, direbbe Teilhard de Chardin.

**Il motivo della fede** - A torto il verbo credere viene assimilato al lessico della religione. Tutta la vita, dal suo livello biologico a quello sociale, fino a quello propriamente valoriale, è un continuo fidarsi e affidarsi. Fiducia nelle persone, fiducia nelle istituzioni che ci reggono, fiducia nel patrimonio culturale trasmessoci dal passato (etica, arte, linguaggi...), fiducia nelle conquiste della scienza (medicina, diritto...). A nostra volta diventiamo persone di fiducia verso terzi. La convivenza familiare e sociale e internazionale è basata sulla fiducia reciproca. Senza fiducia - data e ricevuta - l'uomo non cresce. "Il destino del mondo è appeso all'alto di un bambino che si sente sicuro della fiducia dei grandi, e al sorriso degli adulti che hanno fiducia in lui" (detto talmudico). C'è una innegabile sintonia tra il dinamismo psichico e sociale del fidarsi dell'altro e dell'offrire fiducia, e l'esperienza dell'uomo biblico, liberato perché fiducioso in un Dio fedele alla



sua alleanza. Al centro del secondo testamento sta la fede dell'Uomo Gesù, che, da risorto, è diventato "autore della fede" (Ebr 12,2).

**Il motivo dell'agape** - Anche nella cultura secolare hanno preso piede parole come solidarietà, tolleranza, , promozione umana, accoglienza, ospitalità, altruismo, non-discriminazione, rispetto della dignità, integrazione dello straniero... Ma mentre l'amore del prossimo sembra diventato un valore universale (meglio: universalmente dichiarato), l'etica reale dei sistemi economici, dei rapporti internazionali, dell'informazione globalizzata e persino dell'istruzione camminano per una strade notevolmente diverse. Potere e efficienza *versus* diritto e giustizia . Concorrenza e accaparramento *versus* solidarietà e condivisione. Prossimità è categoria eminentemente evangelica. Purché non la si contrabbandi col buonismo, con la carità dell'elemosina, con la diplomazia delle buone opere, col cosmopolitismo terzomondista. Da questo punto di vista il messaggio biblico è letteralmente sconvolgente. L'esperienza della prossimità come agape segna infatti il passaggio dall'evoluzione etnico-biologica a quella etico-culturale. Nell'evoluzione biologica vige la combinazione dualistica di amore per gli esseri etnicamente affini e di aggressività verso gli altri. Nel nuovo testamento questa combinazione viene annullata, anzi paradossalmente capovolta: il nemico va amato, lo straniero accolto, il peccatore perdonato; mentre va rotto o ricostruito su altre basi il rapporto con chi è geneticamente o etnicamente affine.

**Il motivo del giudizio** - La giustizia umana ha bisogno di giudici e di tribunali, pur nella consapevolezza di non poter mai ripianare il bilancio tra il male da riparare e il diritto da garantire. La stessa coscienza personale è tribunale che giudica discretamente, ma ininterrottamente. Nella cultura secolare, quella dei diritti umani universali, si è attenuata molto quella concezione "religiosa" (e caricaturale) di un Giudice finale, vendicatore inappellabile dei misfatti umani; anzi si fa strada la convinzione, in ambito di filosofia etica e di filosofia del diritto, che l'uomo ha una dignità inalienabile, che non gli può essere sottratta nemmeno in seguito a colpe esecrabili: la dignità infatti è iscritta a livello ontologico dell'essere, la colpa invece si pone a livello fattuale dell'agire, del comportamento. Convinzione, questa, che si trova sorprendentemente in sintonia con il messaggio che emerge da non pochi testi religiosi: è degno di entrare nel mondo nuovo quello che la giustizia umana riterrebbe colpevole o incapace. Il giudizio di Dio è selettivo, non equanime: entrano per primi nel regno dei cieli malfattori e prostitute.

Concludendo questa carrellata esemplificativa, rileviamo:

- i grandi temi biblici trovano analogie nelle grandi aspirazioni della coscienza "post-religiosa" odierna, che può sentirsi "interpretata" o arricchita di senso da importanti testi sacri;

- una seria analisi parallela sui testi sacri in rapporto alle esperienze fondamentali presuppone un corretto affondo in filosofia della religione e in antropologia della religione, che sia libero da interessi confessionali o mire

apologetiche, o da concordismi a buon mercato;

- certe questioni trattate tradizionalmente dalla teologia fondamentale sono state snobbate dalla teologia critica e anche dalla teologia pratica, ma la loro importanza non è diminuita col crescere della cultura secolare;

- presupposto di partenza (o meglio, un'ipotesi di partenza, suscettibile di falsificabilità) è che "la fede in un senso preesistente della realtà è l'assioma religioso decisivo. Questo senso non è dimostrabile, ma è avvertibile sia come un 'essere interpellati' che proviene dall'esterno, sia come un dischiudersi di un senso dato, sia anche come invito a dargli attuazione nella propria vita" (ivi, 175).

## 5. Testi biblici in dialogo con altri testi religiosi. Per un'ermeneutica comparata

L'attuale congiuntura storica segnata non solo dal fatto della mescolanza e coesistenza di diverse religioni (è il dato sociologico che chiamiamo *pluralità religiosa*), ma dalla diffusa convinzione che le religioni devono accettare positivamente di imparare a convivere anche al di là della gelosa difesa della propria identità (è il principio filosofico-etico che chiamiamo *pluralismo religioso*), obbliga evidentemente a ripensare su basi nuove anche l'impianto dell'educazione religiosa e il sistema delle regole ermeneutiche su cui essa si basava tradizionalmente. Perché non si tratta solo di conoscere e comprendere il significato dei testi religiosi altrui - cosa peraltro mai garantita a priori e sempre assai problematica ogni volta che un lettore credente si trova in posizione di esteriorità rispetto a testi di altre fedi - , ma si tratta di riverificare nel contempo presupposti e metodi della stessa nostra ermeneutica.

### 5.1 Esigenza di una nuova autocomprendimento -

L'incontro con l'altro infatti non può lasciare immune o indisturbato il tradizionale approccio adottato per integrare il patrimonio di verità, valori e significati della propria tradizione religiosa. Nell'incontro con un'altra fede c'è bisogno di verificare continuamente, sia in partenza che cammin facendo, i presupposti dichiarati o impliciti del proprio sistema di verità e di significati. È quello che autori contemporanei chiamano la sfida di una *nuova autocomprendimento* della fede cristiana (Queiruga 2007, 14), il compito di una *decostruzione-ricostruzione* della teologia (Balasuriya, *Conc.* 2007/1, 30), lo sforzo di *immaginazione analogica* per poter discernere correttamente la somiglianza tra le religioni rispettandone la differenza

specificata (Geffré 2003, 369)<sup>8</sup>. In ogni caso, come afferma lo stesso teologo Geffré (ivi, 351), se l'ateismo aveva fornito l'orizzonte in funzione del quale la teologia della seconda metà del XX secolo reinterpretava le grandi verità della fede cristiana, oggi è il pluralismo religioso che tende a diventare ormai il nuovo orizzonte della teologia del XXI secolo. Se nell'ultimo secolo la Bibbia ha dovuto sostenere il dialogo con la cultura secolare – e, visti i risultati, con esiti non brillanti né sempre soddisfacenti – da oggi in avanti il 'codice dell'Occidente' dovrà sostenere il dialogo anche con le religioni. Il che impegna a ri-conoscere sotto altra luce anche le proprie fonti, oltre che quelle degli interlocutori.

La sfida non è nuova, e da decenni studiosi di fenomenologia religiosa hanno posto il problema della 'comparabilità' tra religioni<sup>9</sup>. Per quanto riguarda la Bibbia, il testo abbonda di storie, personaggi, insegnamenti sapienziali che rendono possibile un parallelo con testi comparabili di altre religioni. Ma oltre a testi di contenuto materialmente affine, la Bibbia offre anche buone condizioni di lavoro *inter-testuale* nella didattica pastorale e scolastica non meno che nel dialogo teologico tra religioni. Per molteplici ragioni:

- nell'interpretare il testo biblico non è raro imbattersi in persone e gruppi di altre religioni;
- la "storia delle origini" è riferibile a tutti i popoli e non solo a Israele;
- la sapienza della Bibbia è l'eco sincretistica di culture extrabibliche, ed è accessibile a tutti;
- anche le "dieci parole" della legge mosaica attingono a valori pressoché universali;
- Giobbe, mitico modello di pietà biblica, non è un ebreo ma un oriundo del paese di Uz;
- la speranza dell'AT nel futuro è universalista e anche il profetismo non si chiude nella sola esperienza nazionalistica;
- nel NT è proprio Gesù che incarna il superamento dei confini con altri popoli, e il suo messaggio si fa programma nella chiesa apostolica;
- Paolo apre il cristianesimo a tutte le nazioni, cercando una ardita composizione tra la rivendicazione dell'assolutezza e dell'unicità del Cristo

<sup>8</sup> A differenza di queste o altre posizioni di ricerca teologica avanzata, suona indubbiamente ancorato al linguaggio autoreferenziale della tradizionale teologia magisteriale il testo (25 marzo 2007) dei *Lineamenta* del Sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio, quando, al paragrafo 31, accenna all'incontro della Chiesa e della 'sua' Bibbia con le altre religioni e i loro testi sacri. Vengono fissati alcuni paletti di sicurezza: il vangelo è per ogni creatura e la Chiesa è la titolare del suo annuncio; essa è debitrice verso tutti della parola che salva; il cristianesimo non è religione del libro ma la Parola di Dio incarnato in Gesù; negli accostamenti con testi religiosi di altre tradizioni non si ammettono sincretismi, contaminazioni, deformazioni; contro il pericolo di interpretazioni arbitrarie e strumentali delle sette va difesa l'interpretazione autentica del magistero. Non è tuttavia negata la funzione ausiliaria dei teologi, quando, al n. 29, a proposito del dialogo interreligioso – "un campo che, pur presente lungo tutta la storia della Chiesa, oggi si propone con nuove esigenze e nuovi compiti" – ricorda che "tocca alla ricerca teologica approfondire il delicato rapporto e tirarne le conseguenze pastorali".

<sup>9</sup> Una testimonianza, tra altre, di un nostro studioso: "Le religioni ormai si ritrovano quasi all'insaputa a fianco le une delle altre. Uomini religiosi si incontrano a livello internazionale: ci sono quelli che portano con sé la *Bibbia* e quelli che leggono il *Corano*, ci sono coloro che leggono la *Bhagavad-gita* e quelli che leggono la *Torah* o anche quelli che leggono il *Libro di Mormon*. Perché non si cerca di capire comparativamente il valore delle religioni nei loro rispettivi referenti principali? Perché non si costruisce una grande tipologia del diverso modo di intendere il libro sacro, di comprendere la rivelazione, di riferirsi all'aldilà, di interpretare la propria vita alla luce della rispettiva fede e delle credenze fondamentali che stanno alla base di un vissuto religioso?" (Aldo Natale Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 9).

da una parte e, dall'altra, l'adattamento tattico del "farsi greco con i greci, del farsi tutto a tutti".

**5.2 La verità: relazionale e sacramentale** - Ma se tutti questi dati e altri ancora predispongono il testo biblico a interloquire con altri testi, il problema di fondo, in campo ermeneutico, è indubbiamente un altro: è quello della verità. Se due o più religioni rivendicano di essere "vere" e di possedere dei testi sacri che documentano tale verità, è chiaro che nasce un dilemma circa lo statuto della verità: se la verità è da intendersi in senso assoluto, ciascuna religione riterrà vera se stessa e false le altre, e nessun dialogo reale sarà possibile; se invece la verità religiosa, la propria come l'altrui, viene pensata in termini sensatamente "relativi" (nel senso etimologico del termine), allora dialogare alla pari diventa possibile e ogni religione può imparare dalle altre. Nel linguaggio comune il termine "relativo" suona ambiguo, riduttivo, squalificante<sup>10</sup>. Lo si può sostituire con il più appropriato "relazionale", perché in effetti si tratta di avvicinarsi alla verità, al senso, nella sua caratteristica di affermazione costitutivamente *relazionale*<sup>11</sup>, cioè attinente alle contingenze della condizione creaturale dell'uomo anzitutto, e alle più vaste e immancabili contingenze storiche, spaziali, culturali cui nessuna religione può sottrarsi.

Oltre che relazionale, la verità religiosa è *sacramentale*, nel senso che essa non è proprietà di nessuno, nemmeno della Chiesa. La quale ha ricevuto la promessa che la verità le sarà effettivamente data, ma una promessa che si realizzerà pienamente solo nel tempo escatologico.

I credenti possono essere segni/sacramenti di una verità in cammino, o meglio di una salvezza che si fa tale non in un astratto a priori ma dentro la storia degli uomini. Per cui chi annuncia ed educa la fede non parla semplicemente *su* Dio, ma *svela* o rivela Dio attingendo sia alle testimonianze della tradizione che ai segni del tempo attuale, per porre entrambi in luce reciproca. In questa ottica, "una comprensione sacramentale della verità significa che nella situazione attuale, sempre controversa e minacciata, viene messa in luce la presenza, nascosta ma reale, della verità che rende liberi, con l'aiuto del confronto tra l'attualità e la tradizione religiosa" (Borgman, *Conc.* 2006, 1, 106-107).

<sup>10</sup> Lo sguardo critico della metodologia scientifica ci riconduce comunque a un sano realismo, come quando "l'epistemologia contemporanea, in particolare quella delle scienze, ci insegna che non abbiamo la possibilità di un accesso cognitivo alle realtà delle cose e dunque alla verità se non tramite costruzioni mentali, immagini e rappresentazioni. Questa acquisizioni intellettuali sono sempre parziali e almeno in parte provvisorie. Perché non dovrebbe valer lo stesso anche, e anzi a maggior ragione, nel caso della verità ultima, in rapporto all'essere umano e a Dio? Da questo punto di vista l'idea stessa di 'verità assoluta' non appare forse del tutto contraddittoria?" (Ignace Berten, *Pluralismo delle convinzioni, ricerca della verità e società. Alcune note a proposito della Dichiarazione Dominus Iesus*, in "Concilium" 2003, 4, p. 45).

<sup>11</sup> "Siccome noi concepiamo il relativo sempre come il contrario dell'assoluto, ci mancano le parole per designare una verità cristiana relativa ma nel senso di relazionale alla parte di verità inerente ad altre religioni [...]. Così, piuttosto che interpretare in termini di contraddizione le diverse verità delle tradizioni religiose, bisogna prendere in considerazione ogni volta la loro contingenza storica e testuale" (Claude Geffré, *Verso una nuova teologia delle religioni*, I.c., p. 370).

### 5.3 Tentativi di un'ermeneutica interreligiosa -

Premesso questa precisazione sullo statuto della verità in "casa cristiana", rimarrebbe da esplorare l'analoga concezione di verità nelle altre religioni o almeno in quelle con cui ci si vuol confrontare e dialogare. Impresa titanica per gli studiosi professionisti, e tanto più per gli educatori religiosi, perché richiederebbe una conoscenza diretta, oltre che dei testi religiosi, anche della storia, delle culture, delle filosofie che normalmente contribuiscono a "costruire" quell'universo di senso che è una tradizione religiosa.

Un paio di esempi possono illustrare meglio difficoltà e chances di una ermeneutica interreligiosa trasferibile anche, *mutatis mutandis*, nella didattica comune.

a) Nell'articolo "Lectures della Bibbia nell'India contemporanea"<sup>12</sup>, G. Favaro presenta alcuni modelli di ricorso alla ***Bibbia in dialogo con testi sacri indù***:

- il termine 'salvezza', pregno di risonanze esperienziali e culturali, permette di comunicare e di dialogare con una tradizione così diversa da quella cristiana e permette di cogliere alcune istanze profonde della cultura indù;

- anche il pensiero indiano cerca la "verità", ma non la cerca per se stessa bensì per il suo potenziale salvifico: non si tratta di possedere la verità ma di trovare in essa la liberazione;

- tre sono le vie di approccio alla divinità nella religiosità indù: la via della contemplazione, quella dell'azione e quella della devozione; non è difficile trovare analogie con alcuni valori centrali della tradizione biblica e cristiana;

- in particolare il testo della *Bhagavad-gita*, crocevia tra varie scuole teologiche e forme di spiritualità dell'induismo, è servito e serve ai cristiani "per inculturare il vangelo nel contesto religioso-culturale indiano e per verificare in che misura potevano elaborare una esegesi, una ermeneutica e una teologia del dialogo cristiano-indù che tenesse conto delle due tradizioni e del loro accostamento ai rispettivi testi sacri";

- gli elementi più frequenti e pertinenti per intessere una spiritualità indiano-cristiana sono l'esperienza, il mistero dell'essere, la presenza, l'interiorità, la rinuncia e il non attaccamento, il sacrificio e la croce, il discernimento e la dialettica, il silenzio<sup>13</sup>.

b) ***Un esempio di ermeneutica inculturata***.- Il gesuita indiano Michael Amaladoss ha offerto una singolare e organica interpretazione asiatica di Gesù<sup>14</sup>. Un'ermeneutica cristologica dei vangeli operata dall'interno della propria cultura nativa. "Desidero dare il mio contributo alla ricerca

<sup>12</sup> *Credero oggi*, 27 (2007) 2, 29-39.

<sup>13</sup> Può sorprendere il fatto che già centocinquanta anni fa, uno studioso come Antonio Rosmini avesse acquisito una conoscenza diretta e rigorosa dei grandi Testi delle religioni indiane, oltre al pensiero cinese, persiano ed egiziano. E avesse soprattutto iniziato, su base prevalentemente filosofica, una lettura 'comparata' dei grandi temi religiosi tra tradizioni indiane e cristianesimo. Un'informazione precisa e documentata in Ambrogio G. Manno, *I 'Veda' e le 'Upanishad' nel pensiero di Rosmini*, in "Rivista rosminiana", anno 100, n. 3, luglio-settembre 2006, pp. 299-309.

<sup>14</sup> M. Amaladoss, *Il volto asiatico di Gesù*, EDB, Bologna 2007 (orig. *The Asian Jesus*, 2005).

di immagini di Gesù nel contesto attuale dell'Asia, che è un contesto di pluralismo culturale e religioso. Analizzerò queste immagini da indiano e da asiatico. Ho qualche esperienza delle situazioni e delle culture dell'Asia, dalle quali cerco di imparare e di trarre arricchimento. I simboli possono diventare oggetto di dialogo anche all'interno dell'Asia. Scrivo da cristiano, ma non pretendo di rimanere fuori dalle culture e dalle religioni dell'Asia. [...] Sto esercitando il mio diritto come indiano e asiatico di parlare di Gesù nel mio linguaggio e nella mia cultura e di far uso dei loro simboli e immagini".

In concreto, le immagini asiatiche scelte da p. Amaladoss per "dire" Gesù in quelle culture sono: il Saggio – la Via – il Guru – il *Satyagrahi* (profeta) – l'*Avatar* (l'umano-divino) – il Servo – il Compassionevole – il Danzatore – il Pellegrino<sup>15</sup>. La scelta di parlare per immagini e simboli è stata spontanea per un indiano. Spontanea ma anche ragionata. Lo spiega lui stesso in una serie di asserti (qui solo rapidamente parafrasati), che offrono la cornice della sua pratica ermeneutica sui testi evangelici:

- quello dei simboli è un linguaggio che stimola il pensiero attraverso l'interpretazione, anche se non si può rinchiuderlo in schemi concettuali alla maniera occidentale;

- nessuno dovrebbe trovare sbagliato il linguaggio simbolico per il fatto che non è concettuale o dogmatico;

- la lealtà alla fede della chiesa non richiede che tutti rispettiamo le stesse formule concettuali;

- privilegiare concetti astratti univoci significa privilegiare la tradizione culturale e filosofica greca e non ne vedo il motivo;

- né i concetti, né i simboli dicono adeguatamente il mistero divino, ma i simboli – proprio perché spiegano di meno – "parlano" di più perché fanno pensare di più;

- quando assolutizziamo un simbolo, questo diventa un idolo; esso invece deve rimanere solo un'icona che guida alla contemplazione del mistero che essa esprime;

- coloro che hanno una struttura mentale ontologica trovano più difficile lavorare con le immagini, perché costoro parlano per assoluti argomentando per concetti e considerano invece l'immagine come un supporto collaterale, relativo e, al limite, inessenziale nello statuto della verità;

- importante è il buon uso della comparazione tra due testi, due personaggi, per esempio tra Gesù e Confucio: "Se chiamo Gesù 'saggio' non ho necessità di dire che è saggio come Confucio o che è un saggio migliore di Confucio. Saggio è un simbolo che si trova in molte culture, dalle quali gli deriva un significato minimo comune. Vedo Gesù in questo contesto, ma,

<sup>15</sup> Concludendo il libro, Amaladoss richiama la funzione e i limiti della sua ermeneutica per immagini: "Le immagini che ho evocato e altre che troviamo nei vangeli e nella tradizioni cristiana ci ispirano e danno vigore. Sarà utile contemplarle, senza razionalizzarle, lasciando che agiscano sulla nostra immaginazione e destino il nostro impegno a camminare con lui. Non dovremmo mettere a confronto le immagini, ma ognuna ha il suo fascino speciale in situazioni particolari per persone particolari in tempi particolari. Perciò possiamo passare da una all'altra nelle varie circostanze della vita" (p. 193).

allo stesso tempo, indagando sulla vita di Gesù, su ciò che disse e fece, posso ricavare che tipo di saggio egli fu, che tipo di saggezza particolare comunica, ecc. Lo posso fare senza un confronto tra Gesù e Confucio o altre figure di saggi della tradizione asiatica come Buddha o Tiruvalluvar. L'immagine mi dà solo una cornice, che viene riempita dall'identità e dall'opera di Gesù" (ivi, 14).

Questo esempio, certamente plausibile, di *interpretazione inculturata* lascia pensare che come un indiano riesce a riscrivere il vangelo in chiave culturale asiatica, così, a partire da una cultura estranea a quella del vangelo qual è diventata di fatto quella occidentale secolarizzata, sarebbe possibile/auspicabile una riscrittura del messaggio cristiano in chiave di cultura ... postcristiana.

## 6. Il "caso serio" delle religioni di Abramo

Il panorama dei grandi testi religiosi mondiali coi quali merita entrare in un contatto almeno conoscitivo si restringe subito appena si consideri realisticamente il peso effettivo (storico, culturale, geo-politico) che hanno esercitato - ed esercitano oggi con riacutizzata conflittualità - le tre tradizioni abramitiche. A tal punto che ci si sorprende sempre più oggi al pensare che non solo proveniamo tutti da una consuetudine educativa che ha privilegiato sempre e solo l'approccio a un testo sacro, quello della propria comunità di appartenenza, lasciando i propri fedeli nell'ignoranza più o meno integrale dei testi sacri contigui, ma che questa pratica educativa continui praticamente indisturbata ai nostri giorni, e persino in quelle strutture educative obbligatorie (scuole pubbliche) che pongono a base della loro pedagogia obiettivi ambiziosi come l'educazione interculturale, l'educazione alla cittadinanza democratica, il rispetto della diversità religiosa, la cultura di una nuova laicità come "l'intelligenza e non più l'ignoranza del fatto religioso".

**6.1 Conoscere l'altrui testo sacro per intuirne il senso** - È fuor di dubbio che l'iniziazione propriamente religiosa richieda da sempre un ineludibile approccio al testo fondante della propria comunità di appartenenza. E qui il testo sacro non è solo letto e studiato, ma è riconosciuto nella sua autorevolezza, creduto nei suoi contenuti, interpretato nei suoi simboli, celebrato e pregato in atti liturgici, ecc. Le modalità del ricorso a queste diverse funzioni del testo sacro variano, come si sa, all'interno stesso di ciascuna tradizione religiosa, anche perché la concezione stessa di testo sacro, di rivelazione, di tradizione orale-scritta variano sensibilmente da una religione all'altra. Siamo comunque ancora nell'ambito della cura religiosa e identitaria che ogni gruppo intende legittimamente garantire ai propri membri, ma in un'ottica educativa sostanzialmente pre-moderna che presupponeva il proprio gruppo religioso come coestensivo alla società civile e al suo ethos monoculturale locale o nazionale. Per cui era ritenuta sufficiente una iniziazione al proprio credo e al proprio testo sacro canonicamente

interpretato, e ritenuta persino sconsigliabile, se non proibita, la curiosità verso testi sacri di altra tradizione.

Le mutate e mutevoli condizioni di multireligiosità in una società globalizzata impongono (o avrebbero dovuto imporre ormai da tempo) un duplice imperativo:

- primo, che nella iniziazione alla fede della propria comunità di appartenenza si educi a una identità capace di aprirsi al dialogo con i credenti di altre tradizioni, in particolare appunto quelle monoteistiche, e sarebbe quindi auspicabile che, accanto a un corretto *approccio ermeneutico* al proprio testo sacro, si curassero anche elementari *approcci conoscitivi* ai grandi temi paralleli dei testi sacri vicini;

- secondo, che nei diversi curricula scolastici di istruzione linguistica, storica, filosofico-giuridica, religiosa si introducano elementi di conoscenza obiettiva e critica dei testi-base delle tre religioni-culture abramitiche.

Ovvio che il diverso statuto della relazione educativa nei due casi impegna a "trattare" i testi sacri rispettandoli nella loro identità sia religiosa che culturale, e a elaborarne quindi un'ermeneutica contestualizzata.

Il nuovo interesse, non solo culturale ma strategico, portato ai testi fondanti dei tre monoteismi non ha bisogno di essere documentato:

- la bibliografia, sia quella scientifica che quella divulgativa, sta crescendo di giorno in giorno, e non c'è praticamente rivista di scienze teologiche o religiose in area occidentale che nell'ultimo decennio non abbia affrontato il problema in articoli e monografie;

- nelle facoltà umanistiche di università statali oltre che in quelle confessionali si introducono corsi specialistici intorno alla rilevanza culturale di questi testi sacri, con una gamma di letture singole o comparate che vanno dall'approccio storico-culturale a quello linguistico-esegetico, dall'analisi politico-giuridica alle interpretazioni teologiche;

- nei sistemi educativi europei, una volta assai chiusi nella loro cultura nazionalistica e monconfessionale, si vanno moltiplicando iniziative didattiche e curricolari<sup>16</sup> per offrire ai futuri cittadini europei l'abc di grandi testi biblici e coranici che oggi vanno conosciuti non solo per il loro valore storico o 'archeologico', ma per l'evidente incidenza sociale e politica che sta acquisendo sullo scacchiere europeo e mondiale l'incontro-confronto tra

<sup>16</sup> Si veda, per esempio, la recente guida pedagogica curata da un gruppo di esperti incaricati dal Consiglio d'Europa: *Diversité religieuse et éducation interculturelle: manuel à l'usage des écoles*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg 2007, pp. 224 (esiste anche la versione inglese), che colloca la responsabilità scolastica circa la necessaria istruzione religiosa dentro un quadro giuridico di diritti della persona e dentro un orizzonte educativo dettato dalla priorità interculturale. Un altro documento-guida che le autorità scolastiche e gli insegnanti europei (di religione, ma non solo) non possono ignorare è il *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, pubblicato nell'autunno 2007 dall'Ufficio per la democrazia e i diritti umani dell'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la cooperazione in Europa). Il documento non propone alcun modello sopranazionale di istruzione religiosa, né privilegia l'uno o l'altro dei modelli locali attualmente praticati; insiste però sulla necessità e priorità di una conoscenza oggettiva, critica, comparata, dei fenomeni religiosi attuali, della loro storia e dei testi sacri che ne stanno all'origine. Insiste sulle condizioni culturali da promuovere perché, fin dal momento scolastico, gli alunni imparino a vivere nella legittima diversità delle appartenenze e filosofiche ma alimentandosi in primo luogo a quei valori colmi, costituzionali e preconfessionali, che stanno alla base di ogni convivenza democratica.



cristiani e musulmani (complessivamente oltre la metà dell'umanità)<sup>17</sup>;

- l'attenzione del sistema italiano di istruzione religiosa è ancora tutta accaparrata, come si sa, dalla centralità oggettiva della religione cattolica normata dal dispositivo concordatario, ma ciò non ha impedito ai revisori degli ultimi 'programmi' della disciplina di aprire un primo spiraglio verso le altre religioni, la cui lettura rimane ovviamente subordinata all'ottica ecclesiale che ispira i corsi di Irc, i relativi libri di testo e la stessa formazione teologico-professionale dell'insegnante;

- eventi altamente simbolici - come la lezione di Ratisbona e le conseguenti reazioni sollevate nel mondo islamico, o la Lettera-appello dei 138 intellettuali musulmani indirizzata alle autorità del mondo cristiano con risonanze tuttora imprevedibili - fanno riferimento esplicito ai testi sacri delle due fedi, coinvolgono immediatamente gli interlocutori e trascinano anche i loro rispettivi gruppi credenti in un "dialogo" che sembra da tutti auspicato ma di cui moltissimi alla base ignorano le regole e gli stessi contenuti teologici elementari.

## 6.2 Un difficile esercizio di triangolazione -

In questo complesso e convulso movimento di "ritorno alle fonti" si nota facilmente un primo vistoso scompenso: la scena sembra accaparrata quasi totalmente dal binomio "Bibbia cristiana e Corano", mentre il terzo protagonista, che è cronologicamente il primo, cioè la Torah<sup>18</sup> (e Talmud<sup>19</sup>) resta in discreta penombra<sup>20</sup>. La stessa pratica catechistica e scolastica del mondo cristiano ha tradizionalmente 'assorbito' e reinterpretato con i canoni della propria lettura confessionale l'originalità della rivelazione ebraica, riservandole al più una funzione propedeutica di preparazione alla pienezza della rivelazione. Al seguito della *Dei Verbum* (1965) e del documento della

<sup>17</sup> Una ricerca europea condotta dalla fondazione tedesca Herbert-Quandt-Stiftung ha monitorato, tra il 2000 e il 2002, i programmi, i libri di testo, i curricula di formazione dei docenti di religione dal punto di vista della presenza/assenza e dell'equilibrio tra le tre grandi confessioni abramitiche. I dati raccolti hanno messo in rilievo alcune situazioni di eccellenza, ma anche casi di evidente discriminazione e di ritardi inescusabili, Un voluminoso fascicolo di raccomandazioni e orientamenti pedagogici indica le grandi sfide a cui la scuola e l'università dovranno far fronte nei prossimi anni per 'normalizzare' una cultura delle tre tradizioni monoteistiche nella didattica istituzionale di base. Cf. *European identity and cultural pluralism: Judaism, Christianity and Islam in European curricula. Recommendations*, a cura di Lisa Kaul-Seidman, Jorgen S.Nielsen, Markus Vinzent, Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg v.d.Höhe, 2003, pp. 96.

<sup>18</sup> Cf. Marco Morselli, *L'etica della Torah*, [www.ildialogo.org/ebraismo/etica12112007](http://www.ildialogo.org/ebraismo/etica12112007); Id., *I passi del Messia. Per una teologia ebraica del cristianesimo*, Marietti, Milano-Genova 2007.

<sup>19</sup> Una nuovissima edizione italiana è quella curata da Günter Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 2008, pp. 456, con un'ampia raccolta antologica di testi ambientati e commentati, e una documentazione storica sulla 'fortuna' religiosa e letteraria del Talmud, diventata nei secoli opera di riferimento delle correnti maggioritarie del giudaismo.

<sup>20</sup> La stessa lettera "Una parola comune tra noi e voi" dei 138 intellettuali musulmani è indirizzata alle sole autorità delle Chiese cristiane ma non alle autorità delle comunità ebraiche, pur essendo un appello che mette a confronto passi scelti del Corano e della Bibbia, e tali passi sono tratti da traduzioni ufficiali della Bibbia, sia ebraiche che cristiane, quando si sa che nel Corano le Scritture degli ebrei e dei cristiani sono viste propriamente come testimonianze della "corruzione" della tradizione, e per conseguenza i musulmani non pongono nessuna fiducia in questi testi e non li assumono perciò come base comune per un dialogo. Cf. Christian W.Troll, Verso una convergenza di fondo tra cristiani e musulmani, in "Civiltà Cattolica" quad 3779, 1° dicembre 2007, 437-441.

Pontificia commissione biblica sull'interpretazione della Scrittura (1993), la teologia ha rettificato non poco questa concezione strumentale di rivelazione ebraica (Dal Ferro 2007), ma nella prassi didattica, catechistica e liturgica questo trattamento equivoco permane quasi intatto (e non è la sostituzione lessicale di *Vecchio/Antico* e *Nuovo Testamento*, con *Primo* e *Secondo*, che abbia potuto cambiare di molto la sostanza dei discorsi...).

Questo scopenso si riflette tutte le volte che lo studio inter-testuale porta su pagine, dottrine, eventi, personaggi che hanno una rilevanza centrale nelle due Scritture. La lettura comparata diventa ancora più problematica quando vengono coinvolti i tre testi fondamentali<sup>21</sup>. Qualche esempio di temi, apparentemente distanti dai "problemi della vita" cui s'interessa di preferenza l'educazione religiosa, ma che in realtà "comandano" alla base tutta la visione religiosa di una tradizione:

**Abramo** - Il personaggio di riferimento delle tre fedi non è recepito alla stessa maniera, è più fonte di disaccordo che di armonia; a rigore, l'islam non è abramitico (Muhammad e i primi suoi seguaci non erano di ascendenza ebraica e non vivevano in Terra santa), anche se Abramo viene considerato "il modello più pregnante di quella fede monoteistica originaria alla quale intende riferirsi il messaggio di Muhammad", e nell'ordine della profezia "il secondo, immediatamente dopo Muhammad" (Amir-Moezzi 5; 9); il "riallacciamento genealogico ad Ismaele è un'invenzione di Maometto" (R. Brague), mentre per i musulmani d'oggi continua ad essere "l'antenato degli arabi, e dunque radice della più pura abramicità locale" (Amir-Moezzi 8); ma neppure ebrei e cristiani concordano nell'interpretare la figura di Abramo: gli ebrei accentuano il mancato sacrificio di Isacco<sup>22</sup>, mentre i cristiani tendono a vedere una prefigurazione della croce di Cristo.

**Rivelazione, Scrittura, Libro** - E' inesatto parlare delle tre religioni del Libro; il cristianesimo almeno, si sa, non è nato dal Libro, semmai da una Persona; né si ipostatizza la parola scritta come avviene nel Corano, e nemmeno gli ebrei professano una sottomissione cieca al testo, anche se gli conferiscono uno statuto di oggetto sacro da esporre nella sinagoga (Gisel 34-38). Il binomio Torah-Talmud rivela una circolarità tra lo scritto e l'orale, tra la legge e il suo commento. La produzione midrashica (dalla radice "cercare, scrutare") rinvia a un atteggiamento interrogativo di fronte al testo, che viene progressivamente ampliato in narrazioni, arricchito di

<sup>21</sup> Cf. Maurice Borrmans, *Cosa accomuna Bibbia e Corano?*, in *Corano e Bibbia*, a cura di R. Tottoli, Morcelliana, Brescia 2000, 39-54; ivi, *Bibliografia*, pp. 250-251.

<sup>22</sup> Cf. Bruno Di Porto, *Abramo nella tradizione ebraica*, in *Abramo padre di tutti i credenti. Alle radici delle tre grandi religioni monoteistiche*, Atti delle conferenze della Facoltà di lettere dell'università di Pisa, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 67-102. Un altro personaggio che cointeressa Bibbia e Corano, che ne danno due "versioni narrative" pressoché inconciliabili è Giuseppe. "Mentre nella Bibbia la storia di Giuseppe è una cronaca, nel Corano assume la forma di una storia profetica, dotata di un messaggio spirituale che travalica la narrazione locale: non a caso il Giuseppe coranico è un vero e proprio profeta con il dono di saper svelare la verità. In chiave comparativa emergono due monoteismi ben diversi: quello biblico, sorto dalla ricostruzione retrospettiva di una evoluzione storica compiuta, e quello coranico, spartiacque di un'epoca che si prefigge di aprire una nuova storia" (Massimo Campanini, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 122).

simboli. Invece nel cristianesimo il libro, nato tardivo rispetto a fatti, viene ben presto “canonizzato”, ne viene controllata l’interpretazione ufficiale da parte di persone dell’istituzione. Il Corano per i musulmani ha una autenticità e quindi una autorità che non hanno gli scritti sacri degli ebrei e dei cristiani (Gobillot 11-15). Ne consegue la minor considerazione che i musulmani riservano alla Bibbia, e quindi permane un notevole handicap anche nelle attuali iniziative di dialogo interreligioso. Si sa poi che una corretta ermeneutica storica e teologica, simile a quella che l’esegesi moderna applica alla Bibbia, è sostanzialmente assente nel mondo musulmano che, nei confronti del Corano, si muove generalmente in modo letteralista, considerandolo pura e semplice dettatura divina (Tottoli 31-37; Gisel 47-50; Amir-Moezzi 445-455) e non un testo, se si vuole, ispirato da Dio ma composto da mano d’uomo in un determinato periodo storico e secondo un linguaggio che dev’essere interpretato. A parte qualche eccezione (v. la voce “Esegesi contemporanea” in Amir-Moezzi, 259-262), per la maggior parte dei teologi musulmani il testo nella sua materialità non può essere sottoposto a interpretazioni. Quella deriva che viene combattuta nel mondo cristiano, che si chiama fondamentalismo scritturistico, è invece norma nel mondo islamico<sup>23</sup>.

**Legge, diritto, etica** – La legge religiosa, oltre il culto, regola anche l’ambito delle realtà secolari: questo è vero per l’ebraismo (Khoury 233) ed è vero per l’islam (Amir-Moezzi 215), ma non altrettanto, o non nello stesso senso, per i cristiani. Le differenze nascono in radice, dal diverso rapporto con Dio (rivelazione) e dal conseguente rapporto alle cose mondane e temporali. Quella normatività della vita individuale e sociale che i musulmani collocano nell’orizzonte di una insindacabile rivendicazione di Dio (teocrazia), e che anche gli ebrei attribuiscono al potere che viene da Dio<sup>24</sup>, per i cristiani è piuttosto frutto di una mediazione responsabile dell’uomo, che, pur creatura dipendente, è però creatura libera cui è affidata la realizzazione esigente del proprio destino e della storia umana: attraverso Cristo uomo nuovo,

<sup>23</sup> Un segnale positivo, che sembra aprire nuove possibilità di lettura, viene dalla citata recente lettera dei 138 intellettuali musulmani. Un commento del PISAI (Pontificio Istituto di studi arabi e d’islamistica) riconosce che leggendo questo documento si nota “uno sguardo nuovo e creativo sul Testo coranico e sulla Tradizione profetica”. Sorprende positivamente constatare che “le citazioni bibliche del Primo e del secondo Testamento utilizzate in questo documento sono tratte dalle fonti e che le spiegazioni date si fondano talora sulle lingue originali: l’ebraico, l’aramaico, il greco. Questo sta a testimoniare grande rispetto e attenzione all’altro, come pure uno spirito autenticamente scientifico”. Altra novità riconosciuta alla Lettera è l’attitudine a priori positiva nell’interpretazione dei tre passi paralleli dei vangeli sinottici: “Avrebbero potuto scegliere esegesi molto più restrittive e minimaliste, che potevano essere fornite facilmente loro dalla tradizione cristiana e che certamente essi non ignorano. Per cui, stimolati dal loro atteggiamento, vogliamo ritenere anche noi l’interpretazione massimalista, secondo la quale i testi del Corano e della Tradizione profetica non limitano ai soli membri dell’ *umma* i benefici che ogni musulmano è tenuto a prodigare al suo prossimo in nome della sua fede in Dio e del suo amore esclusivo per lui” (dal documento *Per una parola nuova e creativa* del PISAI del 25 ottobre 2007, in “Adista” 1° dicembre 2007, 11-12).

<sup>24</sup> “Se si chiedesse ad un ebreo osservante di dire qual è l’essenza della sua religione, comincerebbe probabilmente ad esporre le pratiche che essa richiede e descriverebbe poi la sua associazione con un popolo, una terra ed una storia particolare. Il riferimento al credo che è sottesa a queste pratiche ed a questa associazione verrebbe in un secondo momento. Una simile descrizione sarebbe in netto contrasto con quella che, molto probabilmente, darebbe un cristiano, perché l’elemento più importante della religione cristiana è la fede che Cristo è il salvatore” (Elliot Dorff, *Judaism as a Religious Legal System*, in “The Hasting Law Journal”, 29, 1978, pp. 1359-60, cit. da Silvio Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Il Mulino, Bologna 202, pp. 97-98).

ogni uomo è costituito con-creatore di nuovi cieli e nuova terra. Nessun determinismo giuridico, legale, e tanto meno cosmologico: non l'uomo per il sabato ma il sabato per l'uomo (Mc 2, 27).

I problemi etici che in ambito cristiano sono affrontati da teologi moralisti, sono invece appannaggio dei giuristi in ambito ebraico e islamico. "La classificazione di tutte le azioni umane nelle cinque categorie di atti raccomandati, richiesti, permessi, proibiti e scoraggiati è fondamentale per il diritto islamico ed è nota al diritto ebraico, ma non svolge un ruolo centrale nel diritto canonico" (Ferrari 89): in altri termini, è la morale a passare attraverso la legge per ebrei e musulmani, mentre per i cristiani è piuttosto la legge che si ispira alla morale.

Le esemplificazioni comparative potrebbero continuare su molte altre tematiche, che qui non è il luogo di sviluppare oltre. Interessa maggiormente puntualizzare alcuni accorgimenti metodologici, che possono essere utili trasversalmente in situazioni didattiche assai diverse dell'educazione religiosa (dentro e fuori la scuola, con soggetti giovani e con adulti, affrontando temi religiosi o etici in chiave ecumenica o interreligiosa).

## 7. Ancora qualche indicazione metodologica

1. **Bando alle generalizzazioni e priorità alla conoscenza storica** - Una delle difficoltà per condurre una corretta ermeneutica dei testi sacri è data, paradossalmente, dalla facilità con cui i media si impossessano di queste tematiche, trattandole poi secondo i canoni della grande comunicazione di massa, dove, per esigenze divulgative del grande pubblico, bisogna rinunciare al rigore scientifico, prendere delle scorciatoie linguistiche, sorvolare su premesse teoriche, compiacere a un certo sensazionalismo... Quando il catechista o l'insegnante lavora col suo gruppo, giovani o giovanissimi o adulti che siano, questi hanno già acquisito solitamente un modo di porre le questioni e di rispondere che arieggia quello dei media. Il lavoro didattico richiederebbe altre predisposizioni e altra strumentazione, anche perché diverso e specifico è l'obiettivo educativo - conoscitivo e critico insieme - da raggiungere. Un intervento dell'intellettuale ebreo Amos Luzzatto è chiarificatore in proposito:

*[...] In fatto di ermeneutica tra religioni dobbiamo prima fare uno sforzo di reciproca conoscenza culturale e storica. Questo significa che non dobbiamo promuovere quel tipo di conoscenza, che spesso piace, secondo il quale si dice che 'l'Islam' afferma... 'l'Islam' sostiene...; così, in assoluto, con un significato extratemporale, come se stessimo presentando non tanto l'espressione di una cultura umana quanto una invariante temporale, un'idea platonica. Altrettanto vale, naturalmente, per la presentazione del Cristianesimo o dell'Ebraismo al mondo musulmano. Qual è il rischio concreto? Esattamente come 'conoscere l'Islam' non significa solo leggere e capire il Corano e la Sunna, ma seguire gli sviluppi di quella cultura fino ai nostri giorni, nel suo dispiegarsi diacronico, altrettanto vale per i musulmani quando vogliono conoscere l'Occidente, il quale*

*ha molti peccati di cui pentirsi (diciamolo pure, anche di cui vergognarsi); ma anche alcune originalità che forse potrebbero assumere un valore universale, anche se non un valore assoluto, indipendente dalla Storia, ma pur sempre un valore capace di offrire qualcosa anche oggi, per tutti; si tratta del pensiero razionale, delle arti: si tratta soprattutto del concetto dei diritti dell'uomo, della libertà di opinione, dell'utilità del pluralismo, che tutto sommato e malgrado tante drammatiche marce indietro, restano il frutto positivo dell'Illuminismo (in Rigo 2003, p. XVI).*

**2. Uso e abuso delle analisi comparative** - La storia e la fenomenologia delle religioni hanno mostrato la fecondità della ricerca comparata. Fa parte della curiosità umana voler discernere, di fronte a una pluralità di fenomeni religiosi, le affinità comuni e le differenze specifiche. Affinità e differenze riscontrabili d'altronde anche all'interno di una stessa tradizione religiosa, quando se ne considerino le diverse epoche storiche (come, per es., i sei "cambiamenti di paradigma" che Hans Küng individua nella storia bimillenaria del cristianesimo<sup>25</sup>, o le due sequenze di sette secoli di alternanza dei rapporti dell'islam tra Oriente e Occidente, teorizzate da Hasan Hanafi<sup>26</sup>). I confronti si rivelano attendibili fruttuosi quando poggiano su dati oggettivi ben documentabili: per esempio, volendo conoscere come le religioni mondiali hanno preteso e acquisito fin dalle loro origini uno statuto di "religione universale", sarà possibile analizzare e comparare segmenti di storia come il primo mazdeismo iraniano, le missioni buddiste dell'imperatore Asoka, i viaggi e le fondazioni di san Paolo nell'impero romano, la predicazione di Mani nell'impero persiano, le conquiste del primo stato musulmano d'Arabia... Analisi storico-comparative sono state compiute e se ne compiono sulle diverse concezioni delle religioni, sui loro testi fondanti...

Non mancano però i **rischi**, constatabili soprattutto in opere divulgative e nei materiali didattici:

- il primo è quello di rimanere prigionieri di una *morfologia estrinseca* delle religioni: è vero che si possono allineare sullo stesso piano pratiche religiose formalmente simili presso le varie tradizioni, gesti e posture del corpo, digiuni, feste periodiche..., ma se si ignorano i diversi e specifici sistemi di fede e di convinzioni che stanno sotto quelle pratiche e quei segni formalmente simili, si rischia una omologazione che fa torto alla singolarità irriducibile di ogni religione;

- il secondo rischio in agguato è *l'etnocentrismo culturale*: è la tendenza a prendere la propria religione (o quella prevalente nella propria storia nazionale) come pietra di paragone per classificare e valutare le altre. Se la religione di riferimento è il cristianesimo, la tendenza istintiva sarà di misurare le altre per quello che non hanno rispetto ai cristiani o per quello che hanno di diverso o di opposto. Valutazione manifestamente "etnocentrica",

<sup>25</sup> Cf. *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano 1997.

<sup>26</sup> Cf. Khaled Fouad Allam, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano 2002, p. 93.

discriminante, e spesso squalificante<sup>27</sup>;

- un terzo rischio, quando soprattutto si analizzano testi paralleli, è quello della loro de-contestualizzazione: si presume cioè di elaborarne il contenuto dottrinale senza tener conto del contesto che ha generato quei contenuti, detti in quella forma e rispondenti a determinate esigenze dei rispettivi destinatari.

3. **Canone religioso o canone culturale?** - L'approccio ermeneutico può condursi sotto due ottiche distinte ma complementari: quella culturale e quella religiosa. A quali condizioni viene garantita la correttezza delle due letture? Compito di un approccio culturale è di descrivere, comprendere e spiegare il formarsi della diversità tra testi religiosi (per es. tra Bibbia ebraica e Bibbia cristiana). Il discorso di fede – e il senso ermeneutico che gli è imparentato – non si fonda necessariamente su queste indagini storiche e filologiche, ma possono grandemente aiutarlo a maturare in un discorso di fede matura. “Sul versante culturale esistono molti approcci settoriali alle pagine bibliche – ricorda lo studioso ebraista ed esegeta Piero Stefani –; tuttavia la sfida più qualificante avviene quando ci si confronta con un testo religioso assumendolo nella sua intrinseca pretesa di essere tale. Se la cultura non lo facesse proprio questo confronto si situa ai margini della questione. Presentare la Bibbia come semplice testo culturale non conduce lontano; il vero salto qualitativo sta nel legittimare la possibilità di presentarla in modo culturale. L'operazione deve avvenire in sede pubblica e laica senza peraltro negare la validità che, all'interno delle comunità credenti, la Scrittura sua recepita come parola di Dio”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Un caso tipico è illustrato da questa sommaria descrizione della religione greca da parte di uno storico francese: “La religione greca arcaica e classica presenta, tra l' VIII e il IV secolo a.C., parecchi tratti caratteristici. Come altri culti politeisti, essa è estranea a ogni forma di rivelazione: non ha né profeti né messia. Non è una religione strettamente uniforme. Non ha carattere dogmatico. È priva di caste sacerdotali, di clero e di chiese. E non possiede un libro sacro dove siano depositate una volta per tutte le verità da credere. Essa non impegna i fedeli ad aderire ad alcun credo...” (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 1990, pp. 21-22). Uno storico di professione, si sa, non deve né ‘cristianizzare’ né denigrare le religioni che intercetta nella storia, ma accumulare in poche righe una decina di negazioni significa che non si possiede altro metro di misura che il cattolicesimo (cf. René Nouailhat, *Enseigner le fait religieux, un défi pour la laïcité*, Nathan, Paris 2003, p. 145).

<sup>28</sup> P. Stefani, *La Bibbia, un classico presente e dimenticato*, in “Nuova secondaria”, n. 6, 15 febbraio 2007, p. 27. Sussidi per un lavoro ermeneutico che sappia conciliare rigore culturale e spessore di senso esistenziale non mancano. Se ne possono segnalare alcuni. Dello stesso Stefani, il volume *Le religioni di Andrea* (Laterza, 2007) è un originale itinerario alla scoperta del senso alto delle religioni; è una mappa dei grandi interrogativi umani (impersonati dal giovane studente *Andrea*) al cui varco sono attese le religioni, i loro testi sacri. Il genere discorsivo e quasi dialogale del libro evita lo stile delle consuete presentazioni formali delle religioni mondiali e lo rende accessibile anche a studenti liceali. Per una analisi precisa e organica delle affinità-differenze tra le tre religioni monoteiste, due strumenti di valore sono: il *Dizionario comparato delle religioni monoteiste*, e la Guida di Pierre Gisel, *Les monothéismes...* (cf. Riferimenti bibliografici); il primo contiene 220 voci di concetti fondamentali sviluppate in maniera comparativa da specialisti delle rispettive religioni, il secondo elabora una decina di grandi unità tematiche (rivelazione, divinità, ritualità, mistica, escatologia, rapporto al mondo, rapporto alla modernità...) coniugandole secondo le tre tradizioni in termini storici, teologici, ermeneutici. Per un lavoro in ambito cristiano, anzi cattolico, è ricco di suggestioni teologiche e di agganci alla cultura attuale il commento critico che padre Ortensio da Spinetoli ha prodotto sul *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) con il volume *Bibbia e catechismo. Il credo, i sacramenti, i comandamenti* (Paideia, Brescia 1999, pp. 390): l'indovinato ricentramento della ‘dottrina e della morale cattolica’ su una aggiornata esegesi biblica stimola pastori ed educatori a non attardarsi su formulazioni dogmatiche che il tempo ha svuotato di senso esistenziale, e a recuperare invece la vivacità semantica del linguaggio e dei simboli del testo biblico.

## Riferimenti bibliografici

---

- AMIR-MOEZZI, Mohammad A. **Dizionario del Corano**. Milano: Mondadori, 2007.
- AUTIERO, Antonio; PERRONI, Marinella. **La Bibbia nella storia d'Europa**. Bologna: EDB, 2012.
- CURRO', Salvatore. **Perché la Parola riprenda suono**. Torino: Elledici, 2014.
- DA SPINETOLI, Ortensio. **Bibbia e catechismo. Il credo, i sacramenti, i comandamenti**, Brescia: Paideia, 1999.
- DAL FERRO, Giuseppe. Il valore dei testi ebraici per i cristiani. **Studi ecumenici**, Venezia, vol. 30, n.1, p. 23-24, 2012.
- FERRARI, Silvio. **Lo spirito dei diritti religiosi**. Bologna: Il Mulino, 2009.
- FORTE, Bruno. Verità, rivelazione, pluralismo: religioni in dialogo. In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA – ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI – PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE (Eds.). **Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche**. Padova: Messaggero, 1998, p.197-208.
- GEFFRE', Claude. Verso una nuova teologia delle religioni. In: GIBELLINI, R. (ed.). **Prospettive teologiche per il XXI secolo**. Brescia: Queriniana, 2003, p. 353-372.
- GIBERT, Pierre. **L'invention critique de la Bible**. Paris: Gallimard, 2010.
- GIRA D. ; IRARRAZAVAL, D. ; WACKER M.T (Eds.). La bibbia come parola di Dio. **Concilium**, Brescia, vol. 46, n. 2, 2010.
- GISEL, Pierre. **Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam. 145 Propositions**. Genève: Labor et Fides, 2006.
- GOBILLOT, Geneviève. Corano, commentario delle Scritture. **Il mondo della Bibbia**. Torino-Leumann, n. 90, p.11-15, 2007.
- HÄRING, H.; SOSKICE J.M. (Eds.). Apprendere dalle altre religioni. **Concilium**, Brescia, vol. 39, n. 4, 2003.
- KHOURY, Adel Theodor. **Dizionario comparato delle religioni monoteistiche**. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- LEFEBVRE, S.; COUTURE, C.; CHAKRAVARTY, G. (Eds.). Vivere nella diversità. **Concilium**, Brescia, vol. 50, n. 1, 2014.
- PAJER, Flavio. **I grandi Codici. Sacre Scritture, laicità e insegnamento religioso nell'Unione Europea**. Vitorchiano: Istituto Progetto Uomo, 2010.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana**. Bologna: EDB, 2007.

RIES, Julien. **I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II.** Brescia: Queriniana, 1992.

RIGO, Antonio (ed.). **Le tre religioni di Abramo. Visioni di Dio e valori dell'uomo.** Venezia: Marsilio, 2003

SCHOPFLIN, Karin. **La Bibbia nella letteratura mondiale.** Brescia: Queriniana, 2013.

STEFANI, Piero. **Le religioni secondo Andrea.** Roma-Bari: Laterza, 2007.

SUSIN L.C.; QUEIRUGA A.T. (Eds.). Teologia e pluralismo religioso. **Concilium**, vol. 43, n. 1, 2007.

THEISSEN Gerd. **Motivare alla Bibbia. Per una didattica aperta della Bibbia.** Brescia: Paideia, 2005.

TILLICH, Paul. **L'irrilevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi.** Brescia: Queriniana, 1998.

TOTTOLI, Roberto. **Corano e Bibbia.** Atti del convegno internazionale di "Biblia". Brescia: Morcelliana, 2000.