

Testimonianza cristiana in un mondo post-secolare

Il discernimento teologico nel dialogo interreligioso¹

Nelle discussioni sull'evangelizzazione gli interlocutori spesso assumono due posizioni estreme; da una parte un enorme *entusiasmo*, e dall'altra un certo *concettualismo*. Quest'ultimo consisterebbe nella confusione sulle parole coinvolte – “ma come definire ‘nuova evangelizzazione’?” La pretesa che ogni passo deve cominciare con una sicurezza terminologica sembra aver poca comprensione per l'energia *ad extra* e per questo dinamismo comunicativo che caratterizza evidentemente una Chiesa viva. L'entusiasmo invece porterebbe a perdere, nell'auto-affermazione, il senso evangelico della debolezza di Cristo. La programmazione della diffusione di una religione, che vive dalle strategie e dall'auto-convinzione non sarebbe testimonianza nello spirito del Vangelo. Le considerazioni qui proposte cercano di rendere giustizia ad ambedue gli estremi.

Il primo servizio della riflessione teologica è spesso quello del discernimento. Un tale discernimento non è necessariamente un elenco di distinzioni pedanti, ma può essere, sorgendo anche dai significati delle parole coinvolte, un loro approfondimento suggestivo, anzi creativo. Ciò che intendiamo proporre in questo contributo è una “*critica della ragione missionaria*”; cioè una riflessione teologica come operazione di *autocritica* della dimensione diffusiva della Chiesa tentando di scoprire, valutare e ripartire dai suoi limiti.

Punto di partenza è una rivisitazione dell'analisi socio-religiosa proposta nelle esortazioni per una nuova evangelizzazione. Si può, alla loro base qualche volta incontrare la percezione

¹ Conferenza tenuta nel Dipartimento di Teologia dell'Evangelizzazione, Facoltà di Teologia, Bologna, 1 marzo 2012. Lo stile dello scritto riflette l'intervento orale dell'autore.

e/o descrizione di una minaccia proveniente dalla cosiddetta secolarizzazione.² Lo scopo delle riflessioni proposte qui è di esplicitare uno stile di teologia per vivere, e perciò anche per annunciare, il Vangelo. Questo stile sorge dalla valutazione che la scena socio-religiosa di oggi risulti, per la Chiesa, straordinariamente *interessante* e che possiamo arrivare a nuove conoscenze teologicamente rilevanti proprio nel contatto con le prospettive non-cristiane. Più concretamente, l'ecclesiologia, l'epistemologia teologica e la teologia pratica ricevono in questo confronto stimoli sorprendenti. Come chiave concettuale e pastorale può servire qui in maniera organica la dinamica *testimoniale* del Vangelo. Si testimonia sempre *di fronte a – e per –* altre persone: persone, che hanno spesso categorie, domande, obiezioni sincere, hanno concetti e dubbi comprensibili. La testimonianza è consapevole della presenza dell'interlocutore, anzi della forza ispirativa della sua visione diversa. La denominazione che proponiamo qui per una testimonianza religiosa che cerca di riflettere insieme a coloro che non condividono la visione proposta è: “teologia *coram*”.

1 Ispirazioni occidentali

Sia l'entusiasmo, sia il concettualismo appena descritti possono sorgere da un distinto tipo di «nervosismo». Ci sono voci nella riflessione attuale che lamentano una perdita del potere della Chiesa di plasmare il mondo.³ Una tale diagnosi può presupporre un'anamnesi della storia Europea seguendo un modello «continente una volta profondamente cristiano – ormai scristianizzato»; e la terapia proposta può essere: concertare un'organizzata recristianizzazione dei territori persi. Dall'altro lato può crescere, dall'entusiasmo tipicamente connesso alla chiamata all'evangelizzazione, l'impressione che la Chiesa abbia perso il volere di dialogare in maniera costruttiva con le sfide del mondo moderno e postmoderno. Ambedue i nervosismi possono qui venire chiariti già attraverso un'approfondimento dei concetti coinvolti.

a “Evangelizzazione”

Sarà tratteggiata inizialmente una storia del concetto “evangelizzazione”, comunque non

2 La lettera apostolica in forma di motu proprio *Ubicumque et semper* (21 settembre 2010) sembra prendere in considerazione solamente le “situazioni di scristianizzazione frequenti ai nostri giorni” (6° paragrafo dell'introduzione). Se l'analisi sorge solamente dalle dinamiche di “ancora” e “non più”, la conclusione può stimolare, ma può anche diventare allarmistica: “in alcuni territori, infatti, pur nel progredire del fenomeno della secolarizzazione, la pratica cristiana manifesta ancora una buona vitalità e un profondo radicamento nell'animo di intere popolazioni; in altre regioni, invece, si nota una più chiara presa di distanza della società nel suo insieme dalla fede, con un tessuto ecclesiale più debole, anche se non privo di elementi di vivacità, che lo Spirito Santo non manca di suscitare; conosciamo poi, purtroppo, delle zone che appaiono pressoché completamente scristianizzate, in cui la luce della fede è affidata alla testimonianza di piccole comunità.”

3 Viene attribuito all'intenzione ecclesiologica del Vaticano II un'identificazione del compito principale della Chiesa e cioè un plasmare il mondo. “Das II. Vatikanische Konzil hatte nur dies gewollt: dem Christentum wieder geschichtsbildende Kraft verleihen.” Joseph Ratzinger (Benedetto XVI.), *Einführung in das Christentum. Vorlesungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München 92007, S. 11.

come enciclopedicamente diacronica. Piuttosto l'“evangelizzazione” sarà coniugata tre volte con una fase della storia della Chiesa degli ultimi 50 anni, più precisamente con tre Papi: Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI: persone le cui intuizioni si lasciano contraddistinguere paragonando le visioni coinvolte sul rapporto tra fede cristiana e cultura.

Per Paolo VI l'evangelizzazione era l'offerta di orientamento al mondo di oggi per un progetto comune di plasmare le nostre società. Il Vangelo può, per una tale visione, ricevere un nuovo significato di guida nel discorso fra i portatori di responsabilità per la strutturazione della vita attuale; proprio perché lo stesso Vangelo può essere tradotto in atteggiamenti, orientamenti e in visioni antropologiche. Parliamo in maniera appositamente ambigua della “valorizzazione” del Vangelo. Il messaggio trasmesso da parte della Chiesa poteva così trovare un nuovo valore – cioè una nuova rilevanza; e la testimonianza riceve in questa dinamica la forma di valori morali – cioè una responsabilità etica.

Per Giovanni Paolo II l'evangelizzazione è diventata una proposta fatta con lo *charme* del pastore, un progetto per una trasformazione del mondo, quasi una nuova conquista cristiana; una chiamata pronunciata prima con stupendo dinamismo, dopo con stupenda fedeltà. Anche i movimenti che basano l'efficacia del loro apostolato sull'impressione affascinante delle figure leader trovavano, durante questo pontificato, un appoggio particolare; e il successo dell'annuncio della persona di Cristo e del personalismo contro le dottrine e regime totalitari era globale. Per i commentatori più critici mancava invece nelle decisioni e nei gesti di questo Papa carismatico della fraternità universale, un senso per l'importanza dell'alterità, dello spazio di distacco, per il funzionamento trasparente dell'amministrazione burocratica. Si trattava di una “personalizzazione” del Vangelo.

In Benedetto XVI, data la sua profonda cultura, formazione e intuizione, si può attestare una certa tensione fra l'interesse per il pensiero di oggi e una sua critica; un costante avvertimento dei pericoli di arbitrarietà che egli stesso diagnostica nelle culture odierne – e il desiderio di discutere i presupposti e le conseguenze evangeliche con gli intellettuali non credenti come co-cercatori della verità. Si deve forse parlare di un'“esposizione” del Vangelo, denominando così allo stesso tempo la spiegazione razionale,⁴ la nuova offerta,⁵ la luce della riflessione filosofica contemporanea,⁶ ma “esposizione” anche nel senso del distacco fra cultura moderna e messaggio apostolico, e della necessaria solitudine di colui che lo espone.

4 Benedetto XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006.

5 Il gesto non-intrusivo della proposta si trova ben impostato nella lettera dei vescovi francesi *Proposer la foi dans la société actuelle* del 9. novembre 1996: “Quand nous affirmons notre projet de proposer la foi dans la société actuelle, nous faisons appel à cette liberté personnelle, et nous estimons que le contexte actuel de pluralisme nous oblige à vérifier sans cesse ce que nous proposons et la façon dont s'effectue cette proposition. Nous voulons simplement être les témoins de ce que nous avons reçu, en participant à ce dialogue ininterrompu entre Dieu et l'humanité qui constitue l'histoire du salut et qui vaut aussi pour notre société actuelle, dans la diversité de ses composantes” (2.II.4).

6 Vengono citati autori come Theodor W. Adorno: *Spe salvi*, 30. novembre 2007, n. 23.

Troviamo quindi tre atteggiamenti non contraddittori, neanche separabili, ma distinguibili per la comprensione della dinamica dell'evangelizzazione. Essa può realizzarsi piuttosto come *valorizzazione*, come *personalizzazione* o come *esposizione* del Vangelo.

b “Post-secolare”

La parola “post-secolare” fu creata da Jürgen Habermas⁷ e ha perciò una dignità particolare nel contesto dell'epoca “Benedetto XVI” dell'evangelizzazione;⁸ ma il concetto è problematico e la caratterizzazione del XXI secolo come quello post-secolare è contestata. Si possono individuare tre diverse obiezioni contro la descrizione del presente come post-secolare.

a. La denominazione non riflette correttamente il potere prevalente della perdita dei numeri e dell'influsso della tradizione religiosa come fattore formativo della vita umana: siamo piuttosto in un tempo post-cristiano e in un mondo secolarizzato.

b. Il prefisso “post-” esprime una nostalgia per la condizione precedente; ma la secolarizzazione non fu mai una realtà auspicabile.

c. La descrizione suggerisce una stabilità, un nuovo *status culturale* raggiunto anziché un processo: sarebbe più adatto parlare di de-secolarizzazione.⁹

Nonostante queste critiche il denominatore “post-secolare” offre una serie di vantaggi. Segnala innanzi tutto con il “post” un rapporto polivalente con la secolarizzazione: un tempo è “post-secolare” se si possono constatare sviluppi sociali che giustificano l'osservazione che “secolarità” non sia ancora la diagnosi più adatta; allo stesso tempo, come in ogni fenomeno “post”, si possono ritrovare in una nuova situazione dei tratti, anzi delle radici del tempo precedente, quindi in un tempo post-secolare delle caratteristiche e conseguenze della secolarizzazione. Sembra giustificata l'analisi che oggi non stiamo solamente di fronte a una scomparsa della secolarizzazione (come suggerisce la “de-secolarizzazione”), ma allo stesso tempo di fronte alle tre dinamiche di radicalizzazioni religiose, nuovi dialoghi fra fede e non-credenza, e contestazioni atee di nuovo vigore. Perciò, nonostante i suoi problemi, la descrizione del presente come “post-secolare” può risvegliare una maggiore attenzione a cinque sviluppi recenti.

7 Discorso in occasione del conferimento dello premio “Friedenspreis des deutschen Buchhandels” nel 2001, Paulskirche, Francoforte: Jürgen Habermas, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, id., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt 2003, pp. 249–262, cit. secondo: Markus Knapp, “Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer ›postsäkularen‹ Gesellschaft”, *Stimmen der Zeit*, 226 (2008), 270–280, p. 280.

8 Katholische Akademie in Bayern, 19 gennaio 2004. “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?": Jürgen Habermas e Josef Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Friburgo 2005.

9 Peter L. Berger, “The Desecularization of the World. A Global Overview”, id. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C. and Grand Rapids, 1999, pp. 9–18.

1. Ci sono da cogliere nella Chiesa nuovi fermenti missionari; non solamente al livello di fondazione di nuovi movimenti marcati da un fresco zelo apostolico, ma anche a livello della riflessione missiologica come manifesta la lettera *Allen Völkern sein Heil* dei vescovi tedeschi. Si può parlare di un ritorno dello spirito missionario; e questo o come una riscoperta, teologicamente fondata, della gioia di annunziare il Cristo, o come reazione a un esagerato pudore di fronte alla manifestazione della propria identità. In questo spirito si può constatare quella simpatia del post-moderno per la differenza che non cerca di considerare le implicazioni della propria scelta per la ragione o per la società in totale; ma in questo ritorno dello spirito missionario può anche agire una ben studiata riscoperta della natura missionaria della Chiesa.

2. Cresce la visibilità dell'Islam salafita e dell'Induismo nazionalista: fenomeni da descrivere – anche parzialmente in modo metaforico – come “fondamentalismi”. In essi si ritrova una fuga nella sicurezza e chiarezza di un immaginato passato che si incontra anche dentro alla Chiesa.

3. La sentita crescita della presenza delle religioni non-cristiane in Europa, particolarmente dell'Islam; una sfida spesso percepita come minaccia della “nostra identità” ma anche percepibile come buona occasione per interrogarci: cosa vogliamo essere, come Europa, come Chiesa, come “noi”? Chi vogliamo essere e che vogliamo trasmettere?

4. L'autocritica della modernità come estrema, fredda, inumana, pericolosamente totalitaria e il bisogno di altre fonti di orientamento, favorisce anche come movimento filosofico una “riabilitazione della tradizione”.¹⁰

5. L'esperienza, qualche volta sorprendente, che la Chiesa è interpellata come interlocutore competente nei processi sociali, nelle discussioni intellettuali e nella strutturazione di una società locale e mondiale con una faccia umana con libertà religiosa e un senso del sacro.

c “Coram”

L'atteggiamento formativo che intendiamo proporre è, almeno a livello consapevole, il tentativo di formulare una teologia che prenda sul serio le sfide che avanzano a partire dai non-cristiani rispetto alla testimonianza cristiana, in maniera espressa o implicita. Già all'inizio della presente esposizione abbiamo proposto come nome di un tale gesto “teologia *coram*”. Per evitare fraintendimenti sembra utile contraddistinguere questo procedere in quattro direzioni.

1. Non si tratta di un progetto apologetico nel senso di una prova della verità cristiana

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, vol. 1, p. 281.

con le stesse categorie di una precedente contestazione del cristianesimo. Questo è il gesto proprio – e il pericolo – dell'apologetica: il, spesso non cosciente, tentativo di sottomettersi alle modalità di pensare e interpretare la realtà di una persona che ci contesta. La verità del cristianesimo può solamente essere presentata in maniera cristiana se assume anche il rischio di trasformare i suoi concetti e presupposti alla luce della storia testimoniata nella Bibbia, ad esempio la contrapposizione fra Creatore e creato alla luce della pretesa di Gesù di essere il Figlio.

2. È vero che un discorso che prenda sul serio l'interlocutore e le sue domande e critiche sarà sempre un processo; perciò non basta individuare le obiezioni e poi rispondere; piuttosto la risposta crea normalmente nuove domande, anche obiezioni. Quindi, un'esistenza *coram* è un processo non terminabile. L'interlocutore è una persona indipendente; perciò la sua reazione può essere incalcolabile, creativa, nuova. In questo rispetto il *coram* crea un processo dialogico. Nonostante questa disposizione allo scambio continuato, una denominazione della teologia in discussione con i non-cristiani come "dialogica" sembra insufficiente; perché con una tale caratterizzazione può essere implicato un orientamento a trovare, come nel dialogo ecumenico, un'*unione fondamentale* nella teologia e attraverso la teologia. Questa unione teologica non è comunque l'obiettivo di tali confronti.

3. Non intendiamo qui una teologia che prende come spunto originario e fondamentale il volto – cioè il bisogno – dell'altro. Questo sarebbe un atteggiamento basato sull'intuizione di Emanuel Levinas: lo sguardo dell'altro può diventare la forza che mi converte. Nonostante il valore di questa osservazione, una teologia che mette come criterio questo volto di fronte a me, potrebbe assolutizzare le richieste fatte in questo momento; in realtà anche esse possono essere mal orientate.

4. Ci sono diverse possibilità per liberarsi allo stesso tempo *per* quell'altro di fronte a me e i suoi bisogni, ma liberarsi anche *dall'*assolutezza della sua pretesa. Si può pluralizzare il *coram* e cercare di dare giustizia a una pluralità di interlocutori. Ma chi garantisce che ciò che proprio questo numero di volti richiede sia giusto e vero? Ci si può ancorare a ciò che dice la Chiesa. L'intuizione di una tale presa di distacco di fronte al partner del discorso segue un'intuizione ben motivata, perché la Chiesa rappresenta una continuità attraverso i tempi e contesti fino a Gesù. Ma cosa esattamente sarebbe la risposta della Chiesa in questo momento per questa domanda? Le formulazioni della testimonianza della Chiesa sono sempre da aggiornare proprio alla luce di malintesi o di domande finora non poste. Sembra, perciò necessario riferirsi sempre di nuovo alla storia testimoniata da parte della Chiesa, rilevando attraverso le nuove sfide anche nuove risposte formate dalla ricerca biblica, storica e dottrinale e la meditazione spirituale delle risposte date finora.

d “Discernimento”

Nell'ottobre di 2007, un anno dopo il discorso di Benedetto XVI sulla razionalità della Fede cristiana alla “sua” università di Ratisbona (12 settembre 2005) un organismo musulmano¹¹ coordinò una risposta, anzi un progetto teologico mondiale, il “Common Word”. Il testo si indirizzava a tutti i leader delle chiese e comunità cristiane, proponendo di formulare – come maggioranza dell’umanità – il messaggio comune al Cristianesimo e all’Islam, cioè l’amore di Dio e l’amore del prossimo. Storicamente letto, il progetto di questa lettera porta chiaramente tre tracce. (a) C’è la traccia del “Tradizionalismo”¹² mistico; secondo cui il nucleo spirituale di tutte le religioni è uguale. (b) Si ritrova anche una traccia del progetto *Weltethos* (Etica mondiale) di Hans Küng; per lui la pace del mondo dipende della pace fra le religioni che si può formulare in una morale condivisa.¹³ (c) Lo sfondo ideologico del “Common Word” è eventualmente anche rintracciabile fino al Corano (3:64, *kalima sawā* – “una parola comune”): l’Islam ha una pretesa fondamentale di unire dopo una discussione (parola comune) le religioni al di là delle particolarità, a causa del loro denominatore condiviso (parola comune). Ci sono anche tentativi cristiani di generalizzare il messaggio cristiano che diventi accettabile per gli appartenenti ad altre religioni che non hanno, nella loro visione del mondo, dell’uomo, di Dio, metabolizzato lo scandalo di Cristo.¹⁴

Il dialogo interreligioso non ha lo scopo di trovare formule teologiche alle quali tutti i partner possano unirsi. L’energia autentica del Vangelo è liberata solamente quando si accetta la risurrezione di Cristo come apertura della sua persona alla partecipazione di tutti gli uomini. Questa considerazione e questo contesto possono spiegare perché è necessario offrire, nella teologia in dialogo nel mondo post-secolare, il servizio del discernimento; e ciò in un triplice senso.

1. *Differenza*. Romano Guardini accentuava “ciò che è distintamente cristiano”.¹⁵

Discernimento non è comunque solamente un trovare le distinzioni. Non è necessario definirsi contro, nel contrasto. Una tale auto-distinzione può diventare una nascosta

11 La *Mu’assasa Āl al-Bayt al-malikīya li-l-fikri l-islāmī* (Istituto regale della Famiglia Profetica per il pensiero islamico) sotto il principe Ġāzī della Giordania.

12 Felix Körner, „Verständigung durch Vereinnahmung? Das Common Word der 138 Muslime in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht“, in: Christoph Böttigheimer, Florian Bruckmann (edd.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“* (Quaestiones Disputatae, vol. 248), Friburgo 2011, pp. 107–134. Damian Howard, *Being Human in Islam. The Impact of the Evolutionary Worldview*, London 2011.

13 Cf. Felix Körner, „Einigung jenseits der Religionsgrenzen? Eine Problematisierung von Weltethos- und Naturrechts-Programmen“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010), pp. 90–105.

14 Un esempio è la spiegazione della Trinità come *source, expression, sharing*. Ma voler fare accettabile la Trinità al di fuori dell’accettazione della risurrezione di Cristo sembra un’ontologizzazione astorica. – Cf. Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, p. 275.

15 “Das unterscheidend Christliche”: Romano Guardini, Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, 3 voll., Mainz 1994–1995.

copia o un'artificiale creazione di un altro; ma dall'altro lato non è neanche necessario evitare la differenza a ogni costo o per ragioni pratiche. È utile ricordare che la convivenza pacifica e produttiva non dipende dall'unità confessionale. Anzi, la pretesa che la pace richieda una tale unità dottrinale è inumana, perché crea un'armonia esclusiva nella quale si troverà sempre un cosiddetto disturbatore (gli ebrei, gli atei, i gay ecc.). L'amicizia fra gli uomini non dipende della previa dichiarazione dell'accordo dottrinale.

2. *Non-deduttività*. Ciò che ci salva e che crea il futuro giusto del mondo non è un concetto. L'atteggiamento dentro al discernimento degli spiriti come lo applica ad esempio Ignazio di Loyola¹⁶ è l'opposto del giudizio *a priori*; è provare a vedere ogni situazione umana come punto di decisione e domanda rilevante, che non ha già una risposta pronta. In questo senso l'atteggiamento del discernimento cerca di agire il più possibile senza pregiudizi. Perciò non è, nel senso stretto, un "metodo", non ha un risultato programmabile; è piuttosto un'arte, una saggezza, cioè un processo che non funziona automaticamente attraverso l'applicazione di un canone di regole. L'implicazione per lo sviluppo di una teologia *coram* è che sia necessaria una valutazione discreta di ogni contrapposizione come sfida, come proposta da utilizzare, senza sottomettersi *tout court* alla pretesa dell'altro.
3. *Spiritualità*. Il carattere del discernimento non prevedibile sorge dal rischio di prendere anche in considerazione decisiva le esperienze, le intuizioni e gli stati dell'anima; e include, riferendosi alla creatività dello Spirito divino, una creatività della risposta che va al di là della reazione aspettata o suscitata.

Così il compito della considerazione seguente è di offrire un discernimento per il progetto della nuova evangelizzazione della Chiesa; provando a essere veramente discernimento, esso non parte da un giudizio totalmente negativo o positivo, ma vede l'ambiguità dell'oggi come occasione di riflessione.

2 L'evangelizzazione nell'incontro con l'Islam

I musulmani sono, per i teologi cristiani, interlocutori particolarmente coinvolgenti. Dalla discussione con l'Islam la teologia cristiana può riscoprire tre tratti monoteistici e le loro ambivalenze: la culturalità, la razionalità e la semplicità della fede. Tutti e tre richiedono, favoriscono e arricchiscono un discernimento evangelico.

2.1 *Umma* – La culturalità della fede

Cos'è il progetto socio-politico dell'Islam? Esso può essere compreso meglio attraverso la parola *umma*. Nella storia dell'Islam, si possono constatare tre stadi di sviluppo del concetto *umma*.

16 *Esercizi Spirituali*, §§ 313–336.

(i) Nel Corano il significato di *umma* è “popolo”; ma si sente già una tendenza nel creare un nuovo popolo attraverso la proclamazione di Maometto (2:143).

(ii) La cosiddetta *Costituzione di Medina* disegna l’Islam come *umma* in distinzione alle altre tribù presenti nella città.

(iii) La dottrina politica della prima dinastia islamica (gli Umayyadi) – possibilmente prendendo il tardo Maometto come modello – descrive uno Stato (*dawla*) nel quale gli Ebrei e i Cristiani hanno una certa libertà e auto-amministrazione, ma dove le forme sociali e politiche vengono sempre più islamizzate. Per un gran numero di musulmani post-moderni la forza culturale, il potere di plasmare tutta la vita umana, dell’Islam nel tempo classico-Ottomano (XV–XVII secolo) è oggi di nuovo l’ideale desiderato, almeno in senso nostalgico.

Le cosiddette chiese libere che sorgano dagli effetti della Riforma, particolarmente nel mondo anglofono hanno una particolare visione del loro apostolato; come anche le nuove fondazioni anzi meno strutturate – le presenze pentecostali – tali gruppi tipicamente hanno un progetto «evangelico» (*evangelical*) che si chiama “evangelismo”. Lo scopo è far accettare a ogni persona umana personalmente nella sua vita Gesù come unico salvatore. Spesso tutte le altre attività di tali comunità cristiane servono direttamente all’obiettivo della conversione individuale.

È proprio per distinguerlo dal progetto «evangelico» che la Chiesa cattolica chiama la sua missione, il suo compito, piuttosto *evangelizzazione*. Il progetto cattolico, lo scopo dell’evangelizzazione, è di plasmare la faccia della terra nel senso del Vangelo.¹⁷

Così l’orientamento cattolico dell’agire cristiano si indirizza anche verso le strutture dell’economia, della società e dello stato. Anche persone che non vogliono far parte del popolo di testimonianza Cristiana possono essere collaboratrici in questo movimento di evangelizzazione del mondo. Così la dinamica del Vangelo viene scoperta non solamente come storia di salvezza nella quale ogni uomo può consapevolmente entrare; ma anche come ordine di valori, cioè come una visione per un futuro umano e come elenco di priorità di azione per plasmare la vita degli uomini oggi. I valori evangelici – come la dignità della persona in ogni fase della vita, la giustizia sociale, la non-violenza, la sostenibilità nell’uso delle risorse naturali¹⁸ – sono stati scoperti in contatto e dibattito con persone fuori della Chiesa; questi valori possono anche essere condivisi con, trasmessi a e realizzati insieme alle

17 Cf. Walter Kasper, “Evangelisierung und Neuevangelisierung – Europas christliches Erbe und seine Zukunft”, in: *Europa evangelisieren*, Stoccarda 1993, pp. 16–29, p. 27. – Cf. anche: “La dottrina sociale « ha di per sé il valore di uno strumento di evangelizzazione »”, Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Vaticano 2005, n. 57, citando *Centesimus annus*, n. 54. “Con il suo insegnamento sociale, la Chiesa intende annunciare ed attualizzare il Vangelo nella complessa rete delle relazioni sociali. Non si tratta semplicemente di raggiungere l’uomo nella società, l’uomo quale destinatario dell’annuncio evangelico, ma di fecondare e fermentare la società stessa con il Vangelo.” *Compendio*, n. 62, citando *Gaudium et Spes* n. 40.

18 Cf. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica*, nn. 155, 201, 433, 483 ecc.

persone e ai gruppi che non riconoscono il valore ulteriore del Vangelo. Un senso della Dottrina Sociale della Chiesa è proprio il suo invito ai non cristiani a collaborare verso ciò che la Chiesa ha potuto scoprire come bene comune.

Così il progetto dell'evangelizzazione viene descritto piuttosto come progetto socio-culturale. Qui è bene considerare un'obiezione. Non sarebbe, particolarmente in tempo di sfide, necessario tornare alla "competenza distintiva" della Chiesa, cioè l'annuncio evangelico indirizzato alla conversione dei non cristiani al cristianesimo? Contro questa obiezione si possono offrire due considerazioni, una biblica e una storica.

(a) Il primo obiettivo del ministero pubblico di Gesù era quello di ricreare Israele. L'annuncio gesuano del Regno di Dio non era unicamente un appello alla conversione privata, ma l'apertura del processo di trasformazione di tutto – l'essere umano, la società, l'universo – nella βασιλεία del Padre celeste.

(b) Un movimento che definisce il significato del Vangelo su un'unica linea può sperimentare una veloce e forte attrazione; ma nel lungo periodo, il suo influsso nel plasmare la vita socio-culturale rimane spesso superficiale. È sempre stata – non necessariamente la strategia, ma – l'intuizione cattolica quella di accettare anche espressioni di vita "selvagge", le subculture, il quasi-pagano dentro alla Cristianità. Si parla del principio carnevalesco.¹⁹ L'opposto sarebbe una religiosità puritana. La generosità nel confrontarsi con le espressioni non ancora formate direttamente dall'insegnamento del Vangelo e l'interesse per esse è fortunatamente spesso stato l'orientamento cattolico; è l'orientamento più plasmante.

Finora la culturalità della Chiesa – cioè il suo dinamismo nel formare come cultura la vita sociale – è stata presentata in chiave molto simile alla culturalità dell'*umma*. È necessario comunque anche applicare il gesto del discernimento evangelico; e qui sarebbe importante ricordare che la Chiesa, nella sua auto-comprensione apostolica, non si vede come coestensiva con la società. La Chiesa vive appositamente in una dialettica sociale. Si tratta di una tensione essenzialmente ecclesiologicala. La Chiesa forma «il corpo della testimonianza» del Regno di Dio, il popolo di Dio. Perciò la Chiesa è allo stesso tempo rappresentanza della speranza che tutti gli uomini saranno finalmente uniti in quest'unica comunità; ma la Chiesa vive anche necessariamente in visibile distinzione come contrasto alle costruzioni sociali degli uomini. Così la Chiesa con la sua propria gerarchia, le sue celebrazioni sacramentali e le sue vocazioni pone il "vis à vis spirituale" ai tentativi umani di creare una vita perfetta. Questo vis à vis svolge, come rappresentazione dello scopo dell'umanità, la sua testimonianza simultaneamente come relativizzazione e come ispirazione di tutto ciò che gli uomini possono costruire.²⁰

19 Charles Taylor *A Secular Age*, p. 47 *et passim*, citando Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969 and id., *Dramas, Fields, and Metaphor*, Ithaca 1978.

20 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 3, Göttingen 1993, p. 70.

2.2 'Aql – La razionalità della fede

Il Corano richiama un'autorità assoluta per il suo contenuto (cf. 2:2). Nonostante tale assolutezza, il messaggio coranico pretende che ogni uomo sia in grado di sapere già, attraverso l'osservazione naturale (6:78f.) e la riflessione razionale (16:11), ciò che viene proclamato in esso. La teologia islamica, già nelle sue prime figure,²¹ offre concettualizzazioni, argomentazioni e sistematizzazioni: si orienta verso un enorme livello di razionalità; e in questo orientamento la teologia dell'Islam dei secoli successivi non cambia lo spirito coranico, ma lo esercita.

Nei documenti ufficiali della Chiesa sul dialogo interreligioso²² viene spesso citato una serie di quattro livelli del dialogo interreligioso: la vita quotidiana, le attività sociali, la condivisione dell'esperienza spirituale e il discorso degli esperti. Un livello molto comune nella realtà del dialogo con l'Islam viene completamente dimenticato in una tale descrizione delle dimensioni dell'incontro. Infatti è una dimensione importante della realtà dell'incontro ciò che possiamo chiamare il "dibattito dei dilettanti". Per diverse culture plasmate dall'Islam un fenomeno caratterizzante è la gioia o lo zelo con i quali un musulmano – in modo particolare quando non ha una formazione di carattere teologico – vuole coinvolgere l'interlocutore cristiano in una discussione sulla verità della fede islamica.

La formazione dei cristiani per un tale incontro è un compito nuovo ed è poco percepita. Le sfide che i vicini di religione islamica porranno ai credenti cristiani nell'Europa di oggi non devono essere viste come minaccia, ma come occasione di approfondimento. I giovani cristiani, quando sperimentano in un tale «dibattito dei dilettanti» l'incapacità di dare ragioni alla loro fede cristiana, sono spesso più interessati all'approfondimento della loro conoscenza teologica.

Il tratto caratterizzante delle presentazioni fornite in tali incontri conviviali è la naturalezza con la quale l'interlocutore musulmano prende come convincente e vincolante, evidente e unicamente razionale la sua propria credenza. Vengono poste domande appartenenti ai diversi luoghi della terra con lo stesso contenuto, lo stesso gesto di evidenza e la stessa convinzione di offrire – anzitutto al cristiano – finalmente ciò che anche lui vuole sapere e accettare. Vengono poste domande semplici, ma alle quali non è facile rispondere in modo breve e comprensibile. Di solito una delle prime domande poste a un cristiano è: "Noi accettiamo tutti i profeti, perché voi non accettate l'ultimo profeta, cioè Maometto?". Lo fondo epistemologico è che la fede islamica è infatti la fede della ragione. L'implicazione di tale epistemologia è che la non-credenza è una stupidaggine o un rifiuto consapevole di andare alle conseguenze necessarie.

21 Cf. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vol. 1–6, Berlino 1991–1997.

22 Cominciando in *Dialogo e missione* (1984; §§ 28–35); poi spesso ripreso, ad esempio nella *Dialogo e annunzio* (1991; § 42).

Non sarebbe comunque evangelicamente giusto fornire ai cristiani un catalogo di buone risposte e contro-domande per poter difendere, anzi provare la verità del cristianesimo. È vero: chi cerca di dimostrare la plausibilità della propria fede prende sul serio la dinamica di questa fede indirizzandosi a ogni persona, e quindi anche a ogni mente; una religione che non cerchi di dare ragione di se stessa si racchiude in un ghetto e impedisce anche la sua comprensione profonda da parte del già credente. – Ma il cristianesimo vive un rapporto più sottile fra fede e ragione. Non pretende una identità stabile fra Vangelo e pensiero umano, ma piuttosto un continuo processo d'interazione fra entrambi le sorgenti di comprensione. Il cristianesimo sorge, non dall'osservazione del creato nella sua regolarità o dalla riflessione speculativa sull'essere in genere o l'essere umano; sorge piuttosto da una serie di eventi, parte da una storia particolare, è basato sulla vita di Cristo. Perciò è particolarmente adatto chiamare la presentazione e il contenuto della fede cristiana “testimonianza”.

La testimonianza cristiana rimane sempre uno scandalo; provoca sempre di nuovo la razionalità umana a uscire dalle categorie che sembrano universali e logiche. La consapevolezza cristiana del suo intrinseco carattere scandaloso, cioè della sua provocazione al pensiero e in questo senso della sua difficoltà, crea anche un'altro atteggiamento per coloro che non accettano il Vangelo. È con simpatia e prossimità che la Chiesa si pone con i non credenti; poiché comprende anche se stessa nella sfida della Fede. Solamente per colui che entra nella dinamica della vita di Cristo la verità cristiana acquista senso. È testimoniata da verità, ma richiede un accesso; è testimoniata da verità, ma si basa su eventi storici, i quali sono sempre stati contestati; è testimoniata da verità, ma la sua evidenza sarà solamente raggiunta alla fine della storia. In tale senso possiamo vedere il cristianesimo come epistemologicamente debole.

Questa debolezza può essere percepita come parte di una dinamica più universale. In prospettiva teologica si può osare dire che Dio non vuole agire senza la libera collaborazione delle sue creature. Se questo è vero, si possono rilevare due diversi aspetti della maniera divina di agire. L'auto-presentazione di Dio è appositamente non costrittiva, univoca; e i testimoni non sono sempre visibilmente vittoriosi, argomentativamente forti, neanche moralmente convincenti.

Come già accennato, il discernimento qui proposto cerca di offrire, in vista di un approfondimento della comprensione dell'evangelizzazione della Chiesa, una critica della ragione missionaria. Si scopre in maniera nuova che nell'“evangelizzazione della Chiesa” la Chiesa non è solamente *soggetto*, portatore dell'evangelizzazione, ma anche *oggetto*, campo della nuova realizzazione del Vangelo. In questo senso, la scoperta del senso teologico della debolezza della Chiesa la prepara per la sua evangelizzazione. Se l'interlocutore non si lascia convincere dall'argomentazione cristiana, se la Chiesa perde in alcuni settori delle società di oggi un influsso che aveva precedentemente, anzi se la Chiesa deve riconoscersi come peccatrice – si pensi agli abusi sui minori – questa debolezza viene sentita in maniera

dolorosa; ma se Dio vuole mettersi a rischio nella storia volendo essere testimoniato da parte delle creature deboli, questa stessa debolezza diventa comprensibile in un orizzonte di senso.

2.3 *Šahāda* – La semplicità della fede

L'Islam utilizza il concetto della testimonianza per la professione formale della fede. Questa testimonianza, la *šahāda*, viene anche fatta da parte del muezzin quando chiama, cinque volte per giorno, alla preghiera: *lā ilāha illā llāh – Muḥammadun rasūlu llāh*: “non c'è altre divinità tranne Dio – Maometto e il messaggero di Dio”; e il credente risponde con parole simili. Perché i musulmani chiamano questa confessione di fede “testimonianza”? “Testimonianza” è principalmente un'espressione che caratterizza un rapporto particolare fra contenuto detto e le persone che lo dicono, su cinque livelli: coloro che lo pronunciano dicono allo stesso tempo di essere (a) totalmente convinti della sua verità; (b) pronti a dirlo pubblicamente in ogni contesto senza paura temporale; (c) consapevoli della necessità di vivere le implicazioni etiche dell'unicità di Dio e della profezia di Maometto; (d) preparati a strutturare la società in corrispondenza al contenuto professato; (e) rimessi nella relazione di appartenenza a Dio, con le sue implicazione nell'ultimo giudizio. Al di là di questi atteggiamenti si possono anche osservare due caratteristiche formali della *šahāda*, che sorgono dalla semplicità della formula: (f) la sua chiarezza suggerisce una visione della distinzione chiara fra il mondo e Dio; e (g) la sua facilità a essere ricordata ha un valore didattico. La *šahāda* dunque risulta attraente come espressione religiosa.

Anche alla Chiesa è chiesto di trovare “formule brevi” per la sua fede.²³ Ma la testimonianza cristiana e quella musulmana non sono uguali. Una testimonianza veramente cristiana sembrerebbe richiedere altre caratteristiche. Sarà utile qui cominciare con una compilazione di sei caratterizzazioni che provengono dalla storia della testimonianza cristiana, per poi poter formulare anche sei criteri per la pratica della testimonianza cristiana oggi.

a Le caratteristiche testimoniali

Alcune caratteristiche della testimonianza cristiana e del linguaggio testimoniale della Chiesa possono chiarirsi proprio paragonandola alla *šahāda* musulmana.

(i) *Evento*. La testimonianza ecclesiale si riferisce sempre a un evento storico. Innanzitutto i cristiani hanno sempre testimoniato la vita, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo.

(ii) *Esperienza*. Ciò che un cristiano testimonia è, comunque, non unicamente un messaggio ricevuto e trasmesso né su una dottrina, né su un evento storico; la testimonianza cristiana integra sempre l'esperienza attuale del testimone. L'aspetto esperienziale della testimonianza

23 Karl Lehmann, „Kurzformeln des christlichen Glaubens“, in: id., *Gegenwart des Glaubens*, Magonza 1974, pp. 175–199.

cristiana venne già menzionato in uno dei primi incontri cristiano-musulmani documentati. Theodore Abū Qurra († ca. 820) si manifesta sorpreso di fronte al fatto che un Musulmano “testimoni” Maometto come profeta; Theodore chiede al suo interlocutore: “Ma sei stato presente alla commissione di Maometto come profeta?²⁴ Se no, come puoi essere testimone per essa?” L’obiezione sembra strana; anche al cristiano deve essere chiesto: “Tu, da testimone della vita di Gesù, sei stato presente quando Cristo fu risuscitato?”. Ma ciò che è giustamente implicato in questo contrasto di testimonianze è che la fede cristiana implica una pretesa di sperimentabilità di ciò che viene annunziato. La testimonianza è fondamentalmente che Cristo sia Signore: una realtà che viene sperimentata nella vita di ogni credente. Quindi “è risorto” è allo stesso tempo esperienza passata è attuale.

(iii) *Pluralità*. L’espressione della fede non ha un’unica formulazione. Diversi Cristiani utilizzeranno, attraverso i contesti storici e culturali dei tempi, espressioni linguistiche diverse come “la testimonianza”: il credo niceno-costantinopolitano, o quello apostolico, o la formula trinitaria più semplice, cioè “Padre, Figlio, Spirito Santo” o “è risorto – è veramente risorto” e simili. La ricerca di esprimere, di fronte alle sfide attuali, sempre in maniera adatta la fede cristiana si lascia constatare per ogni generazione nella Chiesa fin dagli inizi.

(iv) *Persona*. Singolare e plurale, individualità e comunità della testimonianza sono, nella testimonianza cristiana, in una tensione suggestiva: è attraverso la vocazione personale che ogni cristiano può testimoniare, è essenziale l’autenticità della testimonianza personale – classicamente: la santità; ma allo stesso tempo ciò che sta capitando in tutte le testimonianze individuali è che la Chiesa testimonia e che Dio dá testimonianza di sé.

(v) *Coinvolgimento*. La vicinanza semantica delle tre significazioni di “testimonianza” (μαρτυρία), cioè fra pronunciare la fede, rappresentare la vita di Cristo in una vita di amore, e soffrire la morte violenta a causa della fede – questa triplicità di significato corrisponde alla realtà della dinamica testimoniale per il cristianesimo. Il martirio è un criterio della fedeltà a Cristo. Se non c’è resistenza contro il messaggio evangelico o se viene trasmesso con potere e vince senza rischio, ha perso la debolezza che caratterizza la storia della salvezza.

(vi) *Provocazione*. In un senso ben preciso anche le formule linguistiche della testimonianza cristiana sono sempre state sorprendenti. In ogni epoca si è cercato di sfidare le abitudini umane a pensare, dividere e ordinare la realtà. Già un’espressione come “Gesù Cristo è il Signore” contiene un rinnovamento linguistico. La Chiesa parla con questa confessione del *rabbī* (Signore Maestro) e dell’*adōnay* (Signore Dio) appositamente allo stesso tempo. Le parole semplici infatti sono attraenti. Ma un “catechismo” può anche diventare un’ideologia riduttiva (-ismo). Dobbiamo sempre esprimere la novità della storia di Cristo anche in un

24 Johannes Damaskenos e Theodor Abū Qurra, *Schriften zum Islam*. Greco e tedesco, ed. Reinhold Glei e Adel Theodor Khoury, Würzburg e Altenberge 1995.

linguaggio che provoca la ristrutturazione delle abitudini linguistiche e ideologiche. La teologia cristiana ha sempre avuto il compito di rappresentare gli eventi della storia della salvezza non come deducibili dalle nostre maniere di pensare e parlare, ma come compimento della promessa di Dio, come realizzazione sorprendente della sua fedeltà (*æmæt* – ἀλήθεια). Queste sono le motivazioni per la paradossalità del linguaggio cristiano e dell'impossibilità di creare una terminologia cristiana definitiva.

b I criteri testimoniali

Detto in sintesi, il testimoniare è, per la Chiesa, l'apertura della storia della salvezza alla partecipazione personale. Per un discernimento che parte dalle accentuazioni attuali dell'evangelizzazione sembra, dopo queste chiarificazioni, possibile delineare i criteri di una testimonianza propriamente cristiana.

1. *Confessare*. Una testimonianza cristiana deve sempre collocarsi nella comprensione della proclamazione evangelica come "confessione" (ὁμολογία). Si lasciano discernere dentro alla dinamica confessionale quattro criteri, cioè la storia, la debolezza, il coinvolgimento e la comunità. (a) Quando Israele "confessa", menziona con gioia, ammirazione e gratitudine i prodigi del Signore. Come abbiamo già visto (cf. *supra*, §2.3 a.i), anche per la Chiesa ogni atto di testimonianza della fede si svolge in riferimento a un evento storico. La confessione della fede è una risposta di gratitudine alla storia della salvezza finora manifestata. (b) Si confessano peccati. Confessare è l'ammissione della propria imperfezione e del bisogno dell'aiuto altrui. Se ogni testimonianza cristiana si situa dentro alla dinamica confessionale, significa anche ammettere la debolezza di questo atto: il rappresentante e i suoi mezzi, anche il suo linguaggio non sono veramente adatti a testimoniare la grandezza di Dio. (c) Il contesto principale per la confessione cristiana è l'atto battesimale; cioè la confessione è la motivazione, la verbalizzazione e la realizzazione del darsi, dell'entrare nella vita di Cristo. Confessare significa prendere parte, anzi prendere partito, è una scelta di campo. Così possiamo comprendere come la confessione, nonostante il suo fondamento in una storia concreta e il suo contenuto non soggettivo, è sempre più di una presentazione di fatti; è un coinvolgersi pienamente. La confessione è una maniera di comprendere la realtà che coinvolge la mia decisione e collaborazione. La pragmatica della confessione non è solamente descrittiva, ma partecipativa. (d) Ma la testimonianza può anche diventare un atto soggettivo nel quale una persona racconta la sua esperienza privata in maniera indiscreta, divulgando un'intima storia come modello. Perciò è essenziale ricordare il fatto che la testimonianza cristiana deve essere confessionale anche nel senso di vedersi in unità con la comunione della Chiesa. La conseguenza è: invece di fidarsi dell'effetto che produce la personalità affascinante, dare credito e rilevanza alle formule tradizionali, le espressioni difficili e la vita della Chiesa come l'unico corpo di Cristo.

2. *Argomentare.* Una testimonianza veramente cristiana non deve riferirsi solamente a fatti storici, esperienza individuale e proclamazione della Chiesa; così diventerebbe un autoritarismo. L'assenso libero da parte di una persona libera richiede lo sforzo di rendere comprensibile i presupposti e le implicazioni della testimonianza. Perciò è un impegno testimoniale sempre nuovo quello di cercare di dare ragione alla speranza che è in noi (cf. 1 Pietro 3,15). Una tale argomentazione non avrà la forza di convincere tutti gli ascoltatori. Ma in contatto con le domande e maniere di pensare di ogni tempo il cristianesimo non viene solamente difeso, ma approfondito. Questo vale nel XXI secolo particolarmente di fronte agli approcci dell'antropologia filosofica e delle scienze naturali. Sono virulente domande come: "Cosa è il problema interno all'uomo che la tradizione cristiana chiama peccato originale?; come si possono vedere gli eventi nel processo dell'universo come contingenti e comunque confessare un senso, un destino, una volontà divina in azione?" Anche al livello ontologico, la fede cristiana propone un contributo concettuale che può fruttuosamente essere accolto da parte delle scienze, come la propria visione di unione e storia, di corpo ed essenza.

3. *Mettere in relazione.* Un'altro pericolo di una comprensione appositamente testimoniale della proclamazione è quello di creare rapporti con un testimone modello, attraverso un fascino – rapporti che possono, anche senza l'intenzione, creare dipendenze e blocchi. Questo pericolo è qualche volta rintracciabile in un'epistemologia radicalmente *coram*. Se si sviluppa una presentazione della fede *da* una persona particolarmente carismatica, o *per* una persona in ricerca, una certa individualizzazione o personalizzazione della conoscenza teologica è quasi inevitabile. Perciò è importante comprendere ogni atto testimoniale come *processo*, non come un evento spontaneo o unico; come crescita della comprensione della realtà *universale*; o, teologicamente visto, come processo attraverso il quale Dio cerca di creare un rapporto personale con le persone. Lo scopo della testimonianza è l'immediatezza dell'amicizia fra il creato e il suo creatore.²⁵ Perciò l'evento testimoniale deve evitare un'impostazione unicamente catechistica; anche aspetti di accompagnamento personale in vista di una crescita spirituale devono essere previsti.

4. *Liberare.* Con tutta questa energia di evangelizzazione l'attrazione della fede cristiana può sovrapporsi a un aspetto fondamentale del Vangelo. La testimonianza evangelica non deve mai essere una strategia che costringe esternamente. Ogni persona deve sempre avere la libertà di accettare coraggiosamente il Vangelo, o di rigettarlo; anzi, l'evangelizzazione deve contribuire alla creazione di tale libertà in ogni persona e ogni contesto sociale. Il Vangelo non diventa effettivo attraverso trucchi tattici, ma nella libertà dell'assenso, della comprensione, del riconoscimento. Ma questa libertà ha un'implicazione grave. Così libere, tante persone realisticamente non accetteranno la

25 Cf. Ignazio de Loyola, *Esercizi spirituali*, § 15.

testimonianza come momento di conversione a Cristo. Ma non è il compito principale della Chiesa quello missionario? Sì, ma l'unica costrizione che può veramente guidare al Vangelo è la voce del riconoscimento, della propria coscienza. Ma la Chiesa non ha l'intenzione di convertire tutti gli uomini? La parola giusta non è "l'intenzione". Dove si incontra la libertà personale, è più adatto parlare di *speranza*. La Chiesa spera che quest'altra persona e tutti gli uomini scoprano il Dio di Gesù Cristo; è proprio lui che la Chiesa trova e testimonia come salvezza per tutti; perciò la speranza della sua scoperta universale. Ma dobbiamo anche sapere che non tutte le nostre speranze saranno compiute nella maniera che noi ci aspetteremo.

5. *Convertire*. Nella testimonianza cristiana non si può separare il 'contenuto da trasmettere' dalla 'sua maniera di trasmissione'. Il metodo che promette la più veloce crescita del numero dei battezzati non è necessariamente il metodo più fedele al Vangelo. Piuttosto il comportamento dello stesso testimone deve essere modellato sempre più dalla vita di Cristo. Non fanno parte dei criteri di questa appartenenza alla dinamica gesuana la forza dimostrata e il successo raggiunto, ma la sincerità nei rapporti, l'interesse per la persona dell'interlocutore e la fedeltà alla ricerca della verità. Così vediamo che ogni testimone cristiano deve essere consapevole che la sua testimonianza si svolge fra tre possibilità. Dove queste possibilità non sono assicurate, non si tratta di una sincera testimonianza.

Ecco le tre possibilità necessarie, cioè criteriologiche:

(a) *Conversione al cristianesimo*. L'interlocutore del testimone può convertirsi alla fede cristiana. Non basta dire che la speranza o l'orientamento del testimone sia di lasciar essere ad esempio "il musulmano un migliore musulmano", se questo obiettivo è un'esclusione della speranza che concretamente questa persona ricevesse il battesimo. Non è una mancanza di rispetto o una limitazione della libertà se i cristiani avessero la speranza che tutti gli uomini scoprissero Cristo come il Salvatore. Naturalmente deve essere una speranza non attivata con nascosta o aperta pressione; e non deve essere una speranza che, se non si realizza, spinge il testimone a perdere l'interesse per la persona o il gruppo interpellato: anche con i non-cristiani una collaborazione fruttuosa è possibile, anzi vitale.

(b) *Conversione del cristianesimo*. La Chiesa può nel contatto con i non cristiani scoprire nuovi metodi e concetti per la sua auto-comprensione, può ricevere nuovi stimoli dalla religione, dalla sincerità e generosità degli altri e può in questo senso convertirsi: intensificare la propria vita evangelica grazie all'incontro.

(c) *Conversione dal cristianesimo*. Il testimone può, vedendo l'esempio e la gioia di vita, e ascoltando gli argomenti degli altri anche in un senso radicale convertirsi; può perdere la sua fede cristiana. Questa possibilità deve essere presa in considerazione perché

solamente se questo rischio esiste si tratta di un vero rapporto, una vera esposizione con l'interesse per la verità anziché per la vittoria.

Le considerazioni precedenti hanno cercato di comprendere la testimonianza cristiana in modo più preciso, prendendo spunto da tre fondamentali concetti islamici. I musulmani in questa occasione sono state persone con le quali abbiamo allo stesso tempo tanto in comune e tanto di distinto. Il 17 settembre 2010 Benedetto XVI ha descritto l'incontro interreligioso in una doppia maniera, come essere "side by side and face to face",²⁶ fianco a fianco e faccia a faccia. Abbiamo sempre il compito di testimoniare al diversamente credente e al non credente la verità che abbiamo scoperto, la tradizione dalla quale viviamo e l'esperienza che ci è affidata.²⁷ Ma anche con gli uomini che praticano un'altra religione abbiamo una missione di testimonianza; cioè per i gruppi e gli uomini che non osano porre le domande ultime possiamo testimoniare – insieme agli appartenenti di altre religioni – che c'è di più. Un pensiero come questo di Benedetto XVI apre la porta della testimonianza cristiana. Perché con questa apertura la testimonianza cristiana si manifesta come un interesse; un interesse allo stesso tempo per Cristo e la Chiesa, per l'altro e per la verità.

26 Cf. Felix Körner, "Eine neue Epoche. Die interreligiösen Beziehungen sind unter Benedikt XVI. theologischer geworden", in: *Herder Korrespondenz Spezial 2-2010*, Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden?, pp. 21–24.

27 Cf. Giulio Osto, *Diversamente credenti. Un aperitivo tra cristiani e atei* (Collana Teologando, 9), Todi 2012; Felix Körner, "Andersgläubige oder andere Gläubige?", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. Juni 2010, p. 8.