

**I VOLTI DEL DIO LIBERATORE
II**

VERSO UNA TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Postfazione di CARLO MOLARI

a cura di

**Marcelo Barros Luiza E. Tomita
José María Vigil**

Associazione Ecumenica di Teologi e Teologhe
del Sud del mondo



Collana «LA MISSIONE»

Sezione Teologica

diretta da GIANNI COLZANI

- La forza della parola (*J. Comblin*)
- La teologia africana e il Sinodo per l'Africa (*AA.VV.*)
- Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione (*L.J. Luzbetak*)
- Teologia della missione. Un'introduzione (*K. Müller*)
- Le sfide missionarie del nostro tempo (*AA.VV.*)
- La salvezza dei non cristiani (*I. Morali*)
- L'inculturazione come sfida alla vita consacrata nell'Africa bantu (*V.C. Kiaziku*)
- Salvati per grazia attraverso la fede. La salvezza per grazia nel Buddismo della Terra Pura e nel Cristianesimo (*M.A. De Giorgi*)
- Natura e giustizia. Per un'etica ecosociale a partire dal Sud del mondo (*J. Ramos Regidor*)
- Teologia della rigenerazione. Una nuova proposta dall'America Latina (*C. Castillo*)
- Lasciarsi condurre dallo Spirito (*G. Colzani - F. Grasselli - V. Milani a cura*)
- I volti del Dio liberatore (*M. Barros - L.E. Tomita - J.M. Vigil a cura*)

MARCELO BARROS LUIZA E. TOMITA
JOSÉ MARÍA VIGIL
a cura

I VOLTI DEL DIO LIBERATORE II

Verso una teologia del pluralismo religioso

Postfazione di CARLO MOLARI



EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA

Titolo originale: *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Ediciones Abya-Yala/Agenda Latinoamericana, Quito (Ecuador) 2004.

Traduzione di ISABELLA MASTROLEO

© 2005 EMI della Coop. SERMIS
Via di Corticella, 179/4 - 40128 Bologna
Tel. 051/32.60.27 - Fax 051/32.75.52
e-mail: sermis@emi.it
web: <http://www.emi.it>

N.A. 2239
ISBN 88-307-1509-3

Finito di stampare nel mese di novembre 2005 dalla Grafica Universal
per conto della GESP - Città di Castello (PG)

Presentazione dell'edizione italiana

DIALOGO INTERRELIGIOSO E LIBERAZIONE DEI POVERI

Questo libro è come la confluenza di due grandi fiumi. Da una parte *la Teologia della Liberazione*, nata nel contesto latinoamericano attorno agli anni Settanta del secolo scorso e che, dopo un percorso difficile e fecondo, arriva a una quiete fin troppo placida agli inizi di questo secolo. Dall'altra, *la Teologia delle Religioni*, nata principalmente in Asia (dal confronto con le religioni storiche dell'India) agli inizi degli anni Novanta e che è ancora attraversata da vorticosi, contrastanti correnti.

Notiamo che i due movimenti teologici nascono nel Sud del mondo, in paesi poveri, dove antiche radici cristiane gettano polloni nuovi dopo il Concilio Vaticano II.

Le due «teologie» confluiscono in forza di un'istanza sociale storica, legata al processo di globalizzazione. Nel primo saggio del volume è espressa con grande chiarezza, così: «Un movimento mondiale di liberazione ha bisogno di un dialogo interreligioso mondiale... Il dialogo delle religioni è una delle maggiori urgenze del presente e del futuro, in quanto crea una delle fondamentali condizioni di possibilità della liberazione mondiale. Il servizio principale che le religioni devono oggi rendere al mondo e, concretamente, ai poveri, è quello di dialogare e di trovare la strada della collaborazione positiva per trasformare la società» (Vigil, p. 12).

Nel mondo di oggi, ormai strutturalmente globalizzato, non c'è altra via di liberazione se non una strategia globale. Le religioni devono far parte di questa strategia, per il loro potenziale di trasformazione profonda dell'uomo e della società. Il dialogo interreligioso diventa così una priorità non soltanto, come talvolta si crede, perché le religioni si incon-

trano e si sfidano nell'attuale contesto di migrazione dei popoli e di confronto fra le varie culture, ma anche e soprattutto perché il mondo di domani, che per la prima volta nella storia si sta integrando in un'unità effettiva, dipende dalla *visione* che ne orienterà le sorti. Avrebbe un'idea riduttiva, anzi distorta, del dialogo interreligioso chi lo vedesse come una strategia difensiva delle varie fedi o come il metodo *soft* della loro missione. Esso risponde piuttosto a una domanda *comune* che esse dovrebbero farsi: qual è il disegno divino sull'uomo sul mondo, al quale le persone di ogni fede religiosa devono oggi sforzarsi di cooperare?

Questa istanza appare decisiva per il futuro dell'umanità e le Chiese cristiane non possono non prenderne atto. Il prenderne coscienza e coglierne tutte le implicazioni teologiche è la forza di questo libro e ne giustifica la diffusione nelle principali lingue del mondo.

Ma il fare della stessa istanza il *criterio veritativo* delle religioni è la sua debolezza. Se infatti le religioni si giustificassero solo per il contributo che portano all'unità del mondo, alla giustizia e alla solidarietà con i poveri della terra, non sarebbero per nulla diverse da un'ideologia anche irreligiosa – atea – che si facesse carico delle stesse mete. Non solo tutte le religioni verrebbero ridotte al loro «minimo comune denominatore», ma non avrebbero nulla di diverso da un umanesimo di alto profilo. Lo riconosce José Comblin, quando al termine del suo saggio afferma: «Dobbiamo mantenere le porte aperte al dialogo con gli atei. I primi cristiani furono condannati come atei. Il dialogo con gli atei è importante per noi quanto il dialogo con le religioni. Bisogna mantenere l'equilibrio tra i due, perché la verità sta nel mezzo, o meglio, a un livello superiore, dove la differenza tra religione e ateismo non si nota più» (p. 64).

L'accento posto sull'urgenza storica del dialogo interreligioso porta all'assunzione di un altro principio che, diventando assoluto, può anche diventare distruttivo: il principio che nessuna religione dovrebbe avere nulla che la ponga al di

sopra delle altre, rendendo così impossibile un dialogo «alla pari». Per questa via alcuni degli Autori mettono in discussione alcuni concetti teologici fondamentali. Per esempio i concetti di *rivelazione*, di *elezione*, di *incarnazione*. Perfino quello di *monoteismo*. Cosa resterebbe dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam senza questi loro pilastri?

È vero e documentabile che questi concetti sono stati e sono ancora a volte usati strumentalmente per fini di potere assoluto e di sopraffazione imperialista. Ma da questo a pensare, per esempio, che la divinità di Cristo affermata nei testi neotestamentari sia solo una costruzione ideologica corre una grande distanza. Ci sembra, allora, giusto che questo testo provochi uno choc nel mondo religioso dell'Occidente, in particolare nel mondo cristiano – nella misura in cui si può affermare che esiste ancora un mondo cristiano –; ma è altrettanto giusto percorrere vie di più profondo discernimento per non rischiare, come dice un nostro famoso proverbio, di «gettare con l'acqua sporca anche il bambino».

Nell'edizione italiana abbiamo voluto avviare un dibattito rigoroso, e speriamo fecondo, con la *post-fazione* di Carlo Molari, uno dei teologi più aperti e più liberi nell'attuale panorama europeo, proprio per arrivare a questo «più profondo discernimento». Invitiamo a considerare il saggio di Molari come parte integrale di questo volume.

Riprendendo, allora, l'immagine iniziale, si può dire che oggi, nel rifiorire di un «religioso» che presenta molte e pericolose ambiguità, la confluenza fra Teologia della Liberazione e Teologia delle Religioni rappresenta un fatto positivo, anzi una necessità storica. Ma dove andrà a finire il *nuovo fiume teologico*, che nasce da questa confluenza, è ancora tutto da scoprire.

L'EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA

1. MOLTI POVERI, MOLTE RELIGIONI

L'opzione per i poveri, luogo privilegiato per il dialogo interreligioso

JOSÉ MARÍA VIGIL
Nicaragua-Panamá

I poveri hanno bisogno del dialogo delle religioni

«Tra le varie realtà emerse negli ultimi anni in ambito religioso, ce ne sono due che offrono un particolare stimolo ai cristiani: l'esperienza dei poveri e quella del pluralismo religioso». Questa constatazione di Paul Knitter risalente al 1986 acquisisce oggi, nell'attuale fase di mondializzazione, un'evidenza ancora più immediata. L'immenso numero di poveri nel mondo, da una parte, e, dall'altra, la pluralità di religioni (con la loro reciproca mancanza di conoscenza e di dialogo, l'autarchia e il ripiegamento di ciascuna di esse su sé stessa, l'assenza di responsabilizzazione mondiale coordinata e l'ispirazione religiosa alla quale si rifanno alcuni terrorismi) sono due dei temi più scottanti che chiunque voglia essere all'altezza dei tempi deve prendere in considerazione.

Soltanto nel «Primo Mondo» secolarizzato potrebbe esserci qualcuno pronto a disprezzare il ruolo che la religione può assumere a favore dei poveri. La storia testimonia fino alla noia l'alleanza che la religione ha sempre stretto con le classi dominanti, tanto da essere generalmente catalogata come una delle «sovrastrutture» che sono servite per dominare, mediante l'addormentamento e le promesse ultraterrene, le classi oppresse. Ma un'analisi più attenta della storia – e più concretamente della storia latinoamericana della seconda metà del secolo scorso – dimostra che la religione è anche altrettanto capace del contrario. Può essere fermento di liberazione e perfino di rivoluzione, proprio come può essere, ed

è stata, oppio ideologico. C'è mai stata, infatti, nella storia qualche rivoluzione che abbia trionfato senza l'appoggio della religione, sia essa ufficiale che popolare alternativa?

Si è in grado di compiere il dono di sé stessi a favore dell'utopia soltanto quando una scintilla di «mistica», di passione per l'utopia liberatrice, scocca nel cuore umano. E questa passione per l'utopia liberatrice è proprio quanto di meglio c'è nella religione quando essa non è sottoposta a malversazione e tradimento in un'alleanza contro i poveri.

In che modo possono sopravvivere «con meno di un dollaro al giorno» le moltitudini dell'India, i popoli abbandonati di quella «nave alla deriva» che è l'Africa, o gli abitanti di quelle «giungle senza legge» che sono alcune favelas, «popoli giovani» o «città della miseria» latinoamericane? Non con il misero «dollaro al giorno», ma con altre risorse che danno loro senso, visione, autostima, progetto, forza... In ciò consiste la religione.

Il mondo dei poveri è un pullulare di religioni. Ogni tre giorni, due nuove Chiese vengono fondate nel Terzo Mondo cristiano, e sono ormai più di 25 mila le Chiese cristiane¹. L'India è un immenso cumulo di povertà e di religiosità. In Africa la secolarizzazione non ha alcuna forza contro l'animismo. Il «revival» religioso si verifica in tutto il mondo. Alcune persone impreparate hanno pensato che la religione stesse retrocedendo e scomparendo, ma in realtà si stava semplicemente trasformando, soggetta forse a una mutazione che dobbiamo ancora debitamente identificare.

Si può pensare alla liberazione dei poveri senza la religione?² Ci sarà in futuro una rivoluzione «secolare», non religiosa? O bisognerà pensare che «la rivoluzione, la liberazione dei

poveri in questo mondo globalizzato e neoliberale, avverrà attraverso la religione³ o non avverrà affatto?».

I poveri, in buona parte, non sono ancora un soggetto storico. Sono dispersi, disuniti, non comunicano tra loro, vittime ancora della «sindrome depressiva» dell'ultimo decennio del secolo scorso⁴. Un abisso incolmabile di distanze, non soltanto geografiche e idiomatiche, ma soprattutto culturali, li separa, retaggio della storia di sempre. E nel mondo di oggi, ormai «globalizzato» strutturalmente, non c'è altra via di liberazione se non una strategia «globalizzata». Fortunatamente, «l'inizio del XXI secolo è contrassegnato dall'emergere di un nuovo soggetto emancipatore: i movimenti sociali a favore della giustizia globale»⁵: un nuovo cammino di speranza comincia a tracciarsi all'orizzonte dei poveri del mondo. Centinaia, o migliaia di entità della società civile configurano questo nuovo soggetto mondiale che comincia a opporsi alla globalizzazione neoliberale, nella certezza che «un altro mondo è possibile». E all'interno di questa società civile, anche le religioni diventano sempre più presenti. In effetti, negli stessi Forum sociali mondiali finora realizzati, si constata una presenza crescente delle religioni, non a livello ufficiale o istituzionale, ma attraverso i gruppi più consapevoli del contributo insostituibile che le religioni possono offrire a questo nuovo cammino di liberazione mondiale.

Le religioni, per la loro vicinanza al popolo, per la loro localizzazione sopranazionale e perfino sopracontinentale, e soprattutto per la loro capacità di «dare potere» al popolo, devono partecipare, è imprescindibile che partecipino.

³ Intendiamo dire con il concorso decisivo della religione.

⁴ J.M. VIGIL, *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*, Envío, Managua 1996; Verbo Divino, Bogotá 1996; Acción Cultural, Madrid 2000; *Embora seja noite*, Paulinas, São Paulo 1997.

⁵ R. DIAZ-SALAZAR comincia così la sua introduzione al libro *Justicia global. Las alternativas del Foro de Porto Alegre*, Icaria-Intermón-Oxfam, Barcellona 2002, in cui vengono presentati i risultati del FSM di Porto Alegre del 2003.

¹ Dati di F. DAMEN in *Sectas*, in *Mysterium Liberationis*, UCA Editores, San Salvador 1991, II, pp. 423-445; cfr. ed. it. I. ELLACURÍA - J. SOBRIÑO (a cura), *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1992.

² J.M. VIGIL, *El papel de la religión en la liberación mundial*, «Alternativas» 10/25 (giugno 2003), pp. 77-90.

A tal fine è necessaria prima di tutto la «conversione» delle religioni. Abbiamo bisogno che le religioni riscattino il meglio delle loro tradizioni spirituali, tra le quali compaiono sempre, immancabilmente, la misericordia, la giustizia, la speranza nella trasformazione del mondo. Le religioni che definiamo «mondiali» sono state finora in rapporto con la mondialità sulla linea della «conquista spirituale»: in esse non vi è stato altro di mondiale se non la loro volontà di conquistare missionariamente il mondo, di «convertire» le altre religioni e di assorbirle. Oggi, fortunatamente, questo senso della «missione missionaria» comincia ad essere messo da parte. Comincia soltanto. Le religioni sanno che il loro impegno può continuare ad avere una dimensione mondiale, ma non più al fine della conquista missionaria, bensì per una responsabilità etica mondiale. Viviamo in un unico e medesimo mondo, perciò «o ci salviamo tutti o crolliamo insieme». Particolarmente oggi che le strutture di oppressione si sono allargate a comprendere il mondo in un medesimo e unico sistema globalizzato, la trasformazione del mondo può realizzarsi soltanto con la partecipazione organizzata di tutti i popoli oppressi. Se questi popoli hanno molte religioni, i molti poveri parteciperanno in modo organizzato soltanto se le loro religioni dialogheranno e si organizzeranno.

Perciò, «un movimento mondiale di liberazione ha bisogno di un dialogo interreligioso mondiale»⁶. Il dialogo interreligioso mondiale, il dialogo delle religioni è una delle maggiori urgenze del presente e del futuro, in quanto crea una delle fondamentali condizioni di possibilità della liberazione mondiale. Il servizio principale che le religioni devono oggi rendere al mondo e, concretamente, ai poveri, è quello di dialogare e di trovare la strada della collaborazione positiva per trasformare la società. Senza sminuire tutte le altre istanze, forze e iniziative, le religioni riusciranno forse a dare un

⁶ P. KNITTER, *Per una teologia della liberazione delle religioni*, in J. HICK- P. KNITTER (a cura), *L'unità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994.

impulso definitivo e un'accelerazione inedita alla rivoluzione mondiale. Parafrasando il noto pensiero di Gandhi, ripreso da Küng, oserei dire:

La liberazione dei poveri si avrà soltanto se le religioni si faranno liberatrici, e l'unione dei poveri si avrà soltanto se le religioni dialogheranno.

Non ci sarà pace nel mondo senza liberazione dei poveri, e non ci sarà liberazione mondiale dei poveri senza dialogo tra le religioni. Poveri e religioni del mondo, unitevi!

Le religioni hanno bisogno dei poveri per dialogare

Solo di recente le religioni hanno cominciato a prendere seriamente in considerazione la loro stessa pluralità. In realtà, ciascuna religione ha vissuto la propria storia isolatamente, non soltanto in senso geografico e culturale, ma soprattutto religioso o teologico. Tutte le religioni hanno vissuto in base a quello che oggi si definisce «esclusivismo», cioè la posizione teologica per cui si ritiene di essere gli unici detentori della verità. L'affermare che «fuori della Chiesa non c'è salvezza» non è affatto un atteggiamento esclusivo del cristianesimo, ma è stato il modello comune praticamente di tutte le religioni.

Solo attualmente si sta verificando un intenso contatto tra le religioni. Per opera delle nuove circostanze (le comunicazioni, la moltiplicazione dei viaggi internazionali, le migrazioni...) il mondo «è diventato piccolo come un fazzoletto» e le religioni non possono più essere ignorate. La società moderna è religiosamente pluralista, e lo è sempre di più. Le «altre grandi religioni» diverse dalla nostra non risiedono più in continenti remoti, ma nella nostra stessa città. Sul posto di lavoro, attraverso i mezzi di comunicazione, o perfino nello stesso isolato in cui abitano, i cittadini si confrontano oggi con la presenza delle grandi religioni ad ogni livello. «Gli Stati Uniti sono diventati il paese più eterogeneo del mondo dal

punto di vista religioso»⁷. In Inghilterra sono ormai più numerosi i musulmani praticanti degli anglicani praticanti, e non è lontano il giorno in cui i musulmani saranno in assoluto più numerosi degli anglicani⁸. L'influsso delle religioni orientali in Occidente è un fatto noto e di lunga data. La presenza crescente dell'islam in tutto il Terzo Mondo – anche in quello occidentale, in America Latina – è un dato evidente. Vivendo come tutti quanti viviamo, in un unico mondo globalizzato, le religioni non possono sottrarsi alla «convivenza» con gli altri.

Tale convivenza forzata comporta alcune sfide che il credente comune non può fare a meno di affrontare: che significato ha l'esistenza di altre religioni? Sono religioni vere, valide, salvifiche? Che cosa ne è del carattere assoluto che ciascuna religione aveva finora preteso per se stessa? Si può continuare a pensare in termini esclusivisti («al di fuori di noi non c'è salvezza») oppure inclusivisti («la verità che c'è fuori di noi è partecipazione dell'unica verità, la nostra»)?

Ebbene, «accettare sinceramente»⁹ il pluralismo religioso non costituisce una semplice decisione etica, ma l'ingresso in una tappa radicalmente nuova. Perché tutto il patrimonio simbolico di ciascuna religione è stato elaborato a partire dal presupposto dell'unicità e assolutezza della propria religione. Accettare sinceramente il pluralismo religioso comporta riformulare, rileggere, rielaborare tutto quel patrimonio, ossia riformulare la propria religione. Il cristianesimo del Concilio di Firenze (1442), che stabilì di «credere, professare e insegnare fermamente che nessuno di coloro che si trovano al di fuori della Chiesa cattolica, non soltanto i pagani, ma anche gli ebrei, gli eretici e gli scismatici, potrà partecipare alla vita eterna, bensì finirà nel fuoco eterno che è stato preparato per

⁷ D. ECK, *A New Religious America*, Harper San Francisco, New York 2001, p. 4.

⁸ Dati del «Sunday Times», 11 maggio 1997.

⁹ AGENDA LATINOAMERICANA 2003, *Accettare sinceramente il pluralismo religioso*, pp. 84-87.

il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,4), a meno che prima che termini la sua vita non entri a far parte della Chiesa...», è lo stesso cristianesimo di quanti oggi si collocano sulle posizioni del pluralismo religioso e considerano il cristianesimo una tra le altre religioni e Gesù uno tra gli altri mediatori della salvezza? È possibile pensare che le due interpretazioni rientrano nel medesimo concetto di religione? La conseguente accettazione del pluralismo religioso è un «cambiamento di paradigma» più profondo di quanto sembri: le religioni vengono sfidate a ricreare la propria comprensione di sé e a reimpostare la propria interpretazione della realtà; a convertirsi, a morire e rinascere.

Il dialogo interreligioso esige dunque, prima di tutto, un «intradialogo religioso»¹⁰. Prima di dialogare con le altre religioni, ogni religione deve realizzare un dialogo interiore con sé stessa, per mettere in discussione le proprie convinzioni e verificare *a posteriori* le affermazioni che dava per scontate *a priori* sulla propria unicità e assolutezza, e per cambiare, se è necessario. Senza questo previo «intradialogo», il dialogo continuerà ad essere un «dialogo tra sordi».

D'altra parte, le religioni sanno che per loro il dialogo è più difficile nel campo della dottrina e della fede, mentre è più facile nel campo dell'etica e della vita. Tutto ciò che è dialogo teorico teologico può essere benvenuto se avviene, altrimenti può anche attendere. Non abbiamo bisogno del consenso degli specialisti su un testo congiunto, fissato da decenni, per metterci in cammino e avviare il «dialogo di vita» a livello di base. Tutto ciò che è chiarimento teorico dell'ortodossia può attendere: siamo in grado di sopportare dubbi teorici, ma sentiamo l'urgenza improrogabile della convivenza nella pace e nell'amore. Non si tratta di discutere di teologia, né di cercare di convincerci a vicenda, né tanto meno di «convertire» gli altri. Il dialogo urgente è il dialogo di vita, quello che produce e moltiplica la Vita, come compete alle religioni che credono in un Dio della Vita.

¹⁰ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 2001.

Oggi, anche le religioni stesse si vedono sfidate dal segno dei tempi costituito «dai poveri e dal pluralismo delle religioni» e si rendono sempre più conto della loro responsabilità a livello mondiale. La «Società due terzi», il Primo e il Terzo Mondo, le masse escluse e i settori privilegiati escludenti, hanno tutti la loro eredità religiosa, qualunque essa sia. Le religioni non possono negare la propria responsabilità in questo unico mondo. Ciascuna di esse ha certamente vissuto la propria storia indipendentemente, ma oggi viviamo tutti in «un solo mondo», in un sistema mondiale che ci corresponsabilizza globalmente. Le religioni si stanno rendendo conto che non possono evitare di assumersi una responsabilità mondiale. È l'«Etica mondiale», che riesce a farsi strada nella coscienza di settori religiosi sempre più ampi. Se le religioni dialogassero e si mettessero d'accordo nel promuovere un'etica mondiale minima accettata da tutti, avremmo l'unica forza capace di sfidare l'egoismo strutturale del capitale finanziario e del potere militare imperiale ¹¹, che sono, oggi come oggi, il nemico pubblico numero uno dei poveri ¹². Da dove iniziare? Come fare?

È un principio fondamentale di ogni dialogo «cominciare da ciò che unisce, non da ciò che separa». Mettere in comune il «capitale etico» di ciascuna religione, per rafforzarlo e arricchirlo e assumerlo collettivamente come base per la convivenza e la trasformazione del mondo. E che cosa c'è di comune, di «minimo etico comune» nelle diverse religioni?

Da un certo tempo a questa parte è divenuta famosa la cosiddetta «regola d'oro», che ricorre in tutte le religioni con parole quasi identiche, e che compare anche nel Vangelo (Mt 7,12; Lc 6,31): «Fate agli altri quello che vorreste fosse fatto a voi». Per sua stessa natura, si tratta di un «minimo etico» paragonabile all'«imperativo categorico» di Kant: un princi-

pio etico che è per sé stesso evidente e basilare, sul quale si possa edificare poi il resto dell'edificio morale. Questa regola fondamentale è in realtà soprareligiosa, o pre-religiosa, di etica naturale, di evidenza logica primaria: può essere effettivamente considerata una base adatta per cominciare un dialogo «a partire da ciò che ci unisce». Su di essa tutte le religioni possono trovarsi d'accordo. La «regola d'oro» può, dunque, essere un buon inizio del dialogo, perché significherebbe appunto cominciare «da ciò che ci unisce».

La regola d'oro, in realtà, proprio per il suo carattere di etica minima basilare, funge da fondamento ad ogni principio morale, ed è per questo fondamento anche dell'«opzione per i poveri». L'opzione per i poveri è opzione per coloro che sono stati resi poveri, che in generale «non hanno ricevuto giustizia» ¹³, a qualunque ambito si riferisca l'«ingiustizia» subito. Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te: ossia, non commettere l'ingiustizia che tu non vorresti subire. La regola d'oro, comune alle religioni, impone loro di guardare ai poveri come principale e più urgente punto di riferimento. Non esiste dramma più grande nel mondo attuale di quei «due terzi» di Umanità esclusa e oppressa. Non c'è nulla al mondo che proclami con maggiore enfasi questa «regola d'oro» dell'umanità sofferente dei poveri e degli oppressi. È dunque nel servizio ai poveri della terra che le religioni sono chiamate ad avviare con maggiore urgenza il loro dialogo, un dialogo non di teologia né di ortodossia, ma «dialogo di vita» e di convivenza, di trasformazione del mondo, proprio a partire dai poveri come soggetti «investiti di potere» dalle loro religioni.

¹³ J.M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, in «Theologica Xaveriana» 149 (gennaio-marzo 2004), pp. 151-166; «Christus (México, DF)» 741 (marzo-aprile 2004), pp. 41-46; «Senderos» XXVI / 78 (maggio-agosto 2004), pp. 317-334; «Ocote Encendido» 32 (maggio 2004), pp. 1-17; «Tiempo Latinoamericano» 75 (maggio 2004).

¹¹ A. COMIN, *La mundialización: aspectos políticos*, in AA.VV., *Mundialización o conquista?*, Sal Terrae, Santander 1999, pp. 87ss.

¹² R. HORSLEY, *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el Nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003.

Nell'attuale teologia delle religioni viene comunemente accettato che lo schema di evoluzione dei diversi paradigmi nel mondo cristiano sia stato il seguente:

- esclusivismo (o ecclesiocentrismo), per quasi venti secoli;
- inclusivismo (o cristocentrismo), da appena quaranta anni;
- pluralismo (o teocentrismo) attualmente in fase iniziale e crescente.

Il «teocentrismo» nel linguaggio cristiano ha ceduto subito il passo a un termine teologicamente equivalente: il «regnocentrismo». Dico che è equivalente perché per il cristiano Dio non può essere altro che il «Dio del Regno». Ma ultimamente, la parola «regnocentrismo» ha a sua volta ceduto il posto a un'altra: «soteriocentrismo», nel tentativo di evitare parole cristiane che possano trovare difficoltà nel dialogo interreligioso (per esempio con l'induismo, in cui il concetto di un «dio» personale è qualcosa di controverso e del tutto sconosciuto risulta il concetto di «Regno»). L'approccio più attuale, in ogni caso, nella teologia delle religioni è quello del soteriocentrismo: la «soteria» è nel centro. Ossia, le religioni cercano la salvezza per gli esseri umani. Ad opera in qualche modo di Dio, o della «Realtà ultima», nel linguaggio universale, si sono sviluppate nel mondo le diverse religioni, cammini di salvezza contestualizzati ciascuno nel rispettivo ambito geografico, storico, culturale. Tutti però sono o devono essere «cammini di salvezza», mezzi di realizzazione piena per gli esseri umani. Questa è la loro missione, la loro giustificazione. Non è più vero che «al di fuori della Chiesa non c'è salvezza», riferito a qualsiasi religione, ma è vero che «al di fuori della salvezza non c'è Chiesa (vera)», anche questo riferito a qualsiasi Chiesa o religione. Se la religione non produce «soteria», ossia se non trasforma l'essere umano e il mondo a favore della giustizia, se non opta per i poveri, se non si unisce alle altre religioni nel dialogo e nella cooperazione per la trasformazione del mondo, vuol dire che è una religione «falsa» o falsificata, inutile.

Il criterio di verifica della verità di ciascuna religione sta nella soteria che comunica e che pone (o non pone) al suo centro. Se la religione vuole rendere «gloria a Dio» deve dimostrare di far vivere l'essere umano, specialmente il povero, l'oppresso, secondo l'affermazione di sant'Ireneo («la gloria di Dio è che l'uomo viva»), ripreso ai giorni nostri da san Romero d'America («la gloria di Dio è che il povero viva»). L'«azione a favore della giustizia e della trasformazione del mondo» è il miglior campo di verifica di ogni religione. Perciò, in un'epoca di inevitabile convivenza e di dialogo interreligioso, le religioni devono diventare consapevoli che è questa la principale urgenza, e mettersi al lavoro con tutto l'impegno possibile.

L'opzione per i poveri, contributo principale delle religioni abramitiche al dialogo interreligioso

Il pluralismo religioso, l'accettazione della pluralità, è una sfida particolarmente difficile per il cristianesimo, essendo ben nota la sua pretesa di unicità e di assolutezza. Abbiamo citato in precedenza il Concilio di Firenze che è un punto culminante in questo atteggiamento di esclusivismo. La consapevolezza del cristianesimo di essere «l'unica religione vera», rispetto alla quale tutte le altre religioni e gli altri dei sarebbero «opera delle mani dell'uomo» (Salmo 113), è nota in tutto il mondo. La storia del cristianesimo è piena di atteggiamenti prepotenti: l'accettazione della sua elezione a religione ufficiale dell'impero romano fino alla persecuzione di ogni altra religione, la configurazione di sé stessa come regime di cristianità nel quale la Chiesa si pone al di sopra del potere civile come potere assoluto inappellabile, le crociate come guerre «nel nome di Dio contro gli infedeli», la giustificazione teologica della conquista dell'America (si ripensi al testo del «Requerimiento» e la divisione delle «terre da scoprire» fatta dai papi a favore dei re cristiani), l'Inquisizione per mezzo della quale si torturarono e giustiziarono tanti «eretici», la legittimazione o connivenza con il neocolonialismo, il con-

vincimento missionario di sentirsi chiamata ad essere l'unica religione del mondo, «il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10)... E non si parla soltanto del passato: ancora oggi, la dichiarazione *Dominus Iesus* dell'anno 2000 non accetta di parlare di Chiese «sorelle», lesina il nome stesso di «Chiese» all'interno del mondo ecumenico (cristiano) e afferma che fuori della Chiesa, sebbene non si possa dire che non esista affatto salvezza, tuttavia gli esseri umani si trovano «in una situazione [salvifica] gravemente deficitaria» (n. 22). La Chiesa cattolica si trova dinanzi alla necessità di una profonda conversione se vuole avviarsi lungo il cammino del dialogo interreligioso nell'accettazione sincera del pluralismo.

Tuttavia, se alla fine accetterà il pluralismo ed entrerà nel dialogo interreligioso, il cristianesimo avrà molto da dare. Nel suo peculiare patrimonio simbolico, nelle sue Scritture e nella sua tradizione, e soprattutto alla base della sua stessa origine storica, il cristianesimo ha un'immagine di Dio e una concezione della religione che coincidono con il «minimo etico di base» di cui abbiamo parlato prima. In questo senso il suo contributo al dialogo religioso mondiale può essere decisivo. Vediamo.

Storicamente parlando (al di là dei miti delle origini, che sono creazioni posteriori), le origini del giudeo-cristianesimo risalgono al XIII secolo a.C., a quella rivoluzione agrario-contadina di cui furono protagonisti gli «hapiru»¹⁴. Il Dio originale del giudeo-cristianesimo fu invocato, fu sperimentato per la prima volta nella storia in quella rivoluzione. Non sappiamo se ci sia mai stata qualche rivoluzione atea nella storia, ma in quel caso si trattò certamente di una rivoluzione religiosa. Gli hapiru si ribellarono contro i re delle città-stato e contro il faraone in nome di un Dio «El» (che compare nel nome teoforico di Isra-El), che venne sperimentato nell'indignazione etica dei poveri. Gli hapiru (gli emarginati ed esclusi

si dell'epoca) sperimentarono uno stile di vita religiosa, vissero un'esperienza di Dio, di un Dio «El», nel cui nome poterono sollevarsi contro l'esperienza religiosa della società-ambiente e dei suoi elementi di dominazione (faraone, re locali, eserciti locali, clero...) rappresentati dal dio «Baal». I poveri, gli oppressi ebbero un'esperienza religiosa nuova, a partire da una «indignazione etica» nei confronti della realtà di ingiustizia radicale che vivevano, un'appassionata convinzione che il Dio della giustizia e della solidarietà, chiamato «El», «avrebbe lottato con loro» (questo è il significato del nome Isra-El) per potersi emancipare da quel mondo di oppressione e per costruire una società nuova. L'esperienza religiosa che si ebbe sui monti di Canaan coincise con l'esperienza religiosa ugualmente liberatrice sperimentata da un altro gruppo di hapiru che riuscì a scappare dall'oppressione dell'impero dell'epoca, l'Egitto (il gruppo dell'esodo). Le esperienze dei due gruppi si fusero e i nomi di Dio (El, Jahvé) si identificarono.

L'elemento più genuino e originale della religione giudeo-cristiana è la passione per la giustizia, l'imperativo di costruire una società senza oppressori né oppressi. Tutto il resto sono arricchimenti o derivazioni – e perfino deviazioni – della religione originale. Nel nucleo più profondo del patrimonio simbolico del giudeo-cristianesimo perdura per sempre l'opzione dei poveri per Dio e di Dio per i poveri, l'alleanza tra Dio e i poveri. Dal punto di vista del giudeo-cristianesimo, la religione, o l'«esperienza religiosa» fondamentale è lo stile di vita che rende il soggetto capace di superare l'egoismo (anche nelle sue forme più grossolane di conformismo o rassegnazione) e di uscire da sé per incentrarsi sulla giustizia e l'amore; uno stile di vita capace di prendere possesso della persona fino a infiammarla a favore di una utopia di trasformazione del mondo e di costruzione di una Nuova Società, la Società democratica, fraterna e partecipativa che Dio può volere, il «Regno di Dio» stesso, come sarà chiamato più avanti.

L'opzione per i poveri, teologicamente radiografata, è essenzialmente «opzione per la giustizia», ossia «opzione per chi non ha giustizia». E il Dio che si sperimenta in tale opzione è il vero

¹⁴ N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, New York 1979.

Dio biblico. Se ci allontaniamo da questa esperienza religiosa, ci allontaniamo inevitabilmente dal Dio biblico originale. Questo sarebbe il «carisma del giudeo-cristianesimo», e questo può essere il suo grande contributo al dialogo interreligioso. E come tutto il resto, nel giudeo-cristianesimo, può essere considerato addizionale, derivato, accidentale o perfino prescindibile, se confrontato con questo nucleo essenziale, così anche il giudeo-cristianesimo può comunicare con tutte le religioni che accettino di accogliere rispettosamente l'opzione vissuta per la Giustizia più alta, l'opzione per i poveri. Come contropartita, il giudeo-cristianesimo può e deve aprirsi all'arricchimento da parte di altre visioni e approcci, prospettive e/o contributi sulla base dei «carismi» delle altre religioni.

Il grande contributo del giudeo-cristianesimo al dialogo tra le religioni sarebbe il concetto che l'essenza stessa della religione è proprio la passione per la giustizia e la fraternità. Se questo «minimo religioso di base» fosse accettato, il mondo andrebbe incontro a una radicale trasformazione.

Forse il compito principale e più urgente che il cristianesimo ha dinanzi non è il suo stesso rinnovamento interno (pur essendo, questo, così urgente da mettere in pericolo la sua stessa sopravvivenza), ma l'assumere la propria responsabilità globale nei confronti del mondo e della storia (sulla linea delle numerose volte in cui lo ha già fatto nella sua storia recente), e sostenere il dialogo delle religioni intorno al nucleo fondamentale dell'esperienza religiosa: l'opzione per i poveri come opzione per la giustizia e per la costruzione di un Mondo Nuovo. E per lavorare lungo questa linea, il cristianesimo non deve compiere nessuno sforzo straordinario, al contrario: basta che si lasci trasportare dal suo stesso impulso «naturale» e che apra la strada al proprio carisma fondante: il meglio delle sue Scritture e della sua tradizione, la voce più nitida dei suoi profeti e di Gesù, coincidono chiaramente sulla stessa prospettiva.

La teologia della liberazione (TL) latinoamericana, con il suo ramo di «teologia delle religioni» che era il «macroecumenismo», si è già avviata lungo questa linea (parliamo degli anni Settanta e Ottanta). Non diede allora importanza teori-

ca al dialogo delle religioni, perché non si aveva ancora in America Latina l'esperienza di pluralismo che si ha oggi nel nostro mondo. Ma proprio il macroecumenismo latinoamericano praticò di fatto un «dialogo di religioni» che abbracciò perfino l'assenza di religione, l'ateismo. La TL manifestò rispetto verso gli atei, verso il buon samaritano (Lc 10,25) al quale riconobbe sempre di non essere «lontano dal Regno di Dio» (Mc 12,34). Non «discusse di religione» con gli atei, né dibatté sulla «religione vera» con le religioni indigene e afro. Al contrario, accettò convinta la sacralità di queste ultime, e con loro adorò intensamente il «Dio di tutti i nomi»¹⁵. Potremmo dire che per questi aspetti fu «pluralista *avant la lettre*». Riconobbe che il dialogo religioso più efficace consiste nel costruire insieme un mondo nuovo «dove il povero viva», e che questo sarebbe stato il miglior culto «in spirito e verità» (Gv 4,24).

Ma ciò non significa che non le resti ancora molta strada da percorrere. Effettivamente viviamo in «un'altra epoca» e ci sono nuove sfide. Concluderemo indicando quella che ci sembra la maggiore di tutte. Pieris afferma:

«L'irruzione del Terzo Mondo, con le sue richieste di liberazione, è anche l'irruzione del mondo non cristiano. La maggior parte dei poveri di Dio simbolizza la propria lotta per la liberazione nella lingua delle religioni e delle culture non cristiane. Pertanto, una teologia (della liberazione) che non si rivolga a questa umanità non cristiana (e alle sue religioni) è un lusso della minoranza cristiana»¹⁶.

La TL latinoamericana ha allargato la propria influenza ben al di là del suo continente, ma non ha mai preteso di farlo in modo diretto. Sua fonte e suo interlocutore era il popolo latinoamericano, un popolo di tradizione cristiana, con una visio-

¹⁵ P. CASALDÁLIGA, *Missa dos Quilombos*, introito.

¹⁶ A. PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in V. FABELA - S. TORRES (a cura), *Irruption of Third World: Challenge to Theology*, Orbis Books, New York 1983, pp. 113-114.

ne occidentale del mondo imposta su matrici indigene, afroamericane e contadine. Non si preoccupava di dialogare con le «grandi religioni». Le circostanze di quel momento non permettevano una prospettiva maggiore. Fatto sta che, in fin dei conti, restò rinchiusa nei propri confini cristiani, occidentali e latinoamericani, non per cattiva volontà, ma per mancanza di altre opportunità. In tal senso, accogliamo fraternamente la critica di Pieris, che dalla posizione privilegiata dell'Asia ha un'altra prospettiva più ampia nel dirci che la nostra TL latinoamericana sarebbe un «lusso per una minoranza cristiana»...

Nei decenni Settanta-Novanta non poteva forse essere altrimenti e, pur vivendo le proprie esperienze di dialogo intercontinentale terzomondiale, l'esperienza latinoamericana restò nel complesso ai margini di tali esplorazioni. Ora non dovrà essere così. Viviamo in un altro momento storico, un periodo di mondializzazione. La TL del futuro immediato non può più essere «latinoamericana» solamente, nel senso che deve essere una TL che parli al mondo, che sia teologia «della liberazione mondiale». Anzi, nella nuova tappa della TL, insieme a una teologia (cristiana) della liberazione mondiale, dobbiamo tendere a creare una «teologia interreligiosa della liberazione mondiale», una teologia che non sia costruita su basi strettamente cristiane e con strumenti e categorie esclusivamente cristiani, ma una teologia che, avendo come obiettivo la liberazione mondiale, parli al soggetto di questa liberazione, e cioè ai «tanti poveri», poveri che sono anche delle «tante religioni». Abbiamo bisogno di una teologia interreligiosa della liberazione, che dovrà forse attenersi a una teologia di minimi etici e minimi religiosi, ma che essendo «minima» in tal senso, godrà della massima universalità, potendo essere trasversale a tutte le religioni. La costruzione di questa nuova TL è una delle grandi urgenze del lavoro teologico che si occupa dei poveri. La TL ha tardato a scoprire altri campi dopo quello economico... (quello culturale, del genere, dell'etnia...). L'ultimo campo che ha scoperto è quello del pluralismo religioso, soltanto che questo è trasversale (non settoriale): da questa prospettiva riguarda l'intero universo teologico e alla sua luce va riformulato tutto quanto. È la sfida che il pluralismo religioso pone alla TL.

2. MEMORIE DI LOTTE POPOLARI: un potenziale unificatore?

JORGE PIXLEY
Managua – Stati Uniti d'America

Le culture di tutti i popoli del mondo sono oggi minacciate dalla globalizzazione capitalista. Le stoffe che un tempo si tessavano a mano sono state sostituite da stoffe sintetiche prodotte in fabbrica con costi molto minori. I prodotti agricoli fondamentali prima coltivati dai contadini per il proprio fabbisogno sono stati sostituiti da prodotti coltivati in grandi estensioni capitalistiche a prezzi bassissimi. Le sementi vengono brevettate e controllate dalle grandi transnazionali. Vestiario e cibo costituiscono la base materiale della cultura. Nella situazione attuale di penetrazione e di controllo capitalistico della base materiale l'intera cultura si sgretola. La musica delle grandi bande riprodotta ad alta fedeltà su CD prende il posto della musica dal vivo delle bande di musicanti locali. La conversazione all'interno della famiglia risulta soffocata dai programmi televisivi internazionali che le tolgono spazio. Perfino le organizzazioni religiose vengono transnazionalizzate e controllate da Roma, New York o Dallas. La cultura, l'identità dei popoli è minacciata.

Affermare la propria cultura in questo mondo globalizzato è un atto di resistenza. Non è impossibile, ma richiede che i popoli si organizzino per frenare l'invasione di giochi, alberi di Natale, CD, programmi televisivi e sport di altre latitudini, e perfino di evangelisti di fama internazionale che arrivano ogni tanto a offrire soluzioni religiose. Per mantenere la propria cultura e la propria religione è necessaria, prima di tutto, una consapevolezza del problema e, secondariamente, un'organizzazione e una vigilanza costanti. Parlare di pluralismo di religioni o di dialogo interreligioso senza creare i meccanismi

che permettano lo sviluppo di queste lotte delle culture per la propria sopravvivenza vuol dire nascondere la realtà maligna dietro un paravento.

In questo saggio desidero esplorare le radici della resistenza che troviamo nella nostra tradizione cristiana e più concretamente nella Bibbia ebraica. Ogni cultura, ogni religione deve cercare nelle proprie tradizioni gli elementi che giustifichino la lotta contro l'annichilamento culturale. Ma l'inquietudine di tutte le culture ha un elemento in comune, che è la minaccia sotto cui viviamo tutti quanti. Un autentico dialogo interreligioso riuscirà a promuovere alleanze in questa battaglia comune che tutti conduciamo. Stiamo perdendo la lotta ed è urgente invertire la rotta. Questo saggio vuole contribuire all'unificazione per questo fine.

Qualcuno ha detto che il mondo è invischiato in un conflitto di civiltà (Samuel Huntington). È importante che noi che cerchiamo il riscatto delle culture e delle religioni dei popoli sappiamo che questo è il linguaggio della dominazione. Per coloro che pretendono di controllare il mondo, l'esistenza di culture resistenti come quella araba musulmana o quelle indiane, con le loro millenarie tradizioni religiose, rappresenta una sfida da annientare. Per noi non lo è. Noi comunità cristiane dell'America Latina abbiamo più elementi in comune con la resistenza araba o indù che con la globalizzazione che ci invade con la sua cultura della plastica studiata per garantire guadagni alle transnazionali. Per noi la diversità rappresenta una sfida alla realizzazione di un'alleanza, ma noi, vittime della globalizzazione, non ci possiamo permettere di essere trascinati nella condizione di farci la guerra a vicenda, prestandoci così al gioco degli imperialisti che vogliono imporsi sulle culture.

Il Dio di Israele è il Dio dell'Esodo

Esploriamo le radici culturali della Bibbia ebraica alla ricerca di elementi di giustizia. Un testo centrale della Bibbia

ebraica dice: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» (Es 20,2). Questa è l'introduzione al decalogo, elemento fondamentale della legge del Sinai. Il decalogo, quindi, non è rivolto a tutta l'umanità. Qui il Dio che ha liberato l'israelita dalla schiavitù parla all'uomo che è stato oggetto della sua liberazione: «Non avrai altri dei di fronte a me» (Es 20,3). Si esprime in seconda persona maschile, come anche nelle altre leggi. Il decalogo deve, dunque, essere inteso come le condizioni che Dio impone a coloro che ha liberato dalla schiavitù.

La centralità dell'Esodo come liberazione è abbastanza evidente nella Bibbia ebraica, l'Antico Testamento dei cristiani. Così, per esempio, in Dt 6,20-21, lo Shema' dice: «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: Che significano queste istruzioni, queste *leggi* e queste *norme* che il Signore nostro Dio vi ha date? tu risponderai a tuo figlio: Eravamo schiavi del Faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente».

Ossia, una generazione deve trasmettere alla seguente il ricordo della schiavitù superata grazie all'azione forte del suo Dio. Così ognuno saprà il significato di quello che professa quando, come ogni buon ebreo fa di frequente, ripeterà: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6,4). Ma non è unicamente nei testi fondanti della Legge che si afferma la centralità della memoria della liberazione. Numerosi testi profetici ricordano l'Esodo dalla schiavitù, tra i quali Am 3,1; Mi 6,4; Ger 11,3-4. La stessa storia ufficiale che gli studiosi chiamano la Storia Deuteronomica, che è una storia dei re, preserva questa memoria in testi come il discorso di commiato di Samuele (1 Sam 12,6-8) e la dedicazione del tempio da parte del re Salomone (1 Re 8,16).

Nella Torà legale e nella predicazione profetica viene preservata la memoria dell'Esodo come liberazione dalla schiavitù. Cercheremo in breve di chiarire il significato di questa memoria che è senza dubbio popolare. È bene ricordare che i testi biblici non sono nella loro forma attuale testi popolari, ma opere di scribi legati a circoli dominanti di un tipo o del-

l'altro. Il nostro libro dell'Esodo riflette, pertanto, le riletture dell'evento fondante compiute dalle élite. Per gli scribi della monarchia diventa la storia di una liberazione nazionale, come per esempio in Es 1,8-9: «Allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe. E disse al suo popolo: "Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso e più forte di noi"». In questo testo e in molti altri si tratta di un confronto tra egiziani e israeliti. E c'è di più. Alcuni testi interpretano la lotta di liberazione come uno sforzo per ottenere la libertà di rendere culto secondo le norme del Dio di Israele, come quando Mosè dice al Faraone: «Lascia partire il mio popolo, perché mi possa servire!» (Es 8,17; 9,13 e altri). Anche dentro la Bibbia, dunque, molto prima del capitalismo globalizzato, si cercò di sopprimere la cultura popolare. La sussistenza di culture proprie che garantiscono identità fu possibile soltanto mediante la resistenza all'imposizione delle élite.

Crediamo, nel cristianesimo popolare dell'America Latina, che l'originale lotta di liberazione fu una lotta popolare contro la schiavitù prima che esistesse il popolo di Israele. Questi si organizzò più tardi. Non è, nella sua forma più antica, né una lotta di liberazione nazionale né una lotta per la libertà di rendere culto secondo la propria tradizione. Queste sono riletture, importanti nel loro momento e importanti nel testo attuale. Il fatto che fosse necessario per le élite rileggere il racconto orale popolare è già indicativo del ruolo critico e fondante che tale racconto ebbe. Passiamo a esaminarlo nel suo contesto originale.

L'Esodo come sollevamento popolare

La proposta avanzata dalla teologia della liberazione (TL) è che l'Esodo tramandi il ricordo popolare di un sollevamento contadino in Egitto, avvenuto probabilmente nel secolo XIII a.C. Anche se nel testo attuale il soggetto dell'Esodo viene designato come «i figli di Israele», tuttavia li si definisce

anche «ebrei» (Es 1,15-16,19; 2,6-7,11,13; 3,18; 5,3, ecc.), espressione su cui ci soffermeremo a breve. E nel testo dell'Esodo si ricorda anche che, la notte della fuga dall'Egitto, «una grande massa di gente promiscua partì con loro» (Es 12,38, *'erev rav*). Va inteso con ciò che il gruppo che partì non fu una famiglia o un clan non-egiziano, ma quella parte della classe oppressa dei contadini dell'Egitto, disposta a ribellarsi e a fuggire dal paese in cerca di libertà. Sulla stessa linea, un racconto di ribellione nel deserto ricorda che tra il popolo c'era anche «un'accozzaglia di gente» (*'asafusf*). Infine, si ricorda che i ribelli non erano ancora «Israele» (Nm 11,4).

La parola «ebreo» è di fatto concentrata nei primi capitoli dell'Esodo (14 delle 34 volte che essa ricorre nella Bibbia ebraica). Nelle lettere diplomatiche della cancelleria egiziana del secolo XIV, situata a Tel-el-Amarna, ricorre il termine *habiru* o *'apiru*. Questi *'apiru* appaiono in lettere di diversi re della terra di Canaan e sempre come gente minacciosa, non integrata nelle loro società. Non sembra essere un popolo, ma una categoria di «altri», di ribelli. Anche se gli studiosi non sono ancora concordi su questi *'apiru*, sembrerebbe un'ipotesi coerente con i nostri testi pensare che nella memoria popolare si tramandi un movimento contadino in Egitto attuato da coloro che decisero di allontanarsi dalle regole di obbedienza sociale e di cercare nuove strade da seguire. Vedremo tra poco che tutti gli egiziani erano «schiavi» secondo le idee israelite. Una parte di loro rispose all'invito di Mosè a sollevarsi e fuggire. Essi, in seguito, si integrarono a Israele in Palestina.

Se così fosse, bisognerebbe supporre che alcuni di questi «ebrei» o *'apiru* giunsero sui monti di Canaan e vi si stabilirono tra i gruppi che stavano popolando quelle zone. L'archeologia ha dimostrato che, intorno al secolo XII a.C., si ebbe un notevole aumento della popolazione delle montagne palestinesi. D'altra parte, la cultura materiale, consistente principalmente nella produzione di anfore e altri articoli e figure di terracotta, non differisce dalla cultura già esistente nelle città delle zone pianeggianti del paese. L'ipotesi, dunque, più probabile, che viene accettata dalla maggior parte degli

storici oggi, è che si verificarono importanti movimenti della popolazione *all'interno della terra di Palestina* nei secoli XIII, XII e XI a.C. Questi nuovi abitanti delle montagne sarebbero gli autoctoni ai quali si unirono gli ebrei partiti dall'Egitto per fuggire dalla sottomissione dei contadini in quella terra.

Esiste infatti una stele del re egiziano Merneptah, della fine del secolo XIII, che dice che egli sconfisse Israele, tra gli altri popoli, durante un'escursione militare in Asia. Non sembra azzardato mettere insieme questi dati per avanzare l'ipotesi che Israele fu il nome che ricevettero i contadini che popolarono le montagne della Palestina a partire dal secolo XIII, nonché pensare che essi accolsero, a un certo momento, il gruppo di ebrei in fuga dall'Egitto e adottarono da essi il Dio Jahvé che gli ebrei avevano conosciuto sul monte Sinai nel deserto tra l'Egitto e la Palestina. È stato oggetto di numerose riflessioni il fatto che il nome di una nazione il cui Dio è Jahvé includa il nome di un altro Dio, «El»: ISRA-EL. Ciò si spiegherebbe solo considerando l'ipotesi che il popolo di Israele esistesse già prima che gli ebrei giungessero dall'Egitto, e che questo popolo abbia abbracciato il Dio che si era rivelato nel deserto agli ebrei, probabilmente perché anche loro si sentivano minacciati da qualche re: nel loro caso, i re delle città delle pianure e delle valli della Palestina.

Questo è il quadro che abbiamo sviluppato nella TL, sia attraverso il movimento di lettura popolare della Bibbia rappresentato nella rivista «RIBLA» (Rivista di Interpretazione Biblica Latinoamericana), sia attraverso alcuni studiosi nordamericani, tra i quali spicca Norman K. Gottwald.

Critiche alla teoria di un sollevamento contadino

A mano a mano che la teoria che abbiamo appena esposto si è diffusa nei circoli universitari del mondo nordatlantico, è diventata, come c'era da aspettarsi, oggetto di critiche. Desidero in questa sede soffermarmi su due categorie principali di critiche. In primo luogo, il fatto che Jon Levenson, professore

re ebreo ortodosso di Harvard, ha utilizzato il commento di Jorge Pixley, autore del presente saggio, con l'intenzione di attaccare tutta la TL su questo punto ¹. A parte il fatto che Levenson pensa che si tratti di un'altra strategia cristiana per togliere agli ebrei la loro Bibbia, la sua obiezione esegetica consiste nel fatto che invece di leggere il testo dell'Esodo (la sua critica ha per oggetto un commento sull'Esodo), si legge una storia ipotetica di quello che sarebbe potuto essere l'evento che sta dietro il racconto dell'Esodo. L'argomento ha una certa forza, poiché il testo della Bibbia è senza dubbio il fondamento della nostra autorità di credenti. Tuttavia, il libro dell'Esodo nei suoi primi capitoli vuole narrare un evento storico. Anche nel caso di racconti storici è importante interpretare ciò che il testo dice. Questa è l'argomentazione di Levenson, e fin qui è inconfutabile. Ma la storia che si narra afferma sempre un progetto nel presente del narratore. In altre parole, un testo storico entra nel mondo in cui esistono conflitti di potere, nel mondo della politica. Non si comprenderà il testo se si mette semplicemente fra parentesi questo mondo. Da ciò la legittimità, in un commento su un racconto storico, di avanzare ipotesi riguardo a quale fu l'evento che diede origine al racconto.

Se, in linea di principio, viene concessa a noi biblisti della TL la legittimità di ricostruire ciò che avvenne in Egitto – cosa che Levenson non concede – per poi comprendere i cambiamenti che portarono alla produzione del testo in quanto cambiamenti derivati da nuove situazioni politiche, potremo in seguito discutere su quale delle ricostruzioni storiche spieghi meglio i reperti testuali e archeologici. Ogni ricostruzione storica è per necessità ipotetica in qualche misura. Ciò significa che ci saranno sempre dibattiti tra gli storici su quale fra le varie ricostruzioni spieghi meglio i fatti. Noi biblisti della

¹ Il dibattito tra Levenson e Pixley è raccolto in un libro edito da A. O. BELLIS e J. KAMINSKY, *Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.

TL non possiamo evitare questo dibattito, che non finirà mai perché la scienza è sempre aperta. La nostra proposta deve giustificarsi dinanzi alle altre.

Un secondo fronte di critiche viene da quegli storici che sostengono che la prova dell'esistenza di una lega tribale anteriore alla monarchia non è sufficiente perché non si possa supporre il contrario, cioè la non esistenza di tale lega. È un movimento importante in ambito accademico, ma il suo rappresentante migliore è forse il danese Niels Peter Lemche². L'importanza di questa argomentazione consiste nel fatto che se non ci fu lega tribale non ci fu nemmeno un movimento libertario «ebreo» che rifiutò in principio la monarchia. La base sociologica per questo rifiuto è proprio l'esistenza di un gruppo di contadini che presero le distanze dai monarchi, sia in Egitto, sia in Canaan³. Nella legge sinaitica si incontra un'assenza di norme relative alla monarchia – ad eccezione della strana «legge» in Dt 17,14-20, che è una reazione a Salomone – mentre riscontriamo una serie di leggi che sembrano favorire contadini «liberi» da controlli monarchici. Tanto i biblisti accademici classici, quanto i tedeschi Albrecht Alt e Martin Noth e i nordamericani William F. Albright e John Bright hanno dato per scontato che il libro dei Giudici nella Bibbia garantisca che ci fu un periodo nella vita nazionale di Israele in cui non si ebbe monarchia⁴. Di conseguenza, i nuo-

² N.P. LEMCHE, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Brill, Leiden 1985.

³ La base sociologica è ampiamente esposta in N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.*, Orbis Books, New York 1979. Esiste una versione in spagnolo edita a Barranquilla, Colombia.

⁴ Tra questi biblisti «classici» era diffusa l'idea che si trattasse di un tempo premonarchico, precedente alla fondazione delle strutture della monarchia. Già nel 1933, l'ebreo Martin Buber (*Königtum Gottes*) aveva lanciato l'idea che in Israele ci fosse stato un ripudio della monarchia nel periodo tribale, rispecchiato nel rifiuto di Gedeone di diventare re di Israele (Gdc 8,22-23). Per Buber si trattava di un rifiuto religioso, finalizzato a considerare il Signore l'unico re. Non cercò una base sociologica per questo rifiuto, come ha fatto invece la TL.

vi storici come Lemche, Ahlstrom e Thompson stanno minando l'intero edificio, non solamente la TL. Se prendiamo in considerazione Lemche, notiamo che le sue argomentazioni sono di due tipi, antropologiche e archeologiche. Il secondo tipo è più affrettato: non esiste prova dell'esistenza di santuari che siano indubbiamente israelitici nei secoli XII e XI a.C., il presunto periodo delle tribù, né vi sono allusioni a Israele negli (scarsi) documenti dell'epoca. Questa è un'argomentazione per assenza, e quindi debole. Più forte è il risultato di varie indagini antropologiche moderne tra le tribù dell'Iran, della Siria, del Libano e della Turchia. Da un lato non esiste prova che le tribù di pastori abbiano qualche interesse a diventare contadini. La pastorizia offre maggiore sicurezza economica rispetto all'agricoltura. Le tribù nomadi si stabilizzano soltanto quando vengono obbligate da stati forti che cercano di reclutare i loro giovani per gli eserciti e di imporre imposte sulle loro attività produttive. Dall'altro lato, le alleanze tra tribù si rivelano fragili e transitorie. Il modello utilizzato da Martin Noth per sostenere l'esistenza della lega fu quello delle anfitrionie greche, che non erano leghe di tribù, ma di città. Infine, Lemche ritiene che le storie delle tribù nei libri dei Giudici siano di composizione monarchica per screditare qualsiasi movimento antimonarchico che potrebbe sorgere. Da ciò consegue il motto del libro: «In quel tempo non c'era un re in Israele; ognuno faceva quello che gli pareva meglio» (Gdc 17,6; 21,23). È un'obiezione molto seria, che non può essere respinta su due piedi, anche se non è nemmeno strettamente provata.

Come si spiegherebbe la teoria dell'insurrezione contadina se non ci fu mai una lega di tribù? Se Israele acquisì una coscienza nazionale ai tempi di Samuele e di Saul, cioè agli inizi della monarchia, non è da escludersi la presenza in Israele della memoria di una liberazione dall'Egitto di alcuni dei suoi antenati. Si potrebbe pensare che tale memoria fu preservata presso alcune famiglie, sufficientemente importanti perché il loro Dio, Jahvé, venisse assunto da Samuele e Saul nel loro progetto di nazione, varie generazioni dopo l'evento.

Ciò significa che la teoria della TL non è effettivamente stata smentita, anche se la scienza accademica ha accettato la proposta di Lemche.

Preservazione della memoria popolare come fonte di resistenza ai re

Parte essenziale della liberazione dalla schiavitù in Egitto era il ripudio dei re; non di re specifici, ma dell'istituzione monarchica stessa. Ciò si spiega con la natura della schiavitù nell'antico Vicino Oriente. Si trattava di una schiavitù generalizzata. Il re era padrone titolare di tutto il paese, con tutti i suoi beni e le terre, il bestiame e la popolazione umana. Era quello che Karl Marx chiamò modo di produzione (MP) asiatico, avendolo studiato in India. Più propriamente dovremmo chiamarlo MP tributario. In Egitto l'unità produttiva era quella del villaggio. Il villaggio aveva la propria organizzazione, capeggiata dagli anziani, come risulta dal racconto dell'Esodo (Es 3,16-18). Il villaggio in quanto tale era obbligato a consegnare una parte della propria produzione al re, la quinta parte, secondo Gen 47,24. Il villaggio doveva anche fornire operai per le imprese statali, di modo che tutti gli egiziani erano tecnicamente schiavi (Gen 47,20-21; Es 1,11).

La popolazione del paese era divisa in tre settori: il re, i servi del re e il popolo (Es 8,25-27; 9,14). Il re, dio e signore di tutto il paese, governava attraverso i suoi servi, ufficiali di corte e militari, su un popolo composto dagli abitanti dei villaggi. Soltanto il re non era soggetto alla volontà arbitraria di un'altra persona, non era dunque uno schiavo. La consapevolezza di ciò viene chiaramente espressa dalla minaccia posta in bocca a Samuele nei confronti degli anziani che gli chiedono di proclamare un re: «Prenderà i vostri figli... Si farà consegnare ancora i vostri campi... Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini... e voi stessi diventerete suoi schiavi» (1 Sam 8,11-17). Oltre a questo testo, la Bibbia narra la favola di Iotam (Gdc 9,7-15). Gli alberi,

dice, cercavano un re. L'olivo, il fico e la vite si rifiutarono di essere re perché erano occupati a produrre frutti. Quando fu chiesto al rovo, accettò. Così i re vengono accusati di essere oziosi e di approfittare del lavoro degli altri. Constatiamo l'esistenza in Israele di una corrente di pensiero sistematicamente opposta alla monarchia. Questo pensiero è consacrato nella legislazione sinaitica che si trova nel Pentateuco. Le date di composizione di tutti questi testi sono oggetto di grandi discussioni in questi ultimi anni, non essendo più gli storici concordi sull'ipotesi avanzata da Julius Wellhausen alla fine del secolo XIX⁵. Ma, di qualunque epoca essi siano, questi testi riflettono l'esistenza di una consapevolezza della natura schiavizzante della monarchia nelle società del tempo. Questo è frutto della memoria popolare.

Com'è naturale supporre, la memoria popolare è praticamente cancellata dai testi biblici, testi che furono prodotti da scribi che vivevano al servizio dei re e dei templi. Tuttavia, questi testi preservano ancora la memoria dei profeti, alcuni dei quali si opposero ai re delle rispettive epoche. Noi biblisti della TL crediamo che questi uomini di Dio fossero portavoce della memoria popolare, che sussistette nonostante gli sforzi delle élite per cancellarla e appropriarsi delle due creazioni. La prima comparsa di un profeta che si scontra con un re si ha con Achia di Silo, del quale si dice che unse Geroboamo, un servo del re, come re al posto di Salomone (1 Re 11,26-39). Un secolo dopo, si narra un episodio simile che ha per protagonisti Eliseo e il capo Ieu (2 Re 9,1-10). Né Achia né Eliseo si opposero all'istituzione monarchica, ma espressero il rifiuto popolare di re percepiti come oppressori. Il racconto del conflitto tra il re Acab e il vignaiolo Nabot (1 Re 21,1-26) presenta il profeta Elia come difensore dei diritti della terra di Nabot. Essendo questa «eredità dei suoi padri», egli è difeso dal Signore. È quindi un mettere in discussione il «diritto del re».

Persiste nei testi profetici la memoria di due profeti del

⁵ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlino 1878.

secolo VIII a.C. che, in nome di Dio, si opposero all'istituzione monarchica, Osea e Michea. Il vincolo con l'Esodo si trova in Osea 2,17: «... là canterà come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto». E in 11,5 c'è la minaccia: «Ritournerà al paese d'Egitto». Il ripudio della monarchia sta in una serie di allusioni a eventi in seguito ai quali si instaurò la monarchia, come l'incoronazione di Saul a Gàbaa: «Fin dai giorni di Gàbaa tu hai peccato, Israele» (10,9). Osea allude anche all'incoronazione di Saul a Gàlgala: «Tutta la loro malizia s'è manifestata a Gàlgala» (9,15). E nel capitolo 13, a partire dal versetto 4: «Eppure io sono il Signore tuo Dio fin dal paese d'Egitto, non devi conoscere altro Dio fuori di me, non c'è salvatore fuori di me... Dov'è ora il tuo re, che ti possa salvare? Dove sono i capi in tutte le tue città e i governanti di cui dicevi: "Dammi un re e dei capi"? Ti ho dato un re nella mia ira e con sdegno te lo riprendo».

Nel caso di Michea il testo ha subito un'evidente censura, alla quale si allude in 2,6: «"Non profetizzate!" – "Ma devono profetizzare". "Non profetizzate riguardo a queste cose!"». In 3,12, il profeta annuncia la distruzione della città di Gerusalemme, al passivo, senza dire chi sarà il suo agente. Se l'esortazione in 2,10 è rivolta, come sembra, al «mio popolo» che si è sollevato come nemico (2,8), ciò indica che il profeta fa parte di un movimento che si solleva contro la capitale e tutta la sua corte. Dice: «Su, andatevene, perché questo non è più luogo di riposo» (Mi 2,10) ⁶.

Ciò che è importante, per lo scopo che ci siamo prefissi, è dimostrare che in Israele si è mantenuta viva la memoria popolare della sollevazione contro il re d'Egitto, la quale continuò a ispirare azioni successive, sia di denuncia come in Osea, che di azione di massa come in Michea. L'opzione per i poveri, che viene oggi riconosciuta come parte della teologia cristiana, è basata su questa memoria, nonché sulla vita e l'o-

pera di Gesù così come ci sono riportate dai Vangeli, che in questo saggio non abbiamo preso in esame. È un potenziale molto importante per la resistenza in questi tempi di globalizzazione.

Sfida alle tradizioni religiose del mondo

Non sarebbe corretto affermare che le Chiese cristiane sono una base di resistenza contro la dominazione capitalista del neoliberalismo oggi. Le grandi Chiese sono comodamente installate nel sistema del Mercato Globale che è la forma che il capitalismo assume ai nostri giorni. Non hanno la minima intenzione di mettere in discussione i fondamenti di un sistema che antepone il guadagno alla vita. Ciò non vuol dire che non ci siano grandi opere cristiane che cercano di occuparsi dei bisogni dei poveri. Ma non viene messo in discussione il sistema che genera la povertà e dei cui guadagni si nutrono anche le Chiese. Quello che, da parte della TL, abbiamo proposto è di sviluppare un movimento popolare cristiano a partire dalle fonti della Bibbia e della tradizione, affinché si abbia il coraggio di resistere e di opporsi a un ordine che, in quanto tale, sta uccidendo i poveri. Siamo convinti che sia Israele alle sue origini, sia il movimento di Gesù nel suo tempo misero in discussione non solamente le sofferenze ingiuste dei poveri, ma anche i sistemi che producevano tali sofferenze.

È evidente che i popoli arabi hanno trovato nella propria cultura religiosa musulmana risorse per resistere alla globalizzazione. Vorremmo sapere in che modo si basano sul Corano e sulla legge islamica, la Sharia. Sarebbe possibile arricchirci reciprocamente e imparare insieme a evitare iniziative che violano il diritto alla vita e che sono politicamente controproducenti perché alimentano la repressione, come le nostre guerriglie, le lotte armate e le azioni violente contro gente innocente. Nella certezza che il pericolo comune dei popoli cristiani e musulmani è un capitalismo che non cono-

⁶ Questo tema viene sviluppato in J. PIXLEY, *Miquea 2,6-11. ¿Qué quiso silenciar la casa de Jacob?*, in «Revista Bíblica» 51 (1989), pp. 143-163.

sce limiti alla sua sete di guadagni, riteniamo di dover esplorare insieme modi di cooperare nella nostra lotta comune per un mondo diverso.

Crediamo che non soltanto cristiani e musulmani, ma tutte le tradizioni religiose possiedano correnti popolari che animano alla resistenza contro il sistema dominante di oggi. Con questo saggio sulla nostra memoria popolare nella Bibbia ebraica, a cui potrebbe facilmente fare da complemento un'analisi delle scritture apostoliche cristiane, vogliamo invitare a un dialogo tra le persone di fede che subiscono il sistema globale come un'imposizione aliena e ingiusta. Confidiamo nel fatto che potrebbe produrre risultati interessanti, tali da rafforzare la resistenza e la lotta dei popoli.

3. LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI NELLA PROSPETTIVA DELL'AMERICA LATINA

JOSÉ COMBLIN
João Pessoa, Brasile

Introduzione

Prima di tutto è necessario precisare che, in questa sede, non si vuole offrire una teologia dal punto di vista dell'America Latina, come se si trattasse di una prospettiva particolare, una tra le altre, essendo tutte equivalenti e accettabili. Quanto è avvenuto nella teologia latinoamericana negli ultimi decenni non è un fenomeno particolare. Non è nata una teologia specifica, circostanziale, locale, parziale. È così che viene considerata in Europa, ma si tratta di un grosso errore. Gli europei credono di vedere le cose da un punto di vista universale; credono di rappresentare l'universalità e di poter giudicare gli altri come se si trattasse di teologie particolari che non riguardano la teologia universale.

È la teologia del Primo Mondo ad essere circostanziale, locale, parziale, particolare, perché è una teologia della cristianità occidentale. Nel Primo Mondo non hanno ancora tagliato i legami con la cristianità, come le Chiese storiche, che restano fedeli alla cristianità: non hanno assimilato, e soprattutto non hanno portato avanti, il Vaticano II. Hanno avuto paura e sono tornati all'antico, nonostante affermino il contrario. Lo spiegheremo più avanti.

Che cosa è successo in America Latina? Esattamente il fenomeno opposto: hanno prolungato la teologia del Vaticano II in forma radicale e hanno abbandonato lo schema di cristianità. Hanno preso sul serio ciò che affermava il Vaticano II e hanno rotto con la società della cristianità, cercando il popolo di Dio in mezzo ai poveri, cosa che le Chiese del Pri-

mo Mondo non hanno osato fare e che la burocrazia romana è riuscita a impedire difendendo la propria politica di alleanza con i poteri nella società occidentale, erede della cristianità.

La cristianità era una società unita, integrata, unificata, in cui le classi e le categorie sociali dovevano integrarsi e sparire come tali. Non esisteva un luogo privilegiato per i poveri. La parola chiave è sempre stata, ed è ancora, «unità». Perciò la teologia della cristianità è una teologia dell'unità. Emerge inevitabilmente l'apparato istituzionale che è il simbolo, lo strumento e la figura della cristianità, quando non è pensata come se fosse il cristianesimo stesso.

In tale forma le Chiese del Primo Mondo, quelle che conquistarono il mondo, tendono a confondersi con una figura storica. Non rappresentano il Vangelo, ma una figura storica che si è legittimata per mezzo del Vangelo, mentre in realtà era una religione di ispirazione cristiana, non il cristianesimo. La teologia del Primo Mondo giudica a partire dalle Chiese istituzionalizzate come se queste fossero il cristianesimo, mentre sono costruzioni storiche, localizzate nello spazio e nel tempo, ma radicalmente diverse dal cristianesimo. Tutti gli elementi del cristianesimo sono stati rivisti e cambiati per offrire l'ideologia della cristianità. Pur in mezzo alla secolarizzazione continuano a difendere e a mantenere le strutture della cristianità: il modello di dottrina, di sacramenti e di organizzazione della cristianità.

È vero che dalla fine del secolo XIX alcuni teologi del Primo Mondo si sono sforzati di emanciparsi dalla teologia ufficiale. Sono giunti per tappe al Concilio Vaticano II. Da allora alcuni cercano di andare oltre. Quelli che lo hanno fatto con maggiore audacia sono stati condannati. Quelli che lo hanno fatto e sono stati rispettati, come Karl Rahner, hanno scritto in uno stile così ermetico che solo pochi sono stati in grado di comprenderli. Non costituivano una minaccia per il pubblico cattolico in generale. Ad ogni modo, i loro contributi costituiscono utili approcci nella prospettiva di una teologia del dialogo.

Naturalmente, all'interno della cristianità ci sono stati moltissimi cristiani poveri che hanno compreso il Vangelo e lo hanno vissuto: erano il popolo di Dio, ma tra loro e la struttura della cristianità c'era un abisso quasi incolmabile. Il popolo pensava una cosa e il sistema un'altra.

Anche in America Latina, dai tempi delle colonie, ci furono e ci sono moltitudini di poveri che comprendono e vivono il Vangelo e sanno bene che la vera Chiesa è quella dei poveri, anche se non osano dirlo perché la struttura era ed è ancora, fino a un certo punto, forte. Pochi osano giudicare pubblicamente un sacerdote, nonostante lo facciano nelle loro conversazioni private.

In America Latina è avvenuta all'interno del clero stesso e della teologia la riscoperta dei poveri e del vero senso della buona notizia, del Vangelo che si rivolge ai poveri e non semplicemente a tutti gli esseri umani, come se fossero tutti uguali. Nella Bibbia troviamo, giustamente, che gli uomini non sono tutti uguali, che nella storia ci sono ricchi e poveri, dominati e dominanti, sfruttatori e sfruttati, oppressori e oppressi, e il significato del Vangelo sta nella denuncia di tale situazione, affermata fino alla morte dai profeti di tutti i tempi.

La teologia latinoamericana non adattò la teologia cristiana a una circostanza: scoprì la vera teologia nascosta per secoli dalla struttura della cristianità e dal suo quadro intellettuale. Riscopri l'essenziale del cristianesimo, il suo messaggio centrale. In che modo è riuscita a farlo? Perché ha rotto con la cristianità, con il sistema coloniale, con il sistema ecclesiastico. I suoi esponenti furono perseguitati perfino dalla gerarchia, ma non cedettero, perché sapevano di avere scoperto una verità che era rimasta nascosta per secoli.

Per tutto ciò, questa teologia non passerà. Potrà essere eliminata con la forza nella stessa America Latina in cui è nata, ma si sposterà in altri continenti e, forse, riuscirà ad aprire gli occhi ad alcuni teologi del Primo Mondo.

Hanno scoperto che la vera Chiesa è la Chiesa dei poveri, quella che non è riconosciuta né accettata dal sistema. Hanno rotto con il sistema; cardinali, vescovi, sacerdoti, religiosi,

leader laici hanno rotto con il sistema, e per questo hanno conosciuto la vera Chiesa. Con i poveri hanno scoperto che la vera unità è escatologica, si raggiunge alla fine, ma che in questo momento viviamo una storia di lotta, lotta dei poveri per la loro liberazione, che è quello che Gesù annunciò al suo popolo opponendosi a tutte le autorità di Israele: clero, dottori, anziani capi delle grandi famiglie. Hanno scoperto che il messaggio di Gesù è la speranza di una liberazione totale.

Collocandosi in mezzo ai poveri, hanno compreso che la liberazione non si riferisce soltanto alla vita futura, non si riassume in una cristianità idealizzata, ma è presente nella lotta costante e perseverante dei poveri illuminati dalla promessa divina verso la loro piena liberazione. Ciò non vuol dire che gli altri siano esclusi. Gesù offre loro un mezzo di salvezza: abbandonare la loro ricchezza e unirsi al popolo dei poveri.

Questo è il punto di vista che ci permette di giudicare e apprezzare il significato del dialogo interreligioso.

Chi sta dialogando?

Chi dialoga con chi?

La questione è la seguente: se quelli che dialogano nel nome del cristianesimo sono membri della struttura della cristianità – clero, religiosi – conviene non fidarsi troppo. Sarebbero sempre troppo preoccupati di allontanarsi dall'ortodossia. Quello che presenteranno come cristianesimo sarà l'ortodossia, cioè il sistema istituzionale della cristianità. Nel dialogo non ci sarà comunicazione di indu, musulmani o buddhisti con un cristiano, ma con un rappresentante del sistema di cristianità. Il cristianesimo lo scopriranno soltanto se andranno a vivere in piccoli villaggi o nelle favelas. Lì potranno sapere di che cosa si tratta. Probabilmente ciò che si chiama dialogo nel mondo religioso non si riferisce a questo. Perciò perde ogni rilevanza.

Ebbene, fu questo sistema che si presentò come cristianesimo a tutti gli altri popoli per sedici secoli. Da ciò, possiamo dedurre che, invece del cristianesimo, fu offerta una versione incarnata nel sistema culturale, sociale, politico della cristianità. Ancora oggi, la maggior parte dei membri del sistema ne sono totalmente impregnati, e non riescono nemmeno ad accorgersi di essere dentro un sistema. Credono che ciò che annunciano sia il cristianesimo, perché è quello che hanno imparato nella loro teologia ed è ciò che pratica il sistema.

Un simile dialogo, in cui gli interlocutori che si dicono cristiani sono piuttosto rappresentanti di un sistema, è molto sospetto. E possiamo supporre che anche per le altre religioni avvenga qualcosa di simile. Sono molto meno istituzionalizzate delle Chiese cristiane storiche e soprattutto della Chiesa cattolica, ma anch'esse hanno il proprio clero e le proprie ortodossie.

In questa fase della storia, la situazione è peggiore. C'è un cattolicesimo ufficiale che è sempre più burocratico. Il secolo XX ha assistito al sorgere della burocrazia vaticana che è diventata indipendente e manipola il papa, attribuendosi i poteri di Pietro. Poteri che vengono spersonalizzati e assunti da una burocrazia che li mette al servizio dei propri interessi corporativi. Pietro è ora una burocrazia, che produce documenti senza fine per giustificare la propria esistenza. Ma la sua ragion d'essere, come quella di tutte le burocrazie, è aumentare il proprio potere, e perciò difficilmente potrà lasciar trasparire qualcosa di cristiano in mezzo alla sua immensa produzione di carta stampata.

Soffermiamoci sul documento *Dialogo e annuncio* del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (19 maggio 1991). È un documento tipicamente burocratico, in cui si celano tutti i problemi e si colloca il dialogo in un mondo extraterrestre in cui si parla di entità che non esistono, senza fare mai riferimento a ciò che esiste, a ciò che è la Chiesa cristiana e a ciò che sono le altre religioni. Si parla di un dialogo fittizio tra enti fittizi: siamo in un mondo di entità virtuali e non nel mondo dell'umanità reale.

In base a ciò, non resta nient'altro da fare se non ripetere all'infinito un bla-bla-bla con il massimo compiacimento e con la soddisfazione di aver compiuto un atto di carità e di evangelizzazione.

Il dialogo tra burocrazie offrirà una ragion d'essere alle burocrazie, ma non porterà a nulla. È necessario un dialogo tra persone reali che vivono una vita reale in questo mondo reale e collaborano con altri esseri reali in una storia reale.

Con i suoi criteri rigorosi, non c'è nulla che, nella pratica, la burocrazia tema di più del vero dialogo, e perciò farà tutto il possibile perché non avvenga mai. Si produrranno numerosi documenti non perché ci sia dialogo, ma perché non ci sia, poiché potrebbe mettere a rischio la priorità della politica di potere della burocrazia.

Un dialogo vero è un dialogo tra i popoli quando cominciano a convivere, confrontando le proprie religioni e influenzandosi inevitabilmente a vicenda. Così facendo corromperanno forse il cristianesimo? Non è probabile, perché le eresie sono sempre partite dai chierici, non dai laici. Il risultato è imprevedibile, ma non può esistere dialogo se si sa già in precedenza dove si vuole arrivare. Ogni dialogo è un rischio perché mette in discussione, squilibra tutte le parti e le obbliga a riformulare il loro modo di vivere e di pensare.

La finalità del dialogo

Sorge un sospetto. Nel mondo attuale tutte le religioni subiscono l'impatto del secolarismo della civiltà occidentale, scientifica e tecnologica. Si sentono tutte minacciate, sempre più rifiutate dalla vita pubblica nelle loro diverse nazioni. Il sospetto è il seguente: i rappresentanti delle grandi istituzioni potrebbero pensare a una lega di difesa dei propri interessi specifici come religioni. Una specie di sindacato mondiale delle religioni.

Qualcosa di simile esiste già al livello delle Nazioni Unite, dove il Vaticano ha già cercato e trovato presso gli Stati musul-

mani sostegno alla sua politica in materia di sesso, demografia o difesa della vita.

Il fondamentalismo stesso non impedisce questa forma di cooperazione. Ebbene, in questo momento siamo in una fase di sviluppo dei fondamentalismi, che stanno crescendo in tutte le religioni. Il fondamentalismo vuole definire la dottrina, le abitudini, i rituali... adottando come indiscutibili certe espressioni storiche che si ritengono fondamentali. In questo modo vuole dare una forma definitiva, immutabile, sacralizzata all'istituzione religiosa. Difende la propria ortodossia con estrema intolleranza. Reprime qualsiasi tentazione di modernità o modernizzazione, qualsiasi penetrazione dello spirito critico o della razionalità scientifica nella religione.

Nella Chiesa cattolica il fondamentalismo si è diffuso immensamente durante il pontificato di Karol Wojtyła. L'Opus Dei è diventata la potenza dominante del Vaticano, controlla settori importanti come le finanze o la comunicazione, controlla buona parte dei cardinali e dei prelati della Curia e colloca i suoi sacerdoti come vescovi di diocesi importanti. Penetra fortemente nel mondo politico dell'America Latina e in quello spagnolo. Al fianco dell'Opus Dei, i Legionari di Cristo sono già entrati in una fase di conquista rapida del potere. Altre associazioni come il Sodalitium del Perù seguono la stessa tendenza. In pratica, si nota che la disciplina cattolica è diventata sempre più rigida e irrazionale durante il pontificato di Giovanni Paolo II. La Chiesa cattolica diventa fondamentalista. I movimenti pentecostali o carismatici si allontanano dalla loro intuizione originale, si disinteressano della politica temporale e, di fatto, rafforzano il fondamentalismo. Sono stati recuperati dal sistema.

Nel protestantesimo, il fondamentalismo nordamericano cresce incessantemente. Ha molta importanza nel governo repubblicano degli Stati Uniti.

Il fondamentalismo islamico ha conseguito ora una diffusione a livello mondiale. Nel mondo musulmano si sta diffondendo sempre più sin dalle sue origini negli anni Venti. C'è anche un fondamentalismo ebraico, buddhista, induista in

piena espansione. Tutti si difendono contro la modernità incarnata nella potenza scientifica, economica e finanziaria dell'Occidente.

Potremmo pensare che i fondamentalisti non abbiano alcun interesse verso un dialogo che minaccia le loro certezze. È chiaro che non hanno alcun interesse religioso, ma possono avere un interesse politico, che si è già manifestato. Il dialogo potrebbe essere la macchina di un'alleanza mondiale dei fondamentalismi per promuovere l'importanza politica, sociale e culturale della religione. Sarebbe un dialogo a livello dei capi delle diverse religioni, senza alcuna partecipazione popolare. Con tale alleanza dei fondamentalisti, i poveri diventerebbero le vittime di una inquisizione dalla quale sarebbero i primi ad essere presi di mira.

Il dialogo può essere anche un'astuzia per conquistare adepti di altre religioni. Quando i dialoganti appartengono a un clero o a un'élite religiosa dominante, è giusto essere sospettosi, per evitare che tale tendenza al proselitismo possa predominare. Molte religioni mirano a realizzare il progetto segreto o pubblico di convertire l'umanità intera alla propria fede. Anche nella teologia cattolica ufficiale il dialogo si presenta come tappa previa all'annuncio, ossia all'invito alla conversione. Non viene considerato come un bene in sé stesso, ma come tappa previa alla conversione. Che il dialogo possa sfociare in una conversione è chiaro, ma la conversione non deve essere la finalità diretta del dialogo. Altrimenti si perde la gratuità del dialogo, della relazione tra persone.

Appare ovvio che tutti gli interlocutori possono avere la stessa intenzione, soprattutto se appartengono al clero, e che tutti cercano di nasconderla. Qualcuno prende sul serio quel gioco? È ovvio che un simile dialogo è pura manovra, pura apparenza. Se si vuole convertire, è meglio farlo direttamente, senza ricorrere al dialogo come pretesto. Risulterà più sincero il dialogo tra persone che non hanno alcun ruolo importante in una gerarchia religiosa.

La finalità del dialogo è la ricerca comune della verità ultima sulla vita, sull'essere umano, sulla realtà. L'esperienza

dimostra infatti che tutte le religioni deformano le proprie origini, corrompono il proprio messaggio originale, si trasformano in sistemi fissi di credenze, riti o organizzazione e, pertanto, in forze di potere nella società. In questo modo, le religioni servono come mezzo per raggiungere il potere, come è avvenuto per millenni, quando Stati e Imperi venivano dominati da funzionari della religione. Per millenni si insegnò che è Dio a concedere la vittoria in guerra e, perciò, i sacerdoti si consideravano i soggetti più importanti nella società, perché il successo della guerra dipendeva da loro. Tutto questo continuò ad essere insegnato nella teologia cattolica fino al Vaticano II. Fu ciò che sostenne la cristianità e la posizione del clero come ordine prioritario nella società. Fu ciò che legittimò la conquista dell'America. Dio aveva concesso la vittoria agli eserciti spagnoli e ciò costituì il fondamento ideologico della dominazione spagnola.

Una religione non è in grado di correggersi da sola. Deve ricevere critiche e provocazioni da parte di altre persone dall'esterno. Ossia, da altre religioni. Perciò, secondo alcuni, le eresie sarebbero necessarie perché permettono di cercare la verità distaccandosi da formule convenzionali e fisse. Per il cristianesimo questo lavoro è particolarmente necessario, poiché c'è un abisso tra il comportamento storico delle Chiese e il Vangelo di Gesù Cristo. Il dialogo permette di correggere tutta la corruzione di una religione, perché il paragone con gli altri rivelerà le sue debolezze. Insieme si cercherà la verità. Per i cristiani la verità è Gesù Cristo. Ma i cristiani non conoscono Gesù Cristo, che hanno sostituito con teologie o mitologie. Attraverso le critiche di altre religioni dovranno cercare la via per conoscerlo come lui ha voluto essere conosciuto. La dinamica di Rm 9-11 è ancora valida per noi oggi: quelli che si credono gli eredi del regno, i depositari della verità, sono proprio quelli che non la conoscono e la tradiscono. Sono gli altri dal di fuori, i pagani, che la scopriranno. E riveleranno ai cristiani tradizionali che cos'è realmente il Vangelo.

Che cosa è la religione?

Parlando di religioni al plurale, si identifica la religione con un sistema definito, un sistema di credenze, simboli, riti, espressioni sociali, organizzazioni di comunità.

Ma il cristianesimo è al di là di tutte quelle forme esteriori simboliche che la storia ha aggiunto alla semplicità del Vangelo. Il cristianesimo vero sta nell'azione dei cristiani che seguono l'azione di Gesù. Tutto il resto è simbolo, che, a seconda dei casi, aiuta o impedisce la ricerca della verità. La verità della religione è ciò che sta al di là della religione: la ricerca di Gesù Cristo, di Dio, non per mezzo di simboli e atti simbolici, ma nella realtà della vita. Quale vantaggio si otterrebbe mettendo a confronto sistemi di simboli? Significherebbe impedire proprio l'essenziale, la ricerca comune della verità che è al di là di tutto questo.

Se così non fosse, il dialogo potrebbe riassumersi in una esibizione di sistemi simbolici, una grande Fiera Internazionale di sistemi simbolici nella quale chiunque potrebbe scegliere quello che preferisce, quello che più gli piace. Una religione potrebbe comprare simboli da un'altra perché magari le sembrano strumenti più efficaci. I cristiani lo hanno fatto spesso, proprio perché Gesù non aveva dato loro sistemi di simboli. Hanno creduto di averne bisogno e li hanno rubati dalle religioni agrarie del Medio Oriente e del Mediterraneo per costruire il proprio edificio. Prendiamo, ad esempio, gli abiti del vescovo: una combinazione di simboli che derivano dalle religioni di Persia, Egitto, dai popoli germanici e da altri. Tutto è stato comprato al mercato delle religioni. I missionari d'America andarono a cercare sistemi di simboli in India, che ne è ricchissima, o in Cina, e li hanno portati agli indigeni americani che ne restarono affascinati.

Ebbene, come tutti i mercati, anche quello delle religioni è un mercato disuguale: i più forti si portano via tutto e i più poveri restano senza nulla, perché sono stati privati della loro eredità tradizionale. In America facciamo oggi la stessa cosa quando utilizziamo i simboli delle religioni indigene o africane: imperialismo religioso!

La verità della religione è ciò che sta al di là della religione. Questo è il problema del dialogo religioso. Tutti sono chiamati ad aiutarsi a superare i propri limiti, le proprie fissazioni, le proprie idolatrie, perché l'idolatria è considerare la religione fine a sé stessa. È fare della religione il fine e non il mezzo, che deve cedere il passo a ciò che sta oltre.

L'oggetto del dialogo

Il discernimento delle religioni

La religione può essere la migliore o la peggiore delle cose. Dipende dall'uso che se ne fa. In America, questa opposizione si è manifestata in modo tragico. La religione ha giustificato, provocato, incentivato la distruzione delle culture dei popoli indigeni e degli schiavi africani. Ha legittimato e consolidato la conquista, lo sterminio e la quasi schiavitù dei popoli indigeni. Ha giustificato l'importazione di milioni di schiavi dall'Africa e l'intero sistema della schiavitù che è durato per secoli. Tutto con la benedizione della religione ufficiale, dei suoi ministri e rappresentanti. Tutte le religioni sono colpevoli di simili orrori, anche se forse non in modo così ampio.

Le religioni sono conservatrici nella misura in cui si identificano con un sistema di simboli. Per questo si oppongono a cambiamenti culturali, sociali o politici che potrebbero minacciare il loro status. Vogliono difendere ciò che hanno. Quando avviene una crisi culturale di maggiore intensità, le religioni cadono nel fondamentalismo. Così continuano ad appoggiare le ingiustizie tradizionali, le forme più primitive di vita umana, le forme di oppressione stabilite nella società. In tali circostanze, le religioni si oppongono a riforme sociali o politiche che mirano a una maggiore emancipazione personale e a migliori condizioni di vita.

D'altro canto, la religione è indispensabile per dare senso alla vita. Senza religione la vita umana non ha rotta, non ha direzione, è una successione di fatti senza significato. Si può

sussistere senza religione per un certo tempo, perché si può passare da un'attività all'altra senza fermarsi, spinti dai meccanismi della cultura, purché non si pensi, perché il pensiero fa scoprire il vuoto. Allora la religione è indispensabile, come mostra l'esempio dei popoli attuali che non hanno più religione: si condannano a sparire perché non hanno più ragioni per vivere o per trasmettere la vita.

Il dramma dei monoteismi

Nel mondo attuale, ad essere maggiormente in crisi sono i monoteismi. Quelli che sussistono sono il cristianesimo, l'islamismo e l'ebraismo. E sono in crisi. Nel cristianesimo, molti si sono allontanati dalla pratica tradizionale e dimenticano i dogmi tradizionali. Nel mondo occidentale, la maggior parte delle persone si dice ancora cristiana senza sapere bene che cosa significhi. Molti sentono, infatti, che nella vita è necessario fare riferimento a una religione, e quella cristiana è l'unica che conoscono. La crisi del cristianesimo si manifesta, per esempio, nella riduzione del clero e delle vocazioni religiose.

Nell'ebraismo, la crisi è immensa; la grande maggioranza dei suoi seguaci non pratica, né conserva la fede nelle proprie credenze. Molti si definiscono ebrei più per motivi razziali, culturali e politici che religiosi. L'islam si difende da un trauma tremendo seguendo la strada del fondamentalismo. Quest'ultimo entrerà certamente in crisi perché il contatto con la nuova cultura occidentale è inevitabile, ed è questa che provoca la crisi. A mantenere l'islamismo lontano dalla crisi per mezzo del fondamentalismo è la politica del Primo Mondo, che conserva al potere gli elementi più corrotti delle società musulmane, affinché non si modernizzino e non si trasformino in rivali economici e politici. Un islam fondamentalista non è realmente pericoloso per l'Occidente, perché non minaccerà mai la sua economia.

Inutile riunire tutti i monoteisti perché condividano le loro angosce e le loro sconfitte. Non risolveranno nulla.

Bisogna vedere che cosa significa monoteismo. È un sistema religioso che sorge in tutto il mondo, fondamentalmente negli ultimi secoli avanti Cristo, soprattutto nei secoli VI e V. In Egitto si sviluppa un monoteismo con Akhenaton; un dio più importante si eleva sulle monarchie e gli imperi della Mesopotamia, come creatore o organizzatore del mondo. Il buddhismo mette in crisi il politeismo indiano tradizionale; è un monoteismo camuffato, perché preferisce non dare alcun nome al Dio unico che sta dietro il sistema. In Grecia i filosofi lanciano un monoteismo razionale, metafisico, che scredita le antiche religioni agrarie. In Israele si afferma, dopo l'Esilio, un'ortodossia rigorosa che elimina i resti del politeismo dalla terra d'Israele. In America l'evoluzione è avvenuta più tardi per mancanza di contatto con gli altri continenti. Nacquero così i quasi monoteismi degli Inca e degli Aztechi, per legittimare il loro impero.

Il monoteismo nasce come risposta a un cambiamento antropologico. Sorgono le città, gli Stati, il commercio, le industrie, un mondo molto complesso e diversificato, diverso dal mondo agrario precedente, nel quale gli esseri umani vivevano in piccole comunità autosufficienti. Nei piccoli villaggi, i loro dei davano loro vita, pioggia, sole, raccolto, animali, rimedi contro le malattie. Nella nuova situazione, è necessario organizzare la società complessa del mondo urbano. La famiglia e il clan che funzionano automaticamente in campagna, non funzionano più in città. È necessario un principio di unità. Questa unità si impone molto più con la forza che per sottomissione spontanea. È necessario concentrare il potere divino in una persona che deterrà il potere come delegato di Dio. L'attributo principale del Dio monoteista è il potere: è l'onnipotente che legittima il potere onnipotente del re, del governante della città o dell'impero su molte città. Il monoteismo è fondamentalmente politico, perché risponde alla sfida di una società complessa e il suo principio è l'unità. L'unità del Dio fa l'unità del popolo.

È vero che questa dottrina si completa con un invito alla solidarietà o alla compassione, perché la solidarietà non è più

spontanea come nella famiglia. È necessario un precetto: tutti i monoteismi predicano l'amore per il prossimo, ossia per i membri della comunità, e la compassione per i più deboli. È necessario enunciare un comandamento, perché la solidarietà non è più evidente. D'altra parte, il principio compassione è secondario, mentre il principio obbedienza è sempre il più forte, eccetto che nel buddhismo. Nel buddhismo la figura del Dio di potere scompare quasi del tutto, mentre la figura della compassione diventa quella principale. Ma è quasi l'unica eccezione nell'universo delle religioni urbane.

I monoteismi possono avere diversi comportamenti. In linea di principio sono conquistatori. I popoli monoteisti sono stati e sono tuttora imperialisti, conquistatori, dominatori. Il loro Dio è un Dio potente che vuole conquistare tutta l'umanità e sottometterla al proprio dominio. Tale imperialismo può portare perfino al fanatismo. Quando la religione monoteista si sente attaccata, reagisce sotto forma di fondamentalismo, sperando in un miracolo di dio per riprendere il sopravvento.

In questo momento i monoteismi sono in crisi: il fondamentalismo è la risposta a tale crisi. (Il successo attuale del fondamentalismo nella Chiesa cattolica è segno di una crisi profonda.)

Il monoteismo può anche essere un fattore di immobilismo. Può diventare conformista. Tutto quello che succede è volontà di Dio. È inutile voler cambiare le cose perché tutto è ormai determinato. Il monoteismo può generare fatalismo, inerzia, fuga dinanzi alle sfide globali o personali. È l'altro sviluppo, opposto a quello dell'imperialismo conquistatore.

A questo proposito dobbiamo fare alcune riflessioni riguardo al cristianesimo. Si tratta di un monoteismo speciale. Soprattutto se lo si considera nel senso evangelico. Il monoteismo di una parte significativa della gerarchia, soprattutto della curia romana, è chiaramente il monoteismo politico in cui tutto ciò che è cristiano viene reinterpretedo in termini di monoteismo politico. Dio è il Dio del potere, e il suo obiettivo è il potere. È la dottrina reale dei movimenti come l'Opus Dei,

che ha un influsso dominante nella Chiesa romana. Non occupa ancora tutto il potere. Ci sono alcune istituzioni che mantengono ancora una certa apertura al mondo. Per esempio, il Consiglio per il dialogo interreligioso è più aperto al mondo delle religioni di quanto lo sia la Congregazione per la dottrina della fede o la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. Giovanni Paolo II ha dimostrato con alcuni gesti significativi di aver voluto fare alcuni passi avanti nel dialogo. Ma, contemporaneamente, i suoi funzionari hanno condannato padre Dupuis che cercava di aprire la teologia al dialogo.

Se guardiamo a Gesù, al Gesù reale, e ai documenti del suo movimento, l'impressione che riceviamo è diversa. Prima di tutto, il Dio unico non ha come attributo principale il potere, ma una combinazione di compassione, indignazione e volontà di agire. Ciò si rafforza nella figura di Gesù che, lungi dall'apparire come un Dio potente, è un Dio debole, impotente, ridotto ai limiti di un essere umano, dominato, sfruttato, escluso.

In secondo luogo, dopo la morte di Gesù, la figura di Dio che prende il sopravvento è lo Spirito, che è una forza immanente, che introduce nel cristianesimo l'altra figura tradizionale della religione, il Dio immanente. Il Dio cristiano è, al tempo stesso, trascendente e immanente, ma sempre debole, senza manifestazioni di potere di imposizione e coercizione. Torneremo più avanti su questo argomento.

In terzo luogo, Gesù si colloca sul fronte della lotta dei poveri e degli oppressi. Il Dio cristiano non è un Dio cosmico, che rappresenta l'immobilità dell'universo, ma un Dio che entra nella storia non per giustificare il potere, ma piuttosto per contraddire il potere. È un monoteismo che si solleva contro la società costituita, contro i potenti, che svela la menzogna del monoteismo politico. È un monoteismo diverso. È stata proprio la teologia latinoamericana a liberare il cristianesimo dal suo monoteismo politico tradizionale. Fino a ora, le Chiese dominate dalla Chiesa romana – che fu ed è ancora l'incarnazione del monoteismo politico – non avevano osato prendere la posizione di Gesù mettendosi al fianco degli oppressi.

Il Dio che lotta con i poveri è un Dio diverso, unico nella storia delle religioni, e costituisce una grande sfida per il cristianesimo monoteista tradizionale e per tutte le altre religioni.

Il dialogo deve avere per tema la questione della dominazione e dell'oppressione dei poveri, ossia non della povertà che consegue dai limiti della specie, ma della povertà creata e consolidata dalla società e da poteri umani. A tale riguardo, il cristianesimo di Gesù ha una parola radicale da offrire all'umanità. Ebbene, nel cristianesimo di Gesù, la povertà non è semplicemente un problema «sociale» o «politico», un problema di tecnica, risolvibile mediante strumenti umani razionali, scientifici, tecnologici. Si è sempre sottolineato, nella teologia della liberazione, che la fame altrui non è un problema tecnico, ma un problema religioso, perché è lì che si trova Dio. Per questo, il capitolo 25 di Matteo ha tanta importanza. Questo capitolo presenta il giudizio finale di Dio, la sua ultima parola, che determina il contenuto fondamentale del messaggio biblico, il modo in cui il vero Dio si interessa della religione, ciò che intende per religione.

Per questo, l'attenzione verso i poveri non è un'appendice, un corollario, una parte della compassione umana o della solidarietà. Non è una semplice parte della virtù della giustizia. La dominazione, lo sfruttamento o l'esclusione dei poveri costituisce il dramma della creazione. Il Dio vero lo si incontra nella liberazione dei poveri e non nella religione. Dio detesta i templi, i sacerdoti e i sacrifici. La vera religione è l'amore attivo per i poveri oppressi, affinché siano liberati dall'oppressione. La vera religione – se è proprio necessario usare una parola così ambigua – è la lotta dei poveri per la loro liberazione. Per questo non importa il nome che danno a questo Dio. Egli non ha nome. A interessarsi della religione sono gli esseri umani, non il Dio della Bibbia. Questo capovolgimento della religione, totalmente deformata dalla cristianità e dalle Chiese istituzionali, costituisce la base per il dialogo. Se non si parla di ciò, non si parla di cristianesimo, ma di una idolatria che usa le parole cristiane per montare una macchina di dominio.

La liberazione dei poveri non è solamente un problema politico, anche se dovrebbe costituire l'essenza della politica. Inoltre, nel concreto della storia, quello che comunemente avviene è che i politici non si interessano dei poveri, se non in modo retorico. Ad assumere la causa dei poveri sono coloro che hanno ascoltato la parola del Vangelo.

Non si tratta di semplice compassione, ma di lotta. La compassione implica una società unita e solidale. Il riconoscimento della povertà dimostra che l'unità che si suppone essere nella società è una menzogna: i poveri necessitano di una liberazione e non solamente di compassione. La domanda è: chi parlerà nel dialogo in nome del Dio cristiano? L'interlocutore cristiano parlerà del Dio di Gesù o del Dio degli imperatori romani, includendovi tutti i suoi eredi? Chi dialogherà con gli indios e i neri d'America? Chi parlerà loro del cristianesimo? Dalla risposta dipende la natura del dialogo: il cristianesimo di cui si parlerà potrà essere allora lo stesso monoteismo dei conquistatori o il messaggio di Gesù Cristo.

La grande crisi attuale della religione

Crisi non significa decadenza, né pericolo, ma cambiamento, trasformazione radicale. Non esiste alcun pericolo per la religione, che ha il proprio futuro garantito oggi come in passato. Non si ha decadenza della religione, ma solo decadenza di determinati tipi di religione e determinate istituzioni religiose. Anche la Chiesa cattolica è entrata in questa crisi, nonostante gli sforzi di un intero pontificato per evitarla.

Stiamo di fatto entrando in un cambiamento simile a quello avvenuto alla nascita del monoteismo nel primo millennio avanti Cristo, soprattutto nei secoli VI e V. Questa crisi si preparava da tempo, ma si è resa visibile durante la grande rivoluzione culturale dell'Occidente degli anni Sessanta e Settanta.

La grande crisi raggiunge i monoteismi. Le religioni orientali resistono meglio, perché si adattano più facilmente all'attuale cambiamento culturale. Hanno sofferto ai tempi dei

monoteismi, quando le religioni monoteiste conquistarono il mondo. Tipica fu la conquista dell'India, culla di tante religioni orientali, da parte dell'islam, che la governò per ottocento anni.

I monoteismi, come si è detto, nacquero all'epoca della formazione delle città e della cultura urbana per dare un fondamento religioso al nuovo tipo di società che stava sorgendo. Tale cultura rimase uguale o quasi uguale fino alla fine del secolo XX. Si sono così avuti 25 secoli di trionfo delle religioni monoteiste nel mondo. Ma di recente le cose hanno iniziato a cambiare.

Stiamo entrando nel mondo globalizzato, che ha le seguenti caratteristiche. Scompaiono gli Stati nazionali con il loro potere personalizzato. Sussiste soltanto un impero, anch'esso però molto spersonalizzato. La vita politica e la cosiddetta democrazia sono sempre più una farsa, una pura commedia, la cui finalità è quella di distrarre i cittadini perché non vedano la realtà. I giovani partecipano sempre meno, perché percepiscono di più la realtà.

Due fenomeni sono emersi: 1) la critica al potere personalizzato istituzionalizzato (ma non al potere impersonale delle grandi società finanziarie); 2) le tecniche della comunicazione che permettono di divulgare milioni di messaggi a milioni di persone e di costruire le opinioni e le reazioni delle masse umane.

Il potere non è scomparso, è più forte che mai. Si è concentrato in istituzioni anonime e ha, quindi, poca visibilità. Il potere è nelle mani di società finanziarie, come Merrill Lynch e Morgan Stanley che controllano le banche e le multinazionali, le quali, a loro volta, si impongono agli Stati nazionali, che hanno un potere simbolico. Le grandi potenze finanziarie controllano direttamente o indirettamente i mezzi di comunicazione e divulgano la loro ideologia. La vita sociale e politica si è spersonalizzata. Gruppi nascosti e anonimi prendono tutte le decisioni e fabbricano tutto, perfino il consenso delle popolazioni, il plauso dell'opinione pubblica e la soddisfazione dei consumatori. Non ci sono più cittadini: ci sono consu-

matori che consumano ciò che si dice loro di consumare. Tutto è pianificato in forma anonima. Le persone sono immerse in un insieme, una rete immensa, immensamente complessa, nella quale la loro personalità si disperde.

Questa società necessita una religione nuova, che pare stia nascendo in molti luoghi del mondo. Sarà una religione di aspetto molto diverso dalle religioni primitive pre-monoteiste, e anche molto diversa dai monoteismi. Sono già presenti diversi fenomeni che permettono di intravedere quella che potrà essere la religione di domani.

Il nuovo Dio non è personalizzato. Come sempre, la religione è al servizio dei poteri. Ebbene, la nuova società globalizzata non vuole apparire come potere. Non vuole mostrare i poteri che la guidano. Nega che vi siano ancora poteri. Afferma che tutto segue leggi naturali e che a comandare è il mercato, ossia una legge presente in tutti gli individui, una legge che non è tale nel senso di potere, perché sarebbe l'espressione dei desideri di tutti, ma che, ciononostante, obbliga.

Quello che la nuova società chiede è un Dio che sia un'energia immensa, che comprenda l'intero universo, una forza che muova tutto. Una forza di simpatia, felicità, armonia, perché la società attuale non tollera la sofferenza; il mercato vuole soltanto la felicità. Genera la sofferenza, ma non la riconosce. In questa religione esiste un'infinità di ricette di felicità, benessere, pace, armonia, gioia. È una religione senza credi fissi – tutto ciò in cui si crede cambia continuamente – ma non senza riti. Perché riti sono tutti i metodi che danno felicità, equilibrio, allegria. Non c'è un'organizzazione necessaria, perché i mezzi di comunicazione sono sufficienti a guidare l'umanità. Non è necessario dare ordini, perché basta «convincere», e i mezzi di comunicazione se ne fanno carico. Gli uomini e le donne si sottomettono volontariamente, perché non vogliono restare esclusi dall'avanzare dell'universo e i media indicano loro qual è il modo di restare integrati nell'insieme.

È una religione sperimentale, perché offre l'esperienza di Dio, del Dio immanente, in molteplici modi. Tutti possono fare questa esperienza di Dio o dei poteri divini.

Molti elementi mostrano delle similitudini con le religioni antiche, per esempio con le religioni dell'India o dell'Oriente in generale, o anche con le religioni africane o indo-americane pre-monoteiste. In una prima fase, quindi, avviene una specie di ritorno dell'Occidente verso l'Oriente, ossia verso le religioni cosiddette primitive. Ma le antiche religioni dovranno adattarsi alle nuove tecnologie della salute e della felicità, dovranno tenere conto del mondo della comunicazione e imparare a gestirlo. Tuttavia, queste religioni non avranno l'impressione di una rottura così grande come invece la percepiscono i monoteismi.

In un simile contesto, come sarà il dialogo? Sarà dialogo con chi? Chi rappresenterà le nuove religioni o le antiche modernizzate?

Per le Chiese cristiane, ci sono tre alternative.

Prima alternativa. Le Chiese si rinchiudono nel fondamentalismo, definiscono la propria identità in termini di sistemi di simboli e restano attaccate alla propria teologia, al proprio catechismo, ai propri riti, organizzazione, clero. Si tratta, in fin dei conti, di una soluzione disperata perché, a lungo termine, non potrà essere vincente.

Seconda alternativa. Le Chiese si adattano e offrono un programma religioso che risponde alle aspettative. Questo è stato il programma iniziale delle Chiese pentecostali e dei nuovi movimenti carismatici cattolici. Volevano essere una religione per i poveri, che esprimesse le esperienze religiose più autentiche dei poveri in un ambiente di libertà. Tuttavia, l'esperienza attuale dimostra che tali movimenti si lasciano attrarre dal marketing, praticando sempre più la manipolazione dei sentimenti religiosi e, in pratica, rafforzando l'istituzione.

Queste due risposte sono attive nella Chiesa cattolica di oggi. Ce n'è infine una terza, che cerca di emergere, ma senza il sostegno delle gerarchie, perché mette in pericolo le strutture ristabilite.

La terza soluzione consiste nel riprendere il tema del Dio liberatore degli oppressi all'interno del contesto attuale. Oggi

gli oppressori non sono persone: proprietari terrieri, presidenti, partiti politici... L'oppressione è il sistema completo, che costituisce una sola forza che domina il mondo intero. La risposta sta nel contestare il sistema globale come tale, nell'affrontare l'intera struttura, come i primi cristiani affrontarono l'impero romano per 250 anni, prima di riuscire ad affermarsi.

Gli oppressi non sono solamente coloro che hanno fame. È molto probabile che le politiche di assistenzialismo risolvano il problema della fame. Gli oppressi sono quelli che non hanno alcuna voce, gli anonimi che devono accettare il ruolo che la società offre loro, oppure restare senza alcun ruolo, ma non possono intervenire su nulla. Sono privati della loro dignità umana, anche se il loro potere di acquisto potrà aumentare per permettere loro di sopravvivere fisicamente. Potranno essere consumatori più favoriti, a seconda delle regioni del mondo, ma restano comunque i non soggetti, i disoccupati, quelli che non contano, che vengono utilizzati quando serve e rifiutati quando non c'è più bisogno. La nuova società manipola tutti gli esseri umani. La contestazione consiste nel lottare contro il sistema. Il cristianesimo primitivo difese i poveri contadini contemporanei di Gesù perché a quel tempo gli oppressi erano i contadini. Attualmente gli oppressi sono tutti i disoccupati, reali o virtuali, quelli che vanno mendicando un impiego nella società, quelli che non avranno mai la possibilità di partecipare.

In tutte le religioni sono presenti minoranze con le stesse aspirazioni, che rappresentano, quindi, gli interlocutori autentici di un dialogo interreligioso.

Il sistema può migliorare il problema della fame in America Latina, ma non può restituire la dignità all'immensa maggioranza di una popolazione che sa di essere un giocattolo nelle mani di forze anonime. Quello è il posto dei cristiani, ma costa fatica, perché molti vorrebbero una vittoria più immediata. Tutti vorrebbero un cambiamento rapido, ma prendendo in esame il mondo di oggi, risulta evidente che è inutile sperare l'impossibile. Sarà una lotta lunga, in cui le comunità

cristiane dovranno offrire al mondo un altro modo di vivere, finché alla fine il sistema non riconoscerà di aver fallito.

Con chi dialogheremo, dunque? Con tutti coloro che non accettano il sistema e sono decisi a lottare contro di esso, non solo con parole e simboli, ma anche con la propria vita, con il proprio modo di vivere, come isole in mezzo a un mondo che non capisce perché un essere umano non può essere felice restando semplicemente un consumatore. Il dialogo con altri gruppi religiosi non avrà molto effetto. Dialogare con i fondamentalismi monoteistici non porta da nessuna parte. Con le altre religioni si dialoga soltanto se accettano di entrare in conflitto contro il sistema. Altrimenti, non vale la pena dialogare e manca l'argomento di conversazione.

Siamo ben consapevoli che la storia è molto più ampia dell'area di estensione del cristianesimo, ma siamo tutti chiamati a entrare nella stessa storia. Dio non chiede se una persona è cristiana o musulmana o induista o confuciana... non gli interessa. Dio vuole sapere chi è coinvolto nella nascita e nella crescita del suo popolo di poveri.

Gli esseri umani hanno bisogno delle religioni per vivere. Oggi nascono migliaia di nuove religioni perché quelle antiche sembrano piuttosto antiquate. Gli esseri umani hanno bisogno di religioni per la loro sicurezza personale, per il loro equilibrio mentale ed emozionale in un mondo assurdo. Hanno bisogno di religioni per mantenere unità e solidarietà tra loro. Senza religioni, ognuno è isolato nel mondo, è solo di fronte al proprio destino e non può contare sull'aiuto di nessuno. La religione è al centro della cultura e costituisce l'unità della cultura. La religione è anche il centro della politica e della vita sociale.

Perciò non è possibile privare i popoli della religione senza distruggerli. Lo stesso cristianesimo è divenuto una religione, che i protestanti hanno un po' modificato, ma lasciando l'essenziale. Deriva dal neoplatonismo dell'impero romano e dalla religione popolare del Mediterraneo. Alla fine del II secolo, il cristianesimo era ormai una religione. La religione è una necessità vitale e deve quindi essere preservata. Ma sen-

za pensare che possa avere l'ultima parola sulla vita umana. La religione, per esempio, non libera. Perciò il dialogo inter-religioso serve a parlare di ciò che sta al di là della religione, a cercare la vita al di là della religione.

È possibile che un giorno il Vangelo di Gesù si instauri in un'altra religione, diversa da quella attuale, o che inventi un'altra religione in un altro contesto. Non è legato alla sua religione dell'impero romano. Naturalmente, un simile futuro non è prevedibile oggi, ma non è nemmeno da escludere.

La teologia della liberazione non incontrerà grosse difficoltà con le posizioni di Paul Knitter o di John Hick. Dovrà solo relativizzare l'importanza di tali considerazioni sulla religione.

Gesù non parla delle altre religioni, né c'è molto da imparare su di esse nella Bibbia. Se Gesù fosse stato interessato a tale problema lo avrebbe affrontato. Non ha mai sollevato la questione della religione greca che pure era presente nelle città greche della Palestina a pochi chilometri da Nazaret. Non si è mai interessato di sapere che cosa ne fosse di tale religione. Non troveremo quindi argomenti apodittici nelle fonti del messaggio di Gesù. Potremmo avanzare delle speculazioni, ma non ci porterebbero comunque a giudizi definitivi.

D'altro canto, alle altre religioni non interessa sapere se noi concediamo loro la nostra salvezza o meno. Inutile promettere la risurrezione a coloro che aspettano la reincarnazione. Non sono interessati alla nostra salvezza. Non è importante per loro. Possiedono altri messaggi di saggezza umana che possono condividere con gli esseri umani di tutte le religioni. La religione è una necessità comune. Noi ne abbiamo una e possiamo scambiare le idee con chiunque abbia una religione. Non pensiamo che possa venirne fuori molto. Non è un dialogo su ciò che è ultimo, perché ciò che è ultimo resta al di là della religione nella storia del popolo di Dio.

Lo scandalo del cristianesimo è che afferma una verità per tutti gli esseri umani, ma non è una verità «religiosa». In effetti, riscontriamo qui una differenza rispetto alle altre religioni non monoteiste. Storicamente il cristianesimo è stata la reli-

gione più infedele alle proprie origini, tanto da esigere il contrario di ciò che dice il Vangelo. Se si prendesse alla lettera, come risulta nel Nuovo Testamento, sarebbe la religione meno religiosa di tutte. Nella pratica, invece, è stata quasi trasformata nella più religiosa. Ma dobbiamo determinare bene che cos'è universale, che cos'è valido per tutti. In un linguaggio secolarizzato, si potrebbe dire che ci sono diritti umani validi per tutti, c'è una dignità umana valida per tutti. Tuttavia, ciò non impedisce che, in concreto, tali diritti non siano rispettati. Ciò non sminuisce il loro valore. All'interno del messaggio di Cristo, l'opposizione tra l'ideale dei diritti umani e la realtà attualmente vissuta è lo spazio in cui si colloca la verità umana. Per via di tale distanza, c'è un cammino di ricostituzione, di trasformazione globale che si sta compiendo attualmente e in tutta la storia dell'umanità.

La teologia della pluralità delle religioni insiste sulla differenza. La teologia della liberazione insiste sull'unico aspetto comune a tutti.

Alla teologia delle religioni possiamo proporre due temi fondamentali.

Il primo è il tema della storia. In generale, le religioni non si interessano alla storia. Nella Bibbia, l'importante è la storia, il cammino reale, materiale, storico seguito e creato dall'umanità chiamata dal Signore alla libertà. Questa storia comprende tutti gli uomini e le donne di tutte le religioni. Tutti sono chiamati a porre le loro forze al servizio di questo immenso cammino dell'umanità verso la sua liberazione da un peccato immenso che è la dominazione dell'essere umano sull'essere umano.

In secondo luogo, c'è il tema dell'idolatria, che è ugualmente fondamentale nella Bibbia. L'idolatria non sono le religioni, ma l'uso della religione al servizio del potere, della ricchezza, della dominazione. Gli dei che i profeti attaccarono con tanta forza erano gli dei dominatori degli imperi, protettori dei re e sfruttatori dei poveri, gli dei della ricchezza e del potere. Era la religione al servizio del peccato. Lo denunciavano i profeti nello stesso popolo di Israele che abbandonava

la propria vocazione per adorare gli idoli. Gesù definisce con molta precisione l'idolatria quando la identifica con la sotto-missione al denaro.

Nella visione cristiana esiste un dualismo profondo, anche se non definitivo, perché alla fine si realizza l'unità. Ma solo alla fine. Nella storia c'è una lotta permanente tra il vero Dio e gli idoli, tra il vero e il falso. Gesù dirà: tra il Padre e il denaro.

Per questo, la parola «Dio» non ci sembra molto conveniente e, al giorno d'oggi, è fonte di grandi confusioni. È una parola culturale e non primordiale. Nella Bibbia, Dio non ha nome, nemmeno il nome Dio. Dio è «El» (Jahvé), colui che non ha nome perché è al di sopra di tutte le culture e rappresenta l'universale. Che cosa è «El»? È la voce che chiama tutti alla libertà, una voce che è interiore, naturalmente, ma che gli eventi della vita umana attualizzano costantemente. Questo «Dio» non è un dio, nel senso che non ha immagine, è pura chiamata, puro invito all'essere umano affinché costruisca la propria umanità redenta dal peccato, ossia dalle forze di distruzione. Questo «El» è al di sopra di tutte le rappresentazioni perché tutte tendono a imitarlo, a collocarlo all'interno di un sistema di simboli, di una mitologia. Per questo gli ebrei si rifiutarono di dargli un nome. «El» è colui che non ha nome, perché non si può contenere in nessuna rappresentazione parziale. È la libertà pura che chiama alla libertà.

Dal momento in cui esiste questa storia unica che è lotta unica, tutte le religioni sono interpellate, perché tutte sono dentro la lotta, tutte attraversate dalla dualità: partecipano del bene e del male, e tutte sono chiamate a liberarsi. Per la religione cristiana, la sfida è grande, perché la distanza tra il messaggio di Gesù e la realtà è grande. La pratica quotidiana della religione cristiana è così lontana, così distante dalla voce di «El», che una conversione permanente diventa indispensabile; una conversione sempre più necessaria nella misura in cui si scopre la vastità dell'abisso tra la realtà e la meta finale. Tutte le religioni possono aiutarsi a vicenda, affinché ciascuna si liberi del proprio peccato e si converta.

Ci sono certe espressioni che spaventano: per esempio, quando si dice che «tutte le religioni sono vie di salvezza». In realtà, tutte possono essere vie di salvezza o di perdizione, come Gesù denunciò dinanzi alle élite religiose del suo tempo. La religione dei sacerdoti di Gerusalemme, dei dottori o degli anziani costituì la via della perdizione. L'importante è proprio il discernimento tra il bene e il male, perché tutte le religioni possano convertirsi e aiutarsi a vicenda a cambiare rotta.

Perciò, accanto al dialogo con le religioni, è essenziale mantenere il dialogo con gli atei, perché tale dialogo ci aiuterà e aiuterà tutte le religioni a salvarsi dall'idolatria. Dobbiamo quindi mantenere le porte aperte al dialogo con gli atei. I primi cristiani furono condannati come atei. Il dialogo con gli atei è importante per noi quanto il dialogo con le religioni. Bisogna mantenere l'equilibrio tra i due, perché la verità sta nel mezzo, o meglio, a un livello superiore dove la differenza tra religione e ateismo non si nota più.

4. MACROECUMENISMO: TEOLOGIA LATINOAMERICANA DELLE RELIGIONI

JOSÉ MARÍA VIGIL
Nicaragua-Panamá

Introduzione

Non si è mai parlato di «teologia latinoamericana delle religioni». Non c'è mai stata una teologia nota con tale nome nel nostro continente. Nemmeno la teologia della liberazione ha avuto tempo di elaborare tale disciplina tra le molte che sviluppò nei suoi primi 25 anni. Ma, anche senza tale nome, è proprio vero che non c'è mai stato nell'ambito della teologia della liberazione (TL) qualcosa che equivalesse a ciò che oggi definiamo «teologia delle religioni»? Sì, c'è stato: fu il «Macroecumenismo latinoamericano» che svolse allora, *avant la lettre*, il ruolo di quella che oggi viene definita «teologia delle religioni» (TR).

Dovendo rispondere, come è l'intento di questo libro, alle sfide che la teologia pluralista delle religioni pone alla teologia latinoamericana della liberazione, vogliamo dimostrare che, a suo modo, il macroecumenismo latinoamericano della TL fu una vera teologia delle religioni all'interno della teologia della liberazione, e che la risposta alle sfide attuali della teologia pluralista delle religioni deve venire da un approfondimento e da una continuazione dello stesso macroecumenismo classico nell'attuale congiuntura del continente e del mondo, in una continuità serena e senza retrocessioni.

Origine

Il termine «macroecumenismo», come valenza caratteri-

stica all'interno della TL, ha una data di nascita ufficiale che è quella del settembre 1992, durante la celebrazione della Prima Assemblea del Popolo di Dio (APD), a Quito, Ecuador. In tale contesto, nei suoi vari interventi, Pedro Casaldàliga proclamò e definì questo concetto, che veniva illustrato dettagliatamente nel libro *Spiritualità della liberazione* di cui egli era autore ¹. Il libro venne presentato proprio nel corso di quella assemblea². Fu, infatti, in quell'evento che il termine «macroecumenismo» acquisì certificato di cittadinanza diventando un «marchio registrato» della teologia e della spiritualità latinoamericane, la cui pista può essere perfettamente ripercorsa nelle pubblicazioni successive a quella data ³.

Contenuto

Per «macroecumenismo» gli autori intendono «un aspetto, uno spirito» che caratterizza la TL e che descrivono nel suddetto libro come un «ecumenismo integrale», presente in Dio stesso e nella missione cristiana. Da tale macroecumenismo derivano una serie di atteggiamenti fondamentali che risultano evidenti soprattutto nei rapporti tra il cristianesimo latinoamericano con le religioni indigene, le religioni afro e i militanti latinoamericani «non credenti» che partecipavano alle lotte popolari allora in corso nel continente. Il macroecumenismo latinoamericano (MEL) è, dunque, prima di tutto uno spirito, una forma di attuazione e una pratica di vita. Alle

sue spalle, tuttavia, c'è anche una teologia ⁴, più o meno consapevolmente sviluppata, sebbene a quei tempi non avesse ancora i nomi espliciti che oggi comunemente designano gli stessi contenuti. È in questa riflessione teologica che possiamo trovare le caratteristiche che evidenziano come il MEL svolse la funzione di TR latinoamericana.

Interlocutore

L'interlocutore del MEL, il referente che la TL latinoamericana ha in mente in materia di teologia delle religioni, non sono le cosiddette «grandi religioni mondiali» (islam, ebraismo, induismo, buddhismo...), ma le religioni indigene e le religioni afro del continente, nonché i militanti «atei o non credenti» dei movimenti popolari latinoamericani dell'epoca. Questo spiega, come vedremo, perché molti temi e concetti oggi di moda nel «dialogo interreligioso» fossero allora assenti nel MEL.

Principi fondamentali del MEL classico come teologia delle religioni

- Un dato fondamentale che condiziona positivamente tutto lo sviluppo del MEL è la concettualizzazione molto umana e «de-ecclesializzata» che la TL fa della spiritualità. Questa, infatti, non è intesa a partire da categorie necessariamente ecclesiastiche ⁵, né come qualcosa di esplicitamente religioso, ma come qualcosa di molto umano, profondamente umano, come la profondità stessa dell'essere umano, di modo che assiomaticamente ogni essere umano pos-

¹ Insieme con José María Vigil. Il libro è stato pubblicato nella maggior parte dei paesi del continente. Si veda l'elenco delle edizioni in <http://servicioskoinonia.org/pedro/obras>. In italiano P. CASALDÀLIGA, J.M. VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, Cittadella, Assisi 1995.

² Al macroecumenismo, il libro dedica un intero capitolo della terza parte, intitolato appunto «Macroecumenismo».

³ F. TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995, p. 194.

⁴ Siamo nella teologia della liberazione, nella quale la riflessione teologica è sempre un «atto secondo», successivo alla vita e alla pratica. «Tutte le riflessioni teologiche non valgono quello che è un atto di carità concreto», dice Gustavo Gutiérrez.

⁵ Classicamente, la «teologia spirituale» era concepita come la scienza della vita soprannaturale, della perfezione cristiana, dell'ascetica e della mistica.

siede una spiritualità; è, per natura, spirituale. Si distingue quindi una «spiritualità 1» (S1), la cui mistica e utopia si riscontrano nella vita quotidiana e semplice di esseri umani che possono perfino riconoscersi al di fuori delle religioni ufficiali, o che possono anche considerarsi atei: è una spiritualità che si trova anche nel presunto ateismo. La presenza dello Spirito non è vincolata necessariamente ai gesti esplicitamente religiosi o ecclesiastici, né da essi accaparrata. L'ambito profano, quello semplicemente umano, la vita di ogni giorno... sono veicoli adeguati di spirito e di spiritualità. È, d'altra parte, il medesimo significato del famoso detto di quell'epoca: «Non esistono due storie», una profana e un'altra sacra... La storia profana è il corpo dell'anima religiosa della storia. La storia è una, unica, simultanea, anche se ha livelli e aspetti suscettibili di attenzione differenziata.

• Questa impostazione rende possibile un principio teologico e spirituale della TL che risulta fondamentale per la teologia delle religioni: *l'elevazione universale di tutti gli esseri umani allo stato di salvezza*. Oggi ci potrebbe sembrare un'affermazione più o meno evidente e pacificamente acquisita, ma, a quei tempi, il MEL dovette sostenerla contro tutta una tradizione secolare che pensava che soltanto i cristiani fossero «elevati allo stato soprannaturale». Voci autorizzate come quella di san Tommaso esercitavano un peso tremendo sulla tradizione: «Le virtù morali cristiane sono infuse ed essenzialmente distinte, per l'oggetto formale, dalle più alte virtù morali acquisite descritte dai più grandi filosofi... C'è infinita differenza tra la temperanza aristotelica, regolata soltanto dalla retta ragione, e la temperanza cristiana regolata dalla fede divina e dalla prudenza soprannaturale»⁶. Contro questa tradizione onnipresente nella teologia classica del continente (così romanizzato), la TL osò difendere per prima l'affermazione dell'universale elevazione di tutti gli esseri umani al piano di salvezza⁷. A questa stessa tradizione restarono globalmente ancorati gli evangelizzatori dei secoli XVI e

⁶ San Tommaso, citato da R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris 1923, p. 64 (tr. it. *Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, Marietti, Torino 1933. Cfr. anche J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946, p. 75.

⁷ Ciò è ampiamente sviluppato nel primo capitolo del libro *Spiritualità della liberazione*, cit.

seguenti, pensando di portare, come missionari, la salvezza a un continente che ne era privo⁸. La loro teologia delle religioni fu dunque, di fatto, «demonologia delle religioni»⁹.

È evidente che questo principio dell'universale elevazione allo stato di salvezza ha una rilevanza diretta e decisiva per una possibile TR. Anzi, è già in sé stesso TR. Questa comune elevazione allo stato di salvezza non dice ancora nulla sullo statuto teologico delle religioni (il MEL non giunse a tematizzare esplicitamente questo punto), ma suppone un'uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani, a qualunque religione essi appartengano. In questo senso, grazie a questa prima intuizione che fissò come principio basilare, il MEL stava collocandosi in una posizione molto più avanzata rispetto a quella che, vari decenni più tardi, sarebbe apparsa come una regressione: l'affermare che enormi masse umane si trovano in una «situazione salvifica gravemente deficitaria». Per il MEL non c'è nessuno al mondo in una situazione salvifica che sia strutturalmente gravemente deficitaria, poiché Dio non abbandona nessuno, né lascia alcuno incapace di camminare lungo la via (il piano) di salvezza¹⁰.

⁸ Il primo catechismo scritto in America (tra il 1510 e il 1521), quello di Pedro de Córdoba, comincia con la rivelazione di «un grande segreto che voi non avete mai saputo né udito»: che Dio creò il cielo e l'inferno. Nel cielo si trovano tutti coloro che si convertirono alla fede cristiana e vissero bene; nell'inferno ci sono «tutti coloro che tra voi morirono, tutti i vostri antenati: padri, madri, nonni, parenti e quanti esistettero e passarono per questa vita; e là andrete anche voi se non diventerete amici di Dio e non vi battezerete e vi farete cristiani, perché tutti quelli che non sono cristiani, sono nemici di Dio». Cfr. *Los coloquios de los doce apóstoles*, in *Monumenta catechetica ispanoamericana*, vol. I, Buenos Aires 1984, p. 215.

⁹ «Sappiate e state certi che nessuno degli dei che adorare è Dio né datore della vita; sono tutti diavoli infernali», dicevano i «dodici apostoli del Messico» ai saggi e ai sacerdoti aztechi sopravvissuti all'invasione spagnola. *Monumenta...*, *ibid.*, p. 187.

¹⁰ «Il non cristiano non è in condizioni di inferiorità sostanziale per realizzare la grande missione dell'essere umano. Sarebbe giusto se Dio

Secondo questo principio, ogni religione (non cristiana) diventa un «popolo di Dio» formato dall'insieme dei suoi seguaci, poiché tutti sono elevati allo stato di salvezza, il che non può non avere un valore salvifico, anche se si presume che la loro religione non lo avesse. Questa, dunque, è una premessa di TR che, senza tale nome, era già presente nel MEL.

- Un altro grande principio fondamentale, di importanza decisiva dal punto di vista della TR, fu la *distinzione teologica tra l'ordine di salvezza e l'ordine della conoscenza della salvezza*. Questa distinzione fu uno strumento teologico utilissimo, che introdusse una luce fino ad allora insolita e che avrebbe reso possibili alcuni inimmaginabili sviluppi successivi.

Per secoli – potremmo quasi dire per la maggior parte dei 500 anni di teologia e di presenza cristiana europee in America Latina – tale distinzione non era esistita. L'ordine della salvezza veniva infatti confuso con l'ordine della sua conoscenza. Chi non «conosceva» la salvezza portata da Gesù Cristo (e dalla sua Chiesa) era considerato come abitante «nelle tenebre e nell'ombra di morte»¹¹. Spontaneamente, e con grande ingenuità, si faceva coincidere la cerchia di coloro che partecipavano della conoscenza della salvezza (gli evangelizzati o i membri della Chiesa) con l'ambito della salvezza in assoluto. Non si concepiva che ci fosse una salvezza che non era mediata dalla conoscenza esplicita del messaggio cristiano. La mancanza di tale distinzione collocava strutturalmente la teologia e l'evangelizzazione all'interno di un paradigma esclusivista, che aveva la sua espressione simbolica più caratteristica nella nota affermazione «al di fuori della Chiesa non c'è salvezza», e che raggiunse forse il vertice del suo riconoscimento

ponesse l'immensa maggioranza dei suoi figli e figlie in circostanze sfavorevoli o precarie di salvezza? Non vuole in realtà la salvezza di tutti?», in P. CASALDÁLIGA, J.M. VIGIL, *op.cit.*

¹¹ Citiamo il Salmo 106,10 che per tanti secoli fu tradizionalmente applicato ai «pagani» e «agli infedeli».

ufficiale proprio al tempo della prima evangelizzazione dell'America¹².

Il MEL, figlio del Vaticano II – momento ecclesiale che segna la rottura e la discontinuità rispetto a diciannove secoli di esclusivismo – respinse in partenza tale esclusivismo e cominciò la sua ascesa partendo dall'inclusivismo del Vaticano II. È noto che la TR cominciò a esistere formalmente negli stessi giorni in cui si teneva il Vaticano II; per tale motivo, nei testi del Concilio non si ritrovano né il nome né i concetti riflessi ed espliciti della teologia delle religioni¹³. Il MEL era inclusivista dal suo punto di partenza conciliare, ma non lo era consapevolmente, e nutriva in seno opzioni e virtualità che lo avrebbero reso capace di andare ben oltre, come vedremo in seguito.

- Il MEL e la TL in generale si caratterizzarono per una *riaffermazione decisa del primato della salvezza sulla conoscenza della salvezza*. Ancora una volta, potrebbe sembrare oggi un'affermazione evidente, scontata, ma è risaputo che la tradizione classica seguiva altre strade: ciò che importava soprattutto era «morire come figlio fedele della Chiesa», essere nell'ambito della conoscenza della salvezza, che era la garanzia maggiore, senza la quale si usciva fuori dall'ambito della salvezza. La tradizione dava valore soprattutto alla necessità dell'ortodossia (conoscenza della salvezza), alla pratica dei sacramenti e all'essere liberi da errori ed eresie: tutto ciò, dunque, nell'ordine della conoscenza della salvezza.

¹² Infatti, cinquant'anni prima, nel 1442, il Concilio di Firenze era giunto a quella lapidaria formulazione dai toni veementi in cui si dichiara che la Chiesa «crede fermamente, professa e annuncia che nessuno di quelli che si trovano fuori della Chiesa cattolica, non solo pagani, ma anche ebrei, eretici e scismatici, possono partecipare alla vita eterna; ma andranno invece al fuoco eterno, preparato per il demonio e i suoi angeli, se prima della fine della vita non saranno stati aggregati ad essa... Nessuno, per grandi che siano le sue elemosine, o se anche verserà il suo sangue per Cristo, potrà salvarsi se non permane nel seno e nell'unità della Chiesa cattolica» (DS 1351).

¹³ Nei primi tre decenni della teologia della liberazione, sarà praticamente impossibile trovare esplicitamente i concetti di «teologia delle religioni», o di inclusivismo, pluralismo di principio, ecc.

La TL e il MEL, come abbiamo detto – e in ciò sono figli del pensiero moderno illuminato – riaffermano il primato della pratica della salvezza, cioè il primato dell'importanza di essere coerentemente nell'ambito della salvezza, sul significato salvifico della conoscenza della salvezza.

Non si tratta di una affermazione astratta, perché è carica di conseguenze pratiche. Ciò che la TL e il MEL sostengono è che ciò che salva realmente è la salvezza, e che l'essere umano se ne appropria attraverso la pratica dell'amore e della giustizia ¹⁴. Questo è un criterio fondamentale, per il suo ecumenismo e macroecumenismo. È a disposizione di ogni essere umano, in qualsiasi emisfero della terra, e sotto il segno di qualsiasi religione. Mentre, invece, la conoscenza della salvezza può diffondersi e comunicarsi o essere acquisita soltanto mediante i lenti e complessi processi epistemologici (e fisici) della comunicazione umana. La conoscenza della salvezza necessita di secoli o millenni per raggiungere nuovi gruppi umani... mentre la salvezza è già con loro da sempre e per sempre a loro disposizione ¹⁵.

La disparità tra i due ordini (della salvezza e della sua conoscenza) non è simmetrica, ma vede un saldo enormemente favorevole per l'ordine della salvezza. È quest'ultimo che importa, che è decisivo, che dirige la salvezza. L'altro ordine ha un suo senso, ma si tratta di un senso quasi arcano, immerso nel mistero di Dio: qual era l'obiettivo di Dio nel

¹⁴ «La fede esplicita rende consapevoli della salvezza/perdizione oggettive che si realizzano anche senza tale consapevolezza. Ci si appropria della salvezza/perdizione mediante la pratica morale (buona o cattiva), anche quando non è consapevolmente ordinata alla salvezza o alla perdizione». C. e L. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1979.

¹⁵ «Il missionario arriva sempre in ritardo: prima di lui arrivò il Dio-Trinità, che si rivela sempre nella coscienza, nella storia, nelle società, nei fatti e nel destino dei popoli», L. BOFF, *Nova evangelização*, Vozes, Petrópolis 1990, pp. 80-81. Da ciò deriva anche la famosa espressione secondo cui il missionario non arriva mai in un luogo che sia un «vuoto soteriologico»...

disporre lo stato attuale dell'ordine della salvezza? Perché Dio non ha creato il mondo e gli esseri umani in un altro modo, con un altro tipo di rivelazione e di comunicazione della sua conoscenza salvifica...? Probabilmente questi misteri potranno essere risolti solamente nell'aldilà; mentre ciò che ci serve come riferimento è l'ordine della salvezza, così ubiquo e a disposizione di tutti.

• Abbiamo detto all'inizio che un elemento fondamentale che influisce su tutto l'edificio della TL è la concettualizzazione «molto umana e de-ecclesializzata» che essa fa della spiritualità. Qualcosa di parallelo possiamo dire della sua *concettualizzazione della salvezza*, che non è intesa come qualcosa di puramente spirituale o escatologico, né come qualcosa di nebuloso di cui non potremmo mai dire nulla, qualcosa, in definitiva, di criptico o esoterico...

Possiamo affermare che nella TL esiste un duplice andamento ¹⁶ nella concettualizzazione della salvezza rispetto alla concettualizzazione classica.

Da una parte si ha un andamento orizzontale, lungo la linea del tempo, che risponde alla seguente domanda: la salvezza cristiana è solo una salvezza escatologica, dopo la morte, o è una salvezza già presente e operante? È una salvezza nebulosa o è visibile in qualche modo sotto forma di segni e valori umani e storici? La TL fa riferimento a una salvezza anche presente e storica, non soltanto escatologica, che è a disposizione dell'essere umano, come abbiamo detto, attraverso la pratica morale della giustizia e dell'amore, e che molte volte si traduce storicamente nel passaggio da condizioni meno umane a condizioni più umane ¹⁷. La gloria di Dio – e la salvezza umana – è anche che l'essere umano viva ¹⁸.

Dall'altra parte si ha un andamento verticale, lungo la

¹⁶ J.M. VIGIL, *La política de la Iglesia apolítica. Una aportación a la teología política desde la historia*, Edicep, Valencia 1975, pp. 219-221.

¹⁷ Medellín, Introduzione, 6.

¹⁸ Sant'Ireneo e Mons. Romero. Si tratta di una teologia e di una spiritualità «regnocentrica» e «soteriocentrica».

linea della corporeità o materialità, che risponde a quest'altra domanda: la salvezza cristiana è soltanto «spirituale» o è integralmente umana? E, per contrapposizione, il peccato è soltanto «spirituale» o si riflette anche nell'oppressione, nell'egoismo sociale, nello sfruttamento dell'essere umano da parte di un altro essere umano, nelle strutture sociali, economiche e politiche? La grazia può anche rendersi visibile nella storia e concretizzarsi nelle strutture sociali?

È noto che la TL e il MEL hanno dato una risposta affermativa a queste domande. Ed è questa concettualizzazione così concreta e realistica della salvezza a renderli capaci di aggirare il principio classico dell'esclusivismo: se anticamente era stato detto che «al di fuori della Chiesa non c'è salvezza», la TL giunse ad affermare qualcosa che andava oltre l'apparente contraddizione verbale: «Al di fuori della salvezza non c'è Chiesa»¹⁹.

Si voleva dire che al di fuori dell'impegno per la liberazione²⁰, al di fuori dell'amore fatto storia, al di fuori dell'impegno per i diritti umani, per la lotta per la giustizia e per la proclamazione integrale del Vangelo... non c'è Chiesa, ossia non c'è vera «Chiesa di Gesù», anche se forse ci potrebbe essere Chiesa istituzionale in una situazione di incoerenza o di peccato rispetto al Vangelo.

L'attuale teologia pluralista anglosassone delle religioni deve ancora confrontarsi con questo principio e assegnargli un posto tra i paradigmi globali della moderna teologia delle religioni. Dire che «al di fuori della salvezza non c'è Chiesa» è una professione di soteriocentrismo²¹, un soteriocentrismo

¹⁹ P. CASALDÁLIGA, *Yo creo en la justicia y la esperanza*, Desclee, Bilbao 31977, p. 160; P. CASALDÁLIGA, J.M. VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1995 (capitolo «Nueva eclesialidad»).

²⁰ Non è evidentemente necessario specificare che si tratta di una liberazione integrale, non di una liberazione riduzionista.

²¹ Cfr. P. KNITTER, *Per una teologia della liberazione delle religioni*, in J. HICK, P. KNITTER (a cura), *L'unità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi, Cittadella 1994.

che, com'è noto, nello spirito di coloro che lo proclamavano, era regnocentrico e, per sovrabbondanza di prove, niente affatto ecclesiocentrico.

• Tutto questo ci ha già introdotto nel campo della *teologizzazione* che la TL e il MEL fecero dell'«ordine della conoscenza della salvezza»: in che modo la TL e il MEL elaborarono la loro riflessione teologica su questo ordine?

In primo luogo, come abbiamo già detto, l'ordine della conoscenza della salvezza nel suo insieme fu qualificato soteriologicamente di importanza inferiore rispetto all'ordine della salvezza stessa. Questo è l'ordine che realizza e dirige la salvezza, mentre l'ordine della conoscenza della salvezza è solo strumentale o di mediazione verso il primo; se è presente e aiuta, bene; se è assente, non per questo la salvezza manca.

Ciò detto, bisogna aggiungere che, dal nostro punto di vista cristiano, l'ordine della conoscenza della salvezza ha due ambiti fondamentali: la conoscenza cristiana della salvezza e le conoscenze non cristiane della salvezza. In che modo la TL e il MEL le hanno concettualizzate teologicamente?

Riguardo alla prima, cioè la conoscenza cristiana della salvezza, identificata nelle Chiese cristiane, la TL e il MEL affermarono in sintesi quanto segue.

– Si tratta anche qui, certamente, di un ordine soteriologico di importanza minore rispetto all'ordine della salvezza stessa.

– Questa inferiorità di importanza riflette il rapporto stesso tra Regno e Chiesa: il Regno è la cifra simbolica dell'ordine della salvezza, mentre la Chiesa lo è dell'ordine della conoscenza (cristiana) della salvezza. Il rapporto classico di uguaglianza o equiparazione tra i due ordini è quello che causava di fatto l'ecclesiocentrismo, in quanto la Chiesa risultava equiparata al Regno. Il nuovo rapporto è il regnocentrismo, ossia il primato assoluto dell'ordine della salvezza sull'ordine della sua conoscenza.

– Ciò vuol dire che per i cristiani – dal punto di vista della

TL e del MEL – la cosa più importante non è l'ordine della conoscenza della salvezza, ma la salvezza stessa o, più concretamente, non la Chiesa, bensì il Regno. In relazione alle religioni non cristiane, la cosa più importante per i cristiani non è portare ad altri popoli la nostra conoscenza (cristiana) della salvezza, ma metterci al servizio della salvezza stessa, che sarà certamente già presente in quei popoli, invece di incentrare tutte le nostre energie nel porci al servizio della diffusione della conoscenza cristiana presso gli altri popoli, come se questi fossero digiuni di ogni valida conoscenza della salvezza.

Quale validità salvifica potesse avere la conoscenza della salvezza di questi altri popoli è qualcosa che la TL e il MEL certamente non elaborarono; a tale riguardo ci furono a mala pena alcune intuizioni, che in seguito si sarebbero dimostrate in perfetta sintonia con l'evoluzione della TR posteriore.

- In questo tema della valutazione teologica dell'ordine della conoscenza della salvezza c'è un punto importante: *il caso dei militanti atei*. Abbiamo detto che questi ultimi costituirono uno degli interlocutori-tipo della TL e del MEL. Si professavano in molti casi atei, ma si sentivano ed erano sentiti come «compagni di lotta e di speranza» dei militanti cristiani, poiché in pratica lottavano per le stesse «cause» e con utopie compatibili. In che modo la TL e il MEL valutarono teologicamente questo ateismo?

Teologicamente, tale ateismo va situato al livello dell'ordine della conoscenza della salvezza. Si tratta, apparentemente di un'«assenza di conoscenza». Questi militanti hanno difficoltà a parlare di «salvezza» e degli altri concetti esplicitamente cristiani, ma non hanno alcuna difficoltà a parlare di e ad accettare la traduzione in concetti realistici di quella che noi cristiani chiamiamo salvezza, cioè: la vita, la verità, la giustizia, la pace, l'amore... quell'insieme di beni salvifici che noi designiamo come Regno. Potremmo dire che, tradotta la salvezza in queste categorie di beni più concreti, questi militanti si sentono perfettamente a loro agio nell'ordine della sal-

vezza. È nell'ordine della conoscenza della salvezza che si sentono incapaci di accettare tale conoscenza, la maggior parte delle volte per difficoltà filosofiche, anche se a volte per scandali subiti da parte dei professionisti della religione.

La TL e il MEL hanno applicato qui gli stessi principi teologici fondamentali citati: ciò che è veramente importante è la salvezza, con o senza questo nome. Non abbiamo problemi, noi cristiani, a cambiare nome, né a prescindere provvisoriamente (fare una *epoché*) dalla nostra conoscenza e dal nostro vocabolario della salvezza, per relazionarci con chiunque utilizziamo altri nomi o altri riferimenti. Non facciamo una questione di nomi, ma di realtà. Ci sentiamo in comunione con tutti quelli che lottano per le stesse cause, le quali mediano ciò che noi chiamiamo, con linguaggio più trascendente, «Salvezza»; condividiamo con loro le lotte e le fatiche, come veri «compagni di speranza».

Inoltre, la TL e il MEL sono giunti, a tale riguardo, a sentire e a esprimere un'esperienza di vita che stupì e scandalizzò non pochi degli strati ufficiali ecclesiastici (ecclesiocentrici): «Ci sentiamo più vicini a coloro che, senza riferimenti a Gesù Cristo, lottano per la liberazione del popolo e convergono con noi nella lotta per la Causa di Gesù, piuttosto che a coloro che perfino nel nome di Gesù si oppongono a tale liberazione e sono di ostacolo per il raggiungimento di quella Causa». Può sembrare molto duro – e lo è, duro quanto reale e logico – ma non è altro che l'applicazione dei principi teologici, ed è perfettamente ortodosso in una ortodossia regnocentrica.

Questo rapporto tra il cristianesimo e quella «religione» che sarebbe l'ateismo militante latinoamericano di quei decenni²² è veramente «teologia delle religioni», anche se, logicamente, all'epoca non venne chiamata con questo nome, né considerata tale. Oggi, dal punto di vista attuale della teologia delle religioni, non sussiste alcun dubbio a tale riguardo.

²² Se ne trova un chiaro esempio in *Dios y los revolucionarios, con Cuba al fondo*, in *El Vuelo del Quetzal*, Maíz nuestro, Panamá 1988, pp. 87-100.

• In che modo la TL e il MEL hanno elaborato la loro riflessione teologica sull'ordine della conoscenza non cristiana della salvezza? Ossia, *come valutarono le religioni non cristiane?*

È noto che nel nostro continente, le cosiddette «grandi religioni» non avevano, qualche decennio fa (e forse oggi cominciano appena ad averla) una presenza significativa che permettesse di assumerle come interlocutrici della TL e del MEL. Questi ultimi si preoccupavano maggiormente delle religioni presenti nel continente: quelle indigene e afroamericane. E più di una volta si disse: il cristianesimo deve dialogare non soltanto con le «grandi» religioni, ma anche con le «piccole». Quando le Piccole Sorelle di Gesù giunsero, poco più di cinquant'anni fa, nel territorio degli indios tapirapé, questi erano un popolo decimato, ridotto a una cinquantina di persone. A partire da allora hanno iniziato un cammino di recupero. Per il fatto di essere piccola o decimata, questa religione è forse meno degna di considerazione e dialogo? La dignità e lo statuto salvifico di una religione non sono in funzione del numero dei suoi seguaci: ciò è chiaro, e se ne è divenuti consapevoli decenni fa in America Latina.

Ho spesso richiamato l'attenzione sul fatto che è del 1982 il libro-emblema della teologia pluralista anglosassone in America settentrionale, *God Has Many Names*²³, di John Hick; sempre del 1982 è *Missa dos Quilombos*²⁴, di Pedro Casaldàliga e Milton Nascimento, in America Latina, che comincia con il verso: «Nel nome del Dio di tutti i nomi». Una coincidenza quasi perfetta. La medesima intuizione compariva in due rami di teologia che andavano nella stessa direzione seguendo strade diverse.

Un Dio riconosciuto con molti nomi è un Dio conosciuto in modo diverso rispetto a quando lo si conosceva con l'unico

nome cristiano. Quando si riconosce che ha molti nomi, e non soltanto quello cristiano che da sempre gli abbiamo dato, la nostra conoscenza di Dio cambia. Ora siamo consapevoli che esistono altre conoscenze di Dio e che è tuttavia sempre lo stesso Dio a cui queste diverse conoscenze fanno riferimento. In un semplice titolo o in un primo verso è concentrata una sintesi di «teologia delle religioni», consapevolmente nel libro di Hick, implicitamente nella *Missa dos Quilombos*.

In che modo la TL e il MEL valutavano le religioni indigene e afro? Lo si può esemplificare tramite la distinzione alla quale si ricorse ampiamente in quegli anni, la distinzione tra religione e fede. Si insisté molto sul fatto che bisognava distinguere la fede, come rapporto profondo con Dio, dalla religione, come insieme di pratiche, riti, rituali, credenze. La religione è in buona parte un'espressione culturale, elaborata in base alle categorie proprie della cultura di ciascun popolo. Il cristianesimo non dovrebbe imporre la propria «religione» agli altri popoli, perché, in fin dei conti, è antinaturale: ciascun popolo può soltanto praticare con cognizione di causa una religione che gli sia intelligibile nell'ambito della propria cultura. Il cristianesimo non dovrebbe disprezzare la religione degli altri popoli: dovrebbe piuttosto inculturarsi nella loro cultura e «inreligionarsi» nella loro religione. Il cristianesimo sarebbe felice di portare la buona notizia del Vangelo agli altri popoli, ma non dovrebbe imporre né proporre «cultura straniera»²⁵. Questa distinzione non implica di per sé una posizione inclusivista né pluralista, ma semplicemente un notevole progresso nella comprensione della natura della religione, in quanto si è stati in grado di distinguere tutto quello che è sistema di simboli, categorie e mediazioni attraverso cui si esprime l'ambito religioso, da quello che sarebbe il nucleo stesso del vivere religioso facendo a meno di tutte quelle

²³ The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp. 140. Cfr. anche *Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan, London 1980.

²⁴ I *quilombos* erano i villaggi che gli schiavi neri fuggiti costruivano in luoghi inaccessibili ai bianchi per poter vivere in libertà.

²⁵ «Infedeli al Vangelo / del Verbo Incarnato / ti abbiamo dato come messaggio / cultura straniera»: Memoria penitenziale della *Misa da terra sem males*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980, 43. Cultura straniera fu per i popoli indigeni o afroamericani la religiosità latina occidentale.

mediazioni. Come si sa, questo gioco di distinzioni si è molto sviluppato negli anni seguenti.

Sarebbe possibile andare oltre le mete raggiunte dal TL e dal MEL per quanto riguarda la teologia delle religioni? Cerchiamo di esaminare quali furono i loro limiti oggi riconosciuti.

3. Limiti della TL e del MEL in quanto «teologia delle religioni»

La TL e il MEL non elaborarono una «teologia delle religioni» con tale nome. È vero: non ci sono pubblicazioni che contengano questo nome, né si utilizza tale concetto. In quegli anni questo concetto stava appena cominciando a diffondersi nel mondo teologico universale; non c'è quindi da meravigliarsi che la TL e il MEL non lo utilizzassero. Per il resto, erano troppo occupati e assorbiti da altri temi e altre preoccupazioni urgenti per elaborare una teologia teorica sulle religioni.

Intuirono il pluralismo di principio, ma non giunsero a formularlo né a elaborarlo. Il giudizio sulle religioni che si riflette negli scritti di quegli anni è molto positivo. Lo spirito che vi si respira è già «pluralista». Non si pretende di convertire, né di battezzare le altre religioni. Le si considera un dono di Dio che bisogna contemplare con rispetto e ammirazione... Si è a un passo da quella che avrebbe potuto essere la formulazione di un «pluralismo di principio» che dichiarasse che tutte le religioni sono rivelate e vere, e amate da Dio... ma – non possiamo negarlo – non si giunse a formularla né a elaborarla.

In linea generale si restò nell'ambito dell'inclusivismo, un inclusivismo moderato, e a volte pudico, insicuro, che sembrava intuire la sua insufficienza, ma comunque inclusivismo. Restava sempre il richiamo a considerare il cristianesi-

²⁶ Nell'opera citata *Spiritualità della liberazione*, bisogna riconoscere che appaiono qua e là affermazioni che si riferiscono alla luce della

mo «una luce superiore»²⁶ che noi cristiani avevamo per comprendere il senso della vita e della storia. Sapevamo che in tutti i popoli e le religioni, in tutti gli uomini e le donne, operava lo spirito che poteva far loro intuire i grandi valori dell'esistenza, attraverso la voce della loro coscienza; ma non osavamo ancora distaccarci dall'atavica convinzione che il punto di vista delle altre religioni rimanesse piccolo rispetto alla rivelazione esplicita del piano di Dio, con il suo nome, il Regno!, espresso nel Vangelo di Gesù.

Ciononostante, credo che si possa dire che di tutti gli inclusivismi dell'epoca, il più rispettoso e meno sciovinista fu indubbiamente quello della TL e del MEL.

Restò in piedi, indiscusso, il cristocentrismo. Si trattava di un cristocentrismo molto temperato dal regnocentrismo, ma comunque cristocentrismo. Non era possibile immaginare in quegli anni la possibilità che, alcuni decenni più tardi, le grandi questioni cristologiche (incarnazione, filiazione divina, unicità, redenzione...) sarebbero state messe in discussione. In effetti, è possibile supporre che l'accentuazione del Gesù storico fatta dalla cristologia della liberazione sia servita da attenuante delle difficoltà che quelle grandi affermazioni dogmatiche rappresentavano in altre latitudini.

*Visto da una prospettiva mondiale, era comunque – come ha ricordato in seguito Pieris – «un lusso di una minoranza cristiana»*²⁷. Il continente, e le proiezioni di solidarietà estese letteralmente in tutto il pianeta, ci sembravano allora un mondo lontano e irraggiungibile. Ma le parole di Pieris ci avrebbero scosso e risvegliato da tale miraggio. Una teologia della liberazione per l'America Latina (500 milioni di abitanti) ci

fede o alla rivelazione cristiane come una «luce superiore» (pp. 30-31 dell'edizione Envío, Managua 1992), o alla Chiesa come «necessaria per la pienezza della conoscenza della salvezza in questo mondo» (*ibid.*, p. 238).

²⁷ A. PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in *Irruption of Third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabela e Sergio Torres (a cura), Orbis, Maryknoll, New York 1983, pp. 113-114.

sembrava un'avventura enorme; ma, vista da una prospettiva mondiale, cioè dalla prospettiva dei poveri, che si trovano per la maggior parte in Asia e in Africa e sono non cristiani, resta sempre, in effetti, «un lusso di una minoranza cristiana». Il limite, in questo caso, fu il non aver scoperto prima la prospettiva della mondializzazione e la necessità di una teologia della liberazione non più latinoamericana (e cristiana), ma una «teologia interreligiosa della liberazione mondiale». Parallelamente, va detto che abbiamo bisogno di un Macroecumenismo interreligioso di prospettiva mondializzata.

Sfide attuali e obiettivi da raggiungere

Come abbiamo detto, la TL classica non si pose la questione della necessità di una teologia delle religioni, e oggi tuttavia è un fatto che la maggior parte dei teologi e delle teologhe della liberazione sono, anche se in silenzio, occupati e preoccupati dal tema della TR o teologia del pluralismo. Stiamo facendo dei bilanci del macroecumenismo latinoamericano e tutti diamo per scontato che questo compito ha un grande futuro davanti. Quali sarebbero i compiti più immediati da affrontare? Ne elenchiamo alcuni.

- Entrare pienamente ed esplicitamente nel campo della teologia delle religioni. Abbiamo parlato del riscatto di quanto di TR c'era nella TL e nel MEL. Ma è giunto il momento in cui questi rami e contenuti della TL devono essere resi espliciti, con piena consapevolezza e pieno sviluppo. È ora di affrontare e di rispondere in chiave di TL alle domande più elementari, domande che in America Latina il popolo non si pone, per il fatto che la società non è ancora marcatamente pluralista; ma presto lo diventerà. Sono domande quali: perché esiste una pluralità di religioni? Se Dio è uno, non dovrebbe esserci solo una religione? A chi si rivelò realmente Dio? Le religioni sono tutte vere? Sono tutte la stessa? ²⁸

- Riconcettualizzare la missione *ad extra*, la missione verso le

²⁸ P. KNITTER, *No Other Name?*, Orbis Books, New York 1985, p. 1 (trad. it. *Nessun altro nome?*, Queriniana, Brescia 1991).

altre religioni. La missione classica fu superata nella prassi della Chiesa della liberazione, ma è necessario approfondire ed elaborare la nuova teologia della missione *ad gentes* ²⁹.

- La TR della TL deve entrare nel campo spinoso delle questioni cristologiche già citate, attualmente dibattute. Un cristologo latinoamericano ci diceva: «Questo tema è un vespaio». Lo è veramente, perché da un lato si intuisce che la reinterpretazione che si prospetta è davvero pesante, e, dall'altro, data l'essenzialità dei temi cristologici, le questioni che sono in gioco sono della massima gravità immaginabile, almeno secondo i parametri classici ai quali siamo abituati. Indubbiamente, la costruzione di una nuova cristologia non assolutista ³⁰ è in questo momento la questione più difficile.

- La TL, in questa nuova epoca di globalizzazione, deve rendere conto della necessità e dell'urgenza di riformularsi come teologia interreligiosa e come teologia della «liberazione mondializzata». Primo, per non essere più «un lusso di una minoranza cristiana» e, secondo, per adeguarsi ai tempi in cui viviamo, tempi di globalizzazione, epoca di una liberazione necessariamente mondializzata. Tutto ciò che la teologia propone riguardo alla «World Theology» o teologia interreligiosa, che sia in grado di parlare a una società religiosamente pluralista, come sono le società di oggi, deve essere ampiamente tenuto in considerazione nella futura elaborazione della TL attuale.

- Dobbiamo affrontare e approfondire il tema della natura stessa della religione dal punto di vista dell'antropologia, delle scienze della religione e della filosofia; e dialogare anche con l'agnosticismo. È necessario riconsiderare i presupposti ingenui e acritici – e anche non colti – sui quali la religione si fonda a livello popolare. La teologia delle religioni deve elaborare tali fondamenti. E la TL non lo ha ancora fatto per costruire la propria TR.

²⁹ I Congressi missionari ufficiali non entrano nel tema; si limitano a ribadire intempestivamente la teologia del mandato missionario universale di Cristo.

³⁰ Cfr., in questo stesso volume, il contributo di Marcelo Barros *Cristologia afro-amerindia. Una discussione con Dio*.

5. RELIGIONI, MISTICISMO E LIBERAZIONE

Un dialogo tra la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo

PAUL F. KNITTER
Cincinnati, Stati Uniti d'America

Quello che spero di offrire in questo saggio è un esempio di che cosa succede quando la «teologia della liberazione» e «la teologia delle religioni (pluralismo)» dialogano tra loro. Mi soffermerò in particolare sul modo in cui le due parti possono aiutarsi reciprocamente quando si ascoltano e si sfidano tra loro. Partirò da una domanda concreta e controversa nella teologia/filosofia del pluralismo religioso: «Esiste un nucleo mistico comune in tutte le religioni?». Cercherò di dimostrare come le prospettive della teologia della liberazione possano chiarire, se non risolvere, questo tema; ma in questo modo, gli stessi teologi della liberazione si vedranno sfidati, e verranno offerti loro nuovi punti di vista di altri teologi impegnati nel dialogo interreligioso. Tale processo non è affatto nuovo: è parlando con altri che scopriamo la nostra stessa voce.

La controversia

Una vasta gamma di teologi e filosofi del pluralismo religioso, nonché di praticanti della religione, affermano che il misticismo ci aiuta a intendere la «religione» sia nelle sue forme singolari che plurali. Vedere e sentire il rapporto tra «religione» e «misticismo» ci permette di intendere, più chiaramente e profondamente, tanto la nostra identità religiosa quanto quella degli altri. Questa affermazione implica che essere *profondamente* religiosi significa essere *ampiamente*

religiosi. Quanto più penetro nella fonte mistica della mia religione, tanto più apprezzerò la fonte della tua religione. Mi si permetta di spiegare questo concetto più a fondo.

Essere profondamente religiosi = Essere ampiamente religiosi

Credo che si possa affermare che essere *profondamente religiosi* – essere veramente, autenticamente e realmente religiosi – significa essere dei mistici. Essere una persona religiosa vuol dire essere una persona mistica, poiché i mistici sono persone che hanno esperienze religiose. I mistici non soltanto appartengono a una tradizione religiosa, ma entrano in esperienze personali e trasformatrici che hanno dato origine a quelle tradizioni e che le mantengono vive. I mistici sono persone che hanno fatto *proprie* le esperienze di Gesù o di Buddha o Lao Tzu. Quello in cui credono non è qualcosa che hanno udito o letto, ma è qualcosa che sentono. Si potrebbe dire che i mistici sono religiosamente adulti: sono cresciuti nelle loro credenze religiose; credono non perché ne hanno sentito parlare da altre persone, ma perché sono le loro stesse esperienze a dirglielo.

Ma di che cosa parliamo quando ci riferiamo al misticismo, o all'esperienza mistica, o all'essere profondamente religiosi? Certamente ogni tradizione religiosa offrirà diverse descrizioni dell'esperienza in base alla propria identità. Ma studiando gli scritti mistici di diverse tradizioni e seguendo l'esempio di studiosi del misticismo, oserei fare la seguente descrizione: essere un mistico, o avere un'esperienza mistica, vuol dire sentire o diventare cosciente di Quello (si noti la maiuscola) che ci *dà fondamento e coesione*. È sentirci parte di Quello che costituisce la base o il significato della nostra vita, e che, al tempo stesso, ci unisce agli altri esseri viventi o a tutto ciò che esiste. Nell'esperienza mistica, ci sentiamo parte di un grande quadro, e parte di tutte le altre parti che formano questo quadro principale. E il grande quadro, nono-

stante tutti i suoi contorni, i suoi alti e bassi, le sue alternanze, è un quadro meraviglioso.

L'esperienza mistica e religiosa, dunque, è per noi una fonte sia di *pace interiore* che di *compassione per gli altri*. La pace viene dal sentirsi fondati su ciò che dà senso alla vita di ciascuno di noi all'interno del tutto. E la compassione nasce dal sentire di essere con gli altri esseri che fanno parte del cosmo come noi; il loro benessere è parte del benessere del tutto e perciò parte del nostro benessere.

Inoltre, Quello che viene sperimentato come ciò che ci dà fondamento e coesione si può sentire e immaginare in modi diversi, poiché lo si sente altrettanto reale o più reale di tutte le immagini. Ne consegue che alcuni mistici sentiranno più le sue qualità personali e lo chiameranno Padre, Madre o Salvatore; altri sentiranno che è al di là di tutte le immagini personali e preferiranno indicarlo come Spirito o Dharma o Non-cosa/Vuoto.

Ora, essere *profondamente* religiosi ed entrare nell'esperienza di Quello che ci dà fondamento e coesione vuol dire anche essere *ampiamente* religiosi. Vuol dire rendersi conto, o almeno sospettare, che Quello che dà origine e anima la mia esperienza religiosa è la stessa Realtà che anima tutte le altre. Perché dico questo? Semplicemente perché è ciò che si trova nella letteratura mistica di tutte le religioni. È ciò che dicono i mistici, e mi riferisco a mistici come Ibn al-Arabi, Rumi, Meister Eckhart, Giuliana di Norwich, Niccolò Cusano, e, più di recente, il Mahatma Gandhi, Thomas Merton, il Dalai Lama, Thich Nhat Hanh. Essi riconoscono che il Divino o Dio o la Verità che hanno trovato nelle proprie tradizioni è vivo anche in altre tradizioni.

Questo è un dato di fatto, lo si sente dire ai mistici. Ma perché lo dicono? Credo per due ragioni, una personale e l'altra interpersonale. Personalmente, come ho già suggerito, il Divino o la Verità che i mistici sperimentano non è soltanto assolutamente reale: è anche assolutamente più di quello che stanno sperimentando. La realtà di cui i mistici sono consapevoli è tanto trascendente quanto immanente: anche se è molto più

di quello che hanno sperimentato è al tempo stesso veramente quello che hanno sperimentato. E quel più di quello che – anche i mistici lo sentono – è attivo, comunicativo, disponibile al di là delle forme in cui è entrato nella loro vita. Il Divino, per i mistici, è impossibile da contenere in una sola espressione e necessita, al tempo stesso, di molte espressioni. Questo è ciò che i mistici personalmente sentono nella loro esperienza religiosa.

E interpersonamente – cioè quando incontrano mistici di altri cammini religiosi – sanno che è così. Forse potremmo definirla la natura dell'amicizia mistica. Quando i mistici si incontrano, quando si conoscono, diventano naturalmente amici. E ciò che permette questa amicizia è la stessa cosa che dà vita a tutte le amicizie: sentono di avere qualcosa in comune, qualcosa per cui provano interesse e in cui si sentono impegnati. Sentono che c'è qualcosa che tutti loro hanno scoperto, qualcosa che tutti stanno cercando, qualcosa che li rende fratelli e sorelle, o compagni di viaggio.

Tutto ciò fu illustrato a chiare tinte dall'incontro tra il Dalai Lama e Thomas Merton, come entrambi lo descrissero. Merton si accorse di aver finalmente incontrato «ciò che è realmente importante», mentre Sua Santità commentava che «questa è stata la prima volta che mi sono sentito sorpreso da una simile sensazione di spiritualità in qualcuno che professa il cristianesimo»¹. Come lo stesso Thomas Merton commentò in un'altra sede, entrambi sperimentarono una comunione reciproca che precedeva e facilitava la loro comunicazione². Erano fondati e coesi nella stessa Realtà già prima di aprire bocca.

¹ P. HART e J. MONTALDO (a cura), *The Intimate Merton: His Life from His Journals*, Harper San Francisco 1999, pp. 347-348. *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama*, Harper Perennial, San Francisco 1990, p. 189.

² *The Asian Journal of Thomas Merton*, New Directions, New York 1973, pp. 311, 315.

Obiezione: si perdono le reali differenze

Ma, avvertono i critici, se tutto ciò che abbiamo considerato finora riguardo al nucleo mistico presente nel cuore di tutte le religioni è certo, è anche *pericoloso*. Parlare di un'esperienza mistica all'interno delle diverse tradizioni religiose, affermare che esiste una Realtà Divina dietro o all'interno di molte esperienze mistiche, può causare problemi. Potremmo dire che tali pericoli sono umani quanto divini, o, più esattamente, che essi minacciano il modo in cui intendiamo tanto noi stessi quanto il Divino. E i fraintendimenti conducono, di solito, come ben sappiamo, ad azioni pregiudizievoli.

Prima di tutto, *i pericoli per la nostra comprensione reciproca*. Sottolineando l'unità delle esperienze mistiche, potremmo facilmente, se non inevitabilmente, minimizzare le *differenze* tra le religioni. In questo enfatizzare l'unità di tutti i mistici, dimentichiamo che le differenze tra loro sono *reali, non sradicabili e importanti*. Mi si permetta di spiegare brevemente queste tre qualità delle differenze mistiche.

• Affermando che le differenze tra un mistico cristiano e uno buddhista sono reali, voglio dire che tali differenze non stanno negli abiti che indossiamo, né nel colore della pelle. Possiamo cambiare abito più o meno come vogliamo. Oggi a Cincinnati indosso camicia e cravatta. In Indonesia, il mese passato, indossavo un sarong. Ma, in entrambi i luoghi, avevo la stessa pelle. Quella non potevo cambiarla. La mia pelle è parte di me, non posso separarmene. Le differenze tra i mistici sono più o meno così. Questo è ciò che abbiamo udito dire dai filosofi e teologi postmoderni, ma invece di parlare di pelle, essi lo riferiscono alla lingua. Non solo abbiamo una lingua, ma, in un certo senso, siamo la nostra lingua. La nostra lingua e la nostra cultura costituiscono il nostro modo di vedere il mondo, percepire noi stessi e immaginare il Divino.

Più precisamente, i teologi postmoderni (i postliberali), come George Lindbeck ci ricordano che è errato pensare che prima abbiamo l'esperienza e dopo cerchiamo di esprimerla a parole. Al contrario, le parole che riceviamo dalla nostra cultura influiscono profondamente, addirittura determinano,

e dunque limitano, il tipo di esperienza che abbiamo. Ciò significa che noi non abbiamo prima un'esperienza mistica e poi cerchiamo una voce per esprimerla. Cominciamo con una voce – una voce cristiana o buddhista o ebraica – e questa determinerà il tipo di esperienza mistica che avremo o potremo avere.

- Ciò significa che queste differenze non spariranno, perché non possono sparire. Non si possono sradicare. Ci sono e resteranno. Non pensiamo quindi che possiamo alla fine giungere al misticismo, oppure dargli voce al di là di tutte le diverse voci mistiche. Come non c'è una sola lingua dietro tutte le lingue, non c'è un misticismo identificabile al di là delle nostre diverse esperienze mistiche. Sì, tutti possiamo cercare di dire le stesse cose nelle nostre diverse lingue, o nelle nostre diverse esperienze religiose, ma non troveremo mai l'unica lingua per farlo. Per parlare, dobbiamo parlare spagnolo o inglese o giapponese. Per avere un'esperienza mistica, dobbiamo averla in una lingua religiosa in particolare. Non potrà esserci un esperanto mistico.

- Tutto questo significa che le diverse voci mistiche non sono soltanto reali e permanenti, ma anche *importanti*. Se oggi siamo consapevoli dell'importanza del multiculturalismo e dei pericoli dell'imperialismo, dobbiamo essere anche consapevoli dell'importanza della diversità religiosa e dei pericoli dell'assolutismo religioso. Se insistiamo troppo semplicisticamente sul fatto che esiste un solo misticismo, rischiamo di dimenticare che stiamo parlando sempre di un misticismo con una voce religiosa o culturale particolare. E allora, per essere sicuri, possiamo finire, senza rendercene conto e senza cattive intenzioni, con l'imporre la nostra voce, o considerarla superiore alle altre. Usando, ad esempio, una voce o un linguaggio cristiano per descrivere il «misticismo assoluto», possiamo, senza accorgercene, lasciar passare o perfino sopprimere l'esperienza buddhista di *anatta*, o non-sé. E potremmo farlo semplicemente perché tale parola non esiste nel nostro vocabolario cristiano, né, di conseguenza, nella nostra esperienza cristiana.

Le differenze, dunque, importano. E noi dobbiamo riconoscerle e rispettarle non soltanto per evitare l'imperialismo religioso, ma anche per rendere interessante il nostro dialogo interreligioso, mistico; in realtà, per renderlo possibile. Senza reali differenze tra i mistici, non può esserci una reale con-

versazione tra loro. Le nostre diverse voci ci stanno dicendo che esistono differenze reali nell'unico misticismo. Ciò ci conduce a quello che io chiamo pericolo divino.

Il pericolo per la nostra comprensione del Divino che corriamo nell'enfatizzare eccessivamente il misticismo unico è quello di enfatizzare troppo il Dio unico. Questo potrebbe essere difficile da comprendere per cristiani ed ebrei, e specialmente per i musulmani. È qualcosa che le religioni asiatiche riconoscono più facilmente, e su cui addirittura insistono: il Divino non è uno solo, ma sono tanti. Il Brahman non soltanto si esprime in molti dei, ma è molti dei. Il Tao fluisce attraverso le «diecimila cose». Se tutte le forme sono Vuoto, il buddhista ci dice: il Vuoto è anche le molte forme. Il che significa che la Divinità include la diversità. Anche i cristiani lo sentono quando insistono sul fatto che Dio è uno, ma che è, al tempo stesso, trino. E potrebbero i musulmani condividere questo stesso sentire quando parlano dei 99 nomi di Allah? Riconoscere soltanto l'unità del Divino vuol dire sopprimere, o trascurare la realtà completa del Divino.

Ciò significa che ci sono molte voci per il misticismo assoluto, non soltanto per via dei limiti umani – cioè perché possiamo soltanto parlare una lingua alla volta – ma anche per la *ricchezza divina*, cioè perché il Divino contiene e trabocca diversità. Perciò non c'è soltanto il fatto che ogni mistico è limitato dalla propria lingua, ma anche che il Divino ha bisogno di questi limiti per dare espressione alle differenze reali che contiene. Il Trascendente non può essere ridotto a una semplice o lineare unità. Il Dio uno è molti (o, per i cristiani, almeno tre). E così, come il teologo cristiano S. Mark Heim e il teologo ebreo Jonathan Sacks hanno recentemente sostenuto, la natura stessa di Dio *richiede* o necessita le *molte* religioni e misticismi ³. Se Dio non può mai essere uno, non lo

³ S. M. HEIM, *The Depth of Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2001, terza parte. J. SACKS, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Continuum, New York 2002, capitolo 3.

possono nemmeno essere la religione e il misticismo. (Ossia, come afferma Heim, se i cristiani credono nella Trinità, devono anche credere nella necessità del pluralismo religioso.)⁴ Una delle affermazioni più pregnanti riguardo al valore e alla necessità dei molti misticismi nel misticismo assoluto si deve a Raimon Panikkar, e risale ormai a diversi anni fa:

«Non bisogna soltanto considerare che ci sono diverse strade che conducono alla vetta, ma anche che la vetta stessa crollerebbe se tutte le strade sparissero. La vetta è, in un certo modo, il risultato dei fianchi che conducono a essa. Non è che questa realtà [il Mistero Divino] *abbia* molti nomi come se esistesse una realtà al di fuori dei nomi. Questa realtà è i molti nomi e ogni nome è un aspetto nuovo»⁵.

Teologia della liberazione: due tipi di misticismo

Come, dunque, possiamo affermare e cercare l'unico misticismo dentro le molte voci mistiche, in modo da rispettare le differenze reali tra le voci e le differenze reali dentro il Divino? Certamente, tutto questo richiede un riconoscimento intellettuale del fatto che le nostre differenze non scompariranno e che da esse abbiamo molto da imparare. Ma come possiamo mettere in pratica questa affermazione intellettuale? Ossia come possiamo sostenere un dialogo tra mistici di diverse religioni di modo che l'unità che sentiamo tra noi non assorba né minimizzi le nostre differenze reali? È a questo proposito che ritengo che i teologi della liberazione abbiano qualcosa da dire ai teologi delle religioni e del dialogo. Basandosi sulla propria prassi e riflessione teologica, i teologi della liberazione avvertono che ci sono *due forme realmente diverse*

⁴ *The Depth of Riches*, p. 167.

⁵ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Books, Maryknoll 1981, Revised Ed., p. 24, 19. (trad. it., *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976).

di misticismo: oltre al noto «misticismo del silenzio», che è ciò a cui normalmente gli esperti si riferiscono quando parlano di esperienza mistica, c'è anche il «misticismo del servizio». È in particolare questo misticismo del servizio che ci permetterà di continuare ad essere consapevoli e, al tempo stesso, a sentirci sfidati tanto dall'unità mistica quanto dalle differenze mistiche tra le religioni.

Mi si permetta di chiarire ciò di cui sto parlando.

Il misticismo del silenzio

È ciò che generalmente associamo al misticismo: silenzio, ritiro dal mondo, ritiro nella grotta del cuore, contemplazione. È la convinzione che troviamo in tutti i mistici: la Realtà che stanno sperimentando o cercando si può trovare soltanto nel silenzio; anche se la nostra esperienza comincia con il linguaggio, il Divino è al di là di ogni linguaggio.

Abbiamo così molte diverse pratiche mistiche che ci invitano a smettere di parlare e perfino di pensare: zazen, preghiera centrante, raja yoga, contare il respiro, consapevolezza, la preghiera di Gesù, il Namu Amida Butsu, la danza dei dervisci. Tutti questi esercizi cercano di fermare, se fosse possibile, il flusso costante di parole e pensieri che riempie la nostra bocca e la nostra mente; cercano quindi di portarci al di là del pensare prolisso, verso il mondo in cui semplicemente «siamo» e dove possiamo sentire che cosa sia semplicemente essere. Perché è in questo silenzio che possiamo sentire la voce del Mistero, di quello che ibn-Arabi chiama «il realmente reale».

Anche quando tali pratiche mistiche o contemplative fanno uso delle parole è per andare al di là delle parole. Questo concetto diventa chiaro nel caso dei koan Zen, giochi di parole preparati per far esplodere come piccoli pezzi di dinamite, e quindi smantellare il nostro abituale modo di pensare. Ma è anche verità di mantra, o «parola sacra» nella meditazione, o ripetizione nella preghiera di Gesù: ripetiamo le parole fino al

punto in cui non pensiamo più al loro significato, ma *sentiamo* o *siamo* ciò che significano. In tutte queste pratiche, cerchiamo di udire «i suoni del Silenzio».

Tramite tali diverse pratiche del misticismo del silenzio siamo in grado di sentire o di renderci conto del primo ingrediente dell'esperienza mistica di cui ho parlato in precedenza: ci sentiamo collegati, parte di, o tutt'uno con la Realtà su cui ci fondiamo, che ci dà significato, che ci rivela il quadro più grande di cui siamo parte. E attraverso tali esperienze della «base del nostro Essere» (quello che i buddhisti, nel loro linguaggio realmente diverso, chiamano il «senza fondamento del nostro Essere interiore») tocchiamo e siamo toccati da una Pace interiore e solida che ci può sorreggere in mezzo alle più violente e minacciose tormento della vita.

Il misticismo del servizio

Per spiegare quello che i teologi della liberazione intendono per «misticismo del servizio»⁶, mi si permetta di ricorrere a una fonte antica e a una contemporanea: un confuciano e un cristiano. La ben nota immagine del filosofo confuciano Mencio ci chiede di immaginare un bambino seduto sul bordo di un pozzo. Noi ci troviamo a passare proprio mentre vediamo che il bimbo perde l'equilibrio e sta per cadere nel pozzo. Immediatamente, spontaneamente, senza pensarci, corriamo verso il bambino e lo afferriamo; tutto in noi si muove ed è diretto a salvare quel bambino. Quello che sentiamo, ci dice Mencio, è quello che tutti gli esseri umani – o almeno la stragrande maggioranza della razza umana – sentirebbe. Quando ci troviamo di fronte a un altro essere umano che sta soffrendo e sta andando incontro alla morte, qualcosa in noi ci incita, ci sprona, agisce attraverso di noi per renderci capa-

ci di dare aiuto. Mencio lo chiama «la mente che non resiste nel vedere la sofferenza altrui»⁷. Io la chiamo la voce del Divino, o Spirito, o fonte che unisce tutti noi e parla, senza voce ma con forza, nella sofferenza e nei bisogni degli altri.

Molte persone che soccorrono i milioni di bambini che stanno per cadere nel pozzo, non riconoscono necessariamente questa voce del Divino; la sentono semplicemente, e agiscono di conseguenza. Ma nel momento in cui ne diventiamo consapevoli e cerchiamo di darle un nome, ci mettiamo in contatto con quello che propongo di chiamare il «misticismo unico» nelle molte «voci della sofferenza».

Parlando in nome della teologia della liberazione, Edward Schillebeeckx sarebbe, credo, d'accordo con Mencio. Anch'egli descrive l'esperienza mistica contenuta nel servizio. Ciò che Mencio chiama «la mente che non resiste nel vedere la sofferenza altrui», Schillebeeckx lo descrive come «esperienze negative di contrasto». Con questo termine, piuttosto complesso, egli identifica ciò che si sente con una esperienza universalmente verificabile in tutte le culture: di fronte allo spettro della sofferenza causato dalla negligenza, dalla malvagità o dallo sfruttamento umano, quale si può osservare nel volto di un bambino affamato o in un fiume inquinato, la maggior parte degli esseri umani reagisce a tali esperienze negative con una risposta di contrasto: si scopre a urlare «no!». È un sentimento spontaneo, esplosivo, al quale non si può resistere senza fare qualcosa. Nella sofferenza degli altri, veniamo richiamati da qualcosa di più grande delle nostre stesse vite e preoccupazioni individuali. Come afferma Schillebeeckx, continuando nella sua descrizione, il «no» che ci scuote ci porta successivamente a un tipo di «sì» all'azione o allo sforzo necessari per alleviare la sofferenza. Non soltanto: veniamo richiamati, invitati ad agire, anche quando non sappiamo cosa fare, anche quando la situazione ci sembra senza speranza. Ancora una volta, c'è un potere, una voce, una presen-

⁶ Ho tratto questa espressione dal libro di A. PIERIS, *The Mysticism of Service*, Tulana Jubilee Publications, Tulana, Sri Lanka 2000.

⁷ MENCIO, 2A 6.

za condivisa che ci parla o ci tocca in tali richiami, altrettanto fermamente che nei tempi di meditazione in silenzio.

Si noti che, in tale misticismo del servizio, non soltanto siamo occupati in azioni che risultano dalla contemplazione: non stiamo semplicemente «partecipando agli altri i frutti della contemplazione» (*contemplata tradere*, come dicono i domenicani). Ma siamo anche occupati nella contemplazione, nel momento stesso in cui agiamo e rispondiamo a favore delle vittime che soffrono su questa terra. Contempliamo nelle nostre azioni di servizio e tramite esse (*contemplatio in actione*, come dicono i gesuiti). Tale azione è contemplazione.

E quanto più agiamo, o quanto più serviamo, più profonda è la nostra contemplazione, più ricco è il nostro senso del Divino. Due autori (e amici) che mi hanno aiutato a comprendere tutto questo sono, curiosamente, gesuiti: Aloysius Pieris nello Sri Lanka e Jon Sobrino nel Salvador. Sono entrambi attivisti, teologi e, devo aggiungere, mistici. Descrivono in che modo il compiere un'azione preferenziale per gli emarginati, lottare insieme ai poveri, imparare da loro, soffrire con loro può diventare il contesto o la «stanza della meditazione» in cui sentiamo la presenza e il potere dello Spirito. Essere testimoni del coraggio e della speranza della gente che non ha motivi di averne, andare incontro agli orrori della morte e del martirio, e sentire quindi il potere della vita che può risultare da tale morte; trovarsi «bruciati», senza più energia e forza per andare avanti, e sentirsi improvvisamente rivivere durante una celebrazione religiosa o una festa in cui la gente canta e balla nonostante l'oppressione e la morte; sentirsi chiamati e rinvigoriti dai «ricordi pericolosi» di amici che sono morti nella lotta e il cui ricordo ci impedisce di darci per vinti...: sono tutte forme in cui la presenza di Qualcosa di Più diventa reale nella nostra vita.

Se dunque nel misticismo del silenzio cresciamo nella consapevolezza di Quello che è il nostro fondamento e ci dà la pace interiore, personale, nel misticismo del servizio abbiamo l'opportunità di sentire e conoscere Quello che ci lega e ci chiama a curarci e amarci a vicenda. Nel misticismo del silen-

zio sento che sono con il Divino; nel misticismo del servizio mi rendo conto che sono tutt'uno con te nel Divino.

I frutti di questo dialogo

Per concludere, vorrei indicare alcuni dei frutti che ciascuna parte può trarre da questo dialogo sul misticismo tra teologi delle religioni e teologi della liberazione.

Che cosa possono imparare i teologi delle religioni

Indicando il misticismo del servizio, i teologi della liberazione ricordano ai teologi delle religioni una forma realmente diversa di incontrare e conoscere il Divino. Queste due pratiche mistiche, quella del silenzio e quella del servizio, non sono soltanto due forme diverse di fare la stessa cosa. Non sono soltanto due pratiche diverse per produrre lo stesso frutto, la stessa coscienza e conoscenza del Divino. Queste due diverse pratiche mistiche ci mettono in contatto con differenze reali dentro il Divino, forme veramente diverse in cui il Divino «è» e «agisce», in cui si ripercuote nella nostra realtà umana, forme veramente diverse di agire a cui il Divino ci chiama.

Ciò significa che se adottiamo soltanto una di queste pratiche, corriamo il rischio di perderci qualcosa di importante, di essenziale, in esperienza mistica e in coscienza mistica. Penso che le differenze di cui sto parlando corrispondano alle diverse forme in cui il Mistero Divino diventa il nostro fondamento individuale e personale, e ci unisce socialmente e politicamente, o alle forme in cui il Divino ci chiama nel deserto, ma anche nella piazza del mercato. La stessa Presenza ci parla in modo diverso nel pacifico silenzio della meditazione e della preghiera, da un lato, e nel complesso, a volte sanguinoso servizio alla gente che soffre e alla terra che soffre, dall'altro. I mistici hanno bisogno di coltivare tanto il silenzio quanto il servizio. Se «sentono soltanto» o «servono soltanto», non sono veramente aperti alla Fonte unica di ogni misticismo.

I teologi della liberazione spronano i loro colleghi impegnati nel dialogo interreligioso a equilibrare l'ampio dialogo interreligioso di silenzio e preghiera con il non meno ampio dialogo di servizio. In questo dialogo di servizio, le persone di diverse tradizioni non soltanto si siedono insieme in meditazione, ma *agiscono* insieme. Tale azione comincia identificando le forme di sofferenza, tanto umana quanto ecologica, che richiedono aiuto da parte di tutti noi. Chi è o dove si trova, nel nostro contesto o nel nostro mondo, il bambino che sta per cadere nel pozzo? Sentendo, insieme, il richiamo delle vittime del mondo, tutti noi, dalle nostre diverse tradizioni religiose, delibereremo insieme su quello che si può o si deve fare. Allora, ci rimboccheremo le maniche e agiremo insieme, lotteremo insieme cercando di ascoltare e lavorare con coloro che sono vittime dell'ingiustizia. Agendo e lottando insieme, ci renderemo maggiormente conto dei legami che ci uniscono come fratelli e sorelle; sentiremo la Voce che ci chiama nelle voci delle molte vittime.

Ma, in questo dialogo interreligioso di servizio, diventeremo anche *consapevoli delle nostre differenze*. È soprattutto servendo, cercando di rispondere alle voci delle vittime, che scopriremo le differenze reali nelle nostre tradizioni religiose. Infatti, anche se c'è una sola Voce che ci chiama a servire, ciascuno di noi – buddhisti, cristiani, musulmani, indù, ebrei – avrà diversi modi di vedere come rispondere adeguatamente all'ingiustizia, come combattere contro l'odio e la violenza, come cambiare la società e il mondo.

Ma, secondo la mia breve esperienza, capiterà spesso che queste differenze tra noi saranno più complementari che contraddittorie. Impareremo dalle nostre differenze. Perché? Perché ciò che ci incoraggia e ci guida in questo dialogo interreligioso di servizio non è il desiderio di dimostrare che il nostro punto di vista è quello vero o è migliore del vostro, ma il voler trovare il modo per aiutare le vittime che ci hanno riuniti, i bambini che stanno per cadere nel pozzo. Perciò, più serviamo insieme, più ci renderemo conto delle nostre differenze, e più impareremo da esse. Perché le differenze non hanno sol-

tanto una fonte in comune con il «Misticismo unico» che anima tutti noi, ma hanno anche un obiettivo in comune nelle molte voci delle vittime che stiamo cercando di raggiungere con il nostro amore e la nostra compassione.

Che cosa possono imparare i teologi della liberazione

Ma la conversazione, con i suoi benefici, segue due strade: se i teologi della liberazione possono sfidare i loro colleghi impegnati nel dialogo interreligioso a non trascurare il misticismo del servizio, anche i teologi della liberazione, a loro volta, si sentiranno sfidati. In un altro saggio ho cercato di soffermarmi su una di queste sfide più urgenti: i teologi cristiani della liberazione e gli attivisti devono ricordare che il lavoro della liberazione è troppo grande per una sola religione, che è un compito che necessita la collaborazione di molte tradizioni religiose, e che i cristiani hanno molto da imparare sul Regno di Dio dal punto di vista dei buddhisti e degli indù⁸. La prassi e la teologia della liberazione devono essere una prassi e una teologia di dialogo interreligioso.

Per tornare all'argomento di questo saggio, sottolineo che i teologi del pluralismo religioso ricorderanno ai loro fratelli e sorelle liberazionisti che se il misticismo del silenzio deve sempre lasciare un certo spazio al misticismo del servizio, è anche vero che il nostro servizio deve lasciare ampio spazio al silenzio. Il silenzio ci nutre e ci unisce con il Divino in modo molto diverso rispetto al servizio. Mentre quest'ultimo ci permette di sentire la presenza di Dio avvicinandoci al nostro prossimo, il silenzio ci offre lo spazio per sentire Dio come colui che dà fondamento e sostiene il nostro essere e il nostro fare. E, come spesso si è detto, le persone impegnate hanno bisogno di questo fondamento e questo sostegno se vogliono

⁸ P.F. KNITTER, *Verso una teologia della liberazione delle religioni*, in *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, EMI, Bologna 2004, pp. 79-96.

perseverare nella laboriosa, dolorosa e a volte infruttuosa fatica di trasformare questo mondo e le sue strutture.

Ma c'è una ragione in più per cui gli attivisti impegnati nella prassi del silenzio liberatore hanno anche bisogno della prassi del silenzio solitario. Se il servizio vuole essere veramente liberatore e trasformatore *di tutti* – vittime e oppressori – deve essere alimentato dal silenzio. Ciò che intendo dire è contenuto in un consiglio che Thich Nhat Hanh, un praticante del silenzio, offre ai teologi della liberazione:

«In America Latina, i teologi della liberazione parlano della preferenza o “opzione” di Dio per i poveri, gli oppressi, gli emarginati. Ma non credo che Dio voglia che noi prendiamo partito, nemmeno per i poveri... Dio abbraccia tanto i ricchi quanto i poveri, ed Egli desidera che gli uni e gli altri si capiscano, che condividano le proprie sofferenze e la felicità, e che lavorino insieme per la pace e la giustizia sociale».

Non abbiamo bisogno di prendere partito. Quando lo facciamo, fraintendiamo la volontà di Dio. So già che alcuni approfitteranno di queste parole per prolungare l'ingiustizia sociale, ma si tratta di un abuso di quanto sto dicendo. Dobbiamo trovare le *cause reali* dell'ingiustizia sociale, e quando lo faremo, non condanneremo un certo tipo di persone. Chiediamoci perché la situazione di queste persone resta tale. Tutti abbiamo la forza dell'amore e della comprensione. Sono le nostre armi migliori. Ogni risposta dualista, ogni risposta motivata dalla collera, non farà che peggiorare la situazione.

*Non-violenza non significa non-azione, ma agire con amore e compassione*⁹

Thich Nhat Hanh continua: «Quando guardiamo profondamente, scopriamo che cosa fare e che cosa non fare per

⁹ *Living Buddha Living Christ*, Riverhead Books, New York 1995, pp. 70-81.

cambiare la situazione. Tutto dipende dal nostro modo di guardare»¹⁰. Questa «pratica di guardare profondamente» è il misticismo del silenzio, la pratica che ci fa comprendere con chiarezza che siamo completamente fondati e radicati nel Divino, che «Dio abbraccia tanto i ricchi quanto i poveri»¹¹, e che siamo quindi legati o vincolati tanto agli oppressori quanto alle vittime. Il sapere e sentire tutto questo influirà sul nostro modo di agire nel nostro misticismo del servizio. Paradossalmente, non ci spronerà a *opporci* ma a non *prender partito*, a *resistere* agli oppressori, ma anche ad *abbracciarli*. O, come mi disse un maestro Zen nel 1987: «Riuscirai a fermare gli squadroni della morte nel Salvador solo quando ti renderai conto del tuo essere unito a loro»¹². «Renderti conto del tuo essere unito» è ciò che Hanh intende dire con «guardare profondamente». Questa unità sia con le vittime che con gli oppressori si «vede» o si sente nel silenzio e nella preghiera; sentendo tale unità, certamente ci avvicineremo e resteremo dalla parte delle vittime, ma lo faremo con amore e compassione verso tutti, senza la collera nata dall'odio, senza violenza.

Non posso dire di aver compreso completamente che cosa significhi tutto questo. Ma sono sicuro che c'è molto da imparare da questa congiunzione del misticismo del silenzio con il misticismo del servizio, che è parte del dialogo più ampio tra la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo. Che questo dialogo continui.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹ *Op. cit.*

¹² Durante un ritiro con il maestro Zen Bernie Glassman, 1987. Ho cercato di riflettere più a fondo sul collegamento tra Zazen e azione liberatrice nel Salvador; durante una conversazione con il maestro Zen e professore Masa Abe, in *Spirituality and Liberation: A Buddhist-Christian Conversation*, «Horizons» 15/2 (1998), pp. 347-364.

6. CRISTA NELLA DANZA DI ASHERAH, ISIDE E SOFIA **Nuove metafore divine per un dibattito femminista** **sul pluralismo religioso**

LUIZA E. TOMITA
São Paulo, Brasile

Introduzione

Il dibattito sul pluralismo religioso in America Latina mi sembra estremamente rilevante, in considerazione del fatto che viviamo in un continente multiculturale e multireligioso. A livello mondiale, si percepisce che l'intolleranza religiosa, insieme agli interessi economici e politici, è uno dei grandi motori che generano la violenza, causando la morte di migliaia di innocenti, principalmente nel Terzo Mondo. John Hick (2000) afferma che il dibattito su un cristianesimo in grado di dare risposta a credenti e non credenti in un mondo sconvolto da guerre, violenze e ingiustizia sociale si incentra sul dibattito riguardo al significato di Gesù Cristo oggi e alla dottrina dell'incarnazione. Da parte loro, le teologhe femministe della liberazione sono andate oltre: discutono il tema della cristologia e il problema del monoteismo e delle metafore patriarcali utilizzate nella costruzione dell'immagine di Dio. Si tratta di temi che è estremamente urgente affrontare, se vogliamo trasformare la teologia e le strutture ingiuste che generano esclusione, miseria e violenza, rendendo impossibile la venuta del Regno tra noi.

Tra le teologhe femministe, il dibattito sul pluralismo si concentra meno sulle differenze tra le religioni e più sui dogmi che hanno escluso le donne dagli ambiti decisionali e di potere nelle Chiese cristiane. Oltre a questo, alcuni di tali dogmi hanno anche emarginato uomini e donne di diverse razze e culture, in nome di un Cristo bianco, dai tratti europei. I

limiti definiti dalle religioni non rappresentano confini insormontabili per le donne, dato che il nostro dibattito teologico si colloca esattamente nell'ambito dei dogmi patriarcali androcentrici e sessisti. Così, i dogmi vengono analizzati e criticati e vengono avanzate nuove formulazioni. Questo dibattito ha affratellato le teologhe femministe cristiane e non cristiane, che considerano il sessismo nelle religioni come una causa comune contro la quale dobbiamo fare fronte unito.

In America Latina, il dialogo interreligioso è già assunto e vissuto dalle donne, specialmente quelle la cui riflessione segue un orientamento femminista ¹. In particolare, Ivone Gebara afferma che le donne latinoamericane hanno vissuto un processo diverso, originale e abbastanza ricco ². Per noi, teologhe latinoamericane che viviamo in un contesto pluriculturale, il dialogo è stato più interculturale che religioso, poiché, dal nostro punto di vista, la cultura abbraccia più aspetti della religione. I limiti imposti dalle religioni non stabiliscono restrizioni ai vincoli di solidarietà che hanno unito le donne di fedi diverse nella nostra lotta contro l'oppressione sessista.

Sulla violenza culturale contro le donne segnalo l'interessante articolo di Elza Tamez, *Cultural Violence against Women in Latin America* ³. Un esempio di dialogo interculturale per la costruzione di una spiritualità per le donne lo si può reperire nell'articolo di Janet May, una missionaria nordamericana che vive da venti anni in America Latina: *Estrangeiras. Um diálogo multicultural* ⁴. In un paese latinoamericano, la May si

è aggregata ad altre quattro donne provenienti da diverse culture latinoamericane e da religioni differenti per discutere sulla spiritualità, nel tentativo di identificare elementi comuni della loro lotta. Provenienti da culture afro e indigene, esse tentano di integrare le tradizioni cristiane in quelle non cristiane, nella loro vita. Credono che la loro partecipazione alla tradizione culturale dei rispettivi antenati e al cristianesimo non possa essere considerata una forma di sincretismo né di dualismo. Considerano le due tradizioni complementari, perché facilitano l'integrazione della loro identità di persone eredi di culture antiche che vivono in un mondo in cui il cristianesimo è egemonico. Chiamano questa spiritualità «integrale», poiché consolida la loro identificazione e il loro impegno nei rapporti umani, le une con le altre, e nel rapporto con l'ambiente. Si tratta di una spiritualità maggiore dell'esperienza cristiana, afferma May. «Anche se include autoaffermazione e scoperta, la spiritualità si esprime più concretamente mediante la solidarietà» (May, 2000, p. 83).

La lotta delle donne contro il sessismo nella tradizione cristiana

Le teologhe, incluse le bibliste, hanno scoperto già da diverso tempo la dimensione patriarcale, sessista, della tradizione cristiana. Un'opera della fine del secolo XIX merita di essere citata al riguardo, essendo oggi considerata un punto di riferimento nella lotta delle teologhe femministe in tutto il mondo. Nel pieno delle lotte suffragiste negli Stati Uniti, Elizabeth Cady Stanton comprese che i testi biblici venivano utilizzati per sottomettere le donne. Riunì un certo numero di teologhe bibliste e insieme fecero una lettura femminista della Bibbia. Il libro fu pubblicato nel 1895 con il titolo *The Woman's Bible*. Un secondo volume fu pubblicato nel 1898. Era un evento inedito e suscitò molte critiche, anche da parte delle donne suffragiste, poiché era ancora un'epoca in cui i testi biblici difficilmente potevano essere interpretati e/o criticati.

¹ Su questa tematica, si veda il mio saggio contenuto nel libro *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, EMI, Bologna 2004, pp. 65-78.

² *Ibidem*.

³ Questo articolo si trova in M.J. MANANZAN (a cura), *Women Resisting Violence. Spirituality for Life* Orbis Books, Maryknoll 1996, pp. 11-19.

⁴ Questo articolo si può reperire in R.R. RUETHER (a cura) *Mulheres curando a Terra*, Paulinas, São Paulo 2000, pp. 68-84.

Poco dopo il Concilio Vaticano II, le teologhe dell'emisfero Nord sperarono che sarebbe cambiato qualcosa riguardo al loro ruolo, principalmente nella Chiesa cattolica. Il primo scritto importante che avanzò un'ampia critica al sessismo nel cristianesimo fu elaborato da Mary Daly e pubblicato nel 1968 con il titolo *La Chiesa e il secondo sesso*⁵. Questo libro segnò l'inizio di un'ampia discussione accademica sul sessismo nella religione. Le teologhe cristiane compresero che la loro lotta era comune: lottare contro le strutture patriarcali della tradizione ebraico-cristiana. Questa consapevolezza fece sì che in tale odissea teologica si unissero, in un primo momento, le teologhe cristiane – cattoliche e protestanti – e, in seguito, anche le teologhe ebraiche.

Il presupposto da cui parte la teologia femminista è che i dogmi e la struttura teologica cristiana sono stati stabiliti da maschi occidentali e bianchi, che hanno approfondito e esposto il senso e il valore delle loro esperienze come se fossero le esperienze di tutti gli uomini e di tutte le donne. Non hanno tenuto conto del fatto che non vi fossero contemplate le esperienze delle donne e di persone di altre razze.

Cristologia e cristocentrismo

La cristologia è uno dei trattati teologici che più hanno risvegliato l'interesse delle teologhe femministe. Incentrando la salvezza nella figura di un uomo, le cristologie della riconciliazione⁶ hanno rappresentato un grave problema per l'emancipazione delle donne. Ma non solo per le donne la centralizzazione dell'autorità e della redenzione in un uomo bianco rappresenta un ostacolo. Molti popoli sono stati coloniz-

zati, umiliati, feriti, decimati, in nome di un cristianesimo fondato su una cristologia della riconciliazione. Questa cristologia non rappresenta un problema solo per il fatto di postulare la redenzione attraverso un uomo, ma anche perché implica una teologia della croce. Giustificando la sofferenza umana su questa terra, con la speranza di una ricompensa dopo la morte, predica un cristianesimo di passività, rassegnazione, soggezione, negazione di sé. Cater Heyward afferma che si tratta di una teoria manipolata da privilegiati (quelli che stanno in alto, i rappresentanti degli uomini ricchi e bianchi) per giustificare e benedire le strutture disuguali del capitalismo, come il razzismo, il sessismo, l'eterosessismo, l'antisemitismo (Heyward, 1981).

La decostruzione di questa cristologia è stata operata da teologhe femministe già più di trent'anni fa, con l'intento di offrire formule cristologiche che contribuiscano a una teologia liberatrice.

La teologia femminista percepisce uno squilibrio nell'ideologia cristiana, risultante da una gerarchia sessuale che si manifesta non soltanto nella dottrina di Dio Padre come patriarca divino, ma anche nella nozione di Gesù come l'unico Figlio di Dio. Per Mary Daly, gran parte della dottrina cristiana su Gesù è stata docetista, nel senso che l'umanità di Gesù non è mai stata presa sul serio, in quanto persona libera, con un carattere e una missione straordinari, che sfidò le credenze e le leggi convenzionali. In tal modo, le formule cristologiche che sono prossime a un tipo di idolatria sulla persona di Cristo ("cristolatria") devono essere rifiutate. Daly ritiene che l'idea di incarnazione divina in un unico essere umano e di sesso maschile renda difficile, nella coscienza religiosa, una comprensione più ampia della presenza divina in tutti gli esseri umani (Daly, 1973).

Altre critiche vogliono riscattare il messaggio dell'annuncio messianico di Gesù di Nazaret e le sue concezioni del Regno. Rosemary Radford Ruether (1993)⁷ parte dal princi-

⁵ Cfr. M. DALY, *La Chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982. Il titolo è un'allusione all'opera antologica di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1997 (ed. or. 1949).

⁶ Si tratta della cristologia che afferma l'incarnazione di Dio nella figura di un uomo per salvarci mediante la sua morte riparatrice.

⁷ Pubblicato in inglese con il titolo *Sexism and God-Talk*, nel 1984.

pio che la cristologia affermatasi nel Concilio di Calcedonia non è il risultato di un'evoluzione coerente basata sulla comprensione ebraica del Messia, ma rappresenta un rifiuto degli elementi-chiave della speranza messianica ebraica. La Ruether ricorda che la cristologia classica riunisce due idee: quella del re messianico di una nuova era di redenzione e quella della sapienza divina che è fondamento e rivelazione del cosmo, unendo l'umano al divino. Ed è significativo che, nelle loro origini remote, pre-ebraiche, queste due idee presentassero una figura femminile come protagonista centrale. La repressione di questo simbolo femminile avvenne mediante una patriarcalizzazione di tali temi, prima nell'ebraismo e poi nel cristianesimo, durante i cinque secoli in cui il movimento cristiano diventa la religione dominante dell'Impero romano. Si sarebbero sviluppate così due cristologie alternative, a margine della cristologia classica: quella androgina ⁸ e quella dello spirito ⁹, che non diedero ugualmente risposte adeguate alla scoperta di nuove possibilità, in particolare di possibilità per le donne. In questa prospettiva, la Ruether propone un nuovo incontro con il Gesù dei vangeli sinottici, con il suo messaggio e la sua prassi, alla ricerca di una nuova umanità, di uomini e donne. In questo senso, l'importante per lei è il rapporto dinamico tra redentore e redento, poiché in tal modo la comunità cristiana continua a comunicare l'identità di Cristo, come nel rapporto tra la vite e i tralci, rivelando la personalità cristica nei nostri fratelli e sorelle. In questo senso, Cristo, l'umanità liberata, non è confinato nella perfezione statica di una persona di duemila anni fa. Al contrario, l'umanità redentrica è davanti a noi e ci richiama a dimensio-

⁸ Le cristologie androgine vedono il Cristo come rappresentante della nuova umanità che unifica uomo e donna. Basate sulla tradizione mistica, esse vedono superata la scissione fra maschilità e femminilità in un piano spirituale nell'umanità redenta.

⁹ Le cristologie dello spirito sostengono che il Cristo continua ad essere rivelato attraverso le persone animate dallo spirito, che possono essere sia uomini che donne.

ni ancora non pienamente realizzate della liberazione umana (1993, pp. 101-118).

Rita Nakashima Brock (1992), andando oltre una comprensione unilaterale del potere, sviluppa anche una cristologia non più incentrata su Gesù, ma sulla relazione all'interno della comunità vista come il centro del cristianesimo che si realizza pienamente e ha potere di guarigione. In questo senso, Cristo è ciò che ella chiama «Crista/Comunità» ¹⁰. Crista/Comunità è una realtà viva, espressa in immagini relazionali, dove si manifesta il cuore. *Heart* ¹¹ – l'essere in stato di grazia originale – è la nostra guida nei territori del potere erotico. Tale realtà dentro l'essere in relazione significa che questi non può essere localizzato in un unico individuo. Per tanto, cristologico è quello che rivela veramente l'incarnazione divina e il potere salvifico nella vita umana e deve risiedere nell'essere in relazione, in comunità, e non in individui unici, isolati. Ella rifiuta l'idea del salvatore-eroe che sfida l'autorità costituita e obbedisce al Padre (Brock, 1992, pp. 52-53).

Per evitare il cristocentrismo e proporre una lettura femminista della cristologia, Ivone Gebara (1994) propone Maria come Salvatrice, al fianco di Gesù, affermando la possibilità di donne salvatrici, al fianco di uomini salvatori. In questo senso, la persona del salvatore/salvatrice si identificherebbe per le qualità e i valori ricercati in diversi contesti ed epoche.

¹⁰ L'autrice utilizza il termine «Crista» ricordando di aver udito per la prima volta questo termine riferito a un crocifisso nella cattedrale di St. John the Divine, a New York. Il Cristo del crocifisso, etichettato «Crista», era femminile. Usando «Crista» invece di «Cristo», vuole impedire che si abbia una sola identificazione di Cristo con Gesù. Nel combinarlo con «comunità», vuole allontanare il centro della salvezza da individui eroici, uomini o donne, affermando la sua idea sulla santità della comunità.

¹¹ *Heart*, in inglese, significa cuore. L'autrice spiega che si tratta di una metafora per il *self* umano e la sua capacità di intimità, che comprende l'unione del corpo, dello spirito, della ragione e della passione mediante la conoscenza attraverso il cuore, che è il sapere più profondo e completo (Brock, 1992, XIV).

Come realtà dinamica, sarebbe sempre in cambiamento, pur conservando le caratteristiche di qualcuno in certo modo «superiore», capace di rispondere alle differenti necessità storiche dei fedeli.

Lo scandalo della cristologia, per la maggior parte delle femministe, consiste nel fatto che si promuova una figura maschile di Dio, costringendo così le donne a confrontarsi con la figura di un uomo vista come persona paradigmatica. Il semplice superamento della mascolinità del Gesù storico come un fatto contingente, la relativizzazione del linguaggio e l'enfasi sul messaggio di Gesù come messaggio rivoluzionario non sembrano essere sufficienti a superare le cristologie tradizionali. Tutti i supporti simbolici della cristologia devono essere reinterpretati (Reuther, 1998, p. 85). Si deve procedere al ripudio delle figure di eroi ed eroine. Tale rifiuto, concentrando l'idea salvifica nell'essere in relazione, nella comunità, può allontanarci da governi di tipo autoritario, che concentrano l'idea di salvezza in una figura unica. Inoltre, è più vicino a un dialogo con il pluralismo religioso, come ci dimostra il lavoro che alcune teologhe latinoamericane stanno realizzando con le comunità afroamericane e indigene¹². In questo modo, non si recupera soltanto la visione delle donne, ma anche quella di popoli e razze oppresse, sia dal punto di vista economico-sociale che etnico o razziale. L'interrelazionalità tra le persone nella comunità è messa in risalto. La comunità è salvifica nelle religioni afroamericane. Il potere è condiviso e più ugualitario, e c'è un grande rispetto verso gli anziani, i bambini e tutta la natura.

Oggi il dibattito sul pluralismo teologico si apre anche ad altre due questioni importanti: il concetto di salvezza e la questione del monoteismo.

¹² Si veda il mio articolo citato sopra.

La teologia della salvezza

La teologia della salvezza, attraverso una cristologia della riconciliazione, ha trasformato Gesù di Nazaret, il profeta escatologico degli scritti neotestamentari, in Dio che si fece uomo per salvarci per mezzo della sua morte riparatrice. Attorno a questo tema, si è sviluppata una serie di miti sul peccato e la colpa che sarebbero all'origine dell'umanità. E gran parte di questa colpa è stata attribuita alla donna, Eva, la grande tentatrice. Ma la rilettura biblica e l'antropologia ci hanno mostrato, attraverso un'ermeneutica del sospetto e una lettura sociologica, che il mito della Caduta, nei capitoli 2 e 3 della Genesi, si colloca nel momento di passaggio da una società tribale a una società monarchica¹³, con un regime tributario ed eminentemente patriarcale. Se aggiungiamo a questa rilettura la prospettiva di genere, è facile comprendere come nel sistema patriarcale le donne si trovino al gradino più basso della scala gerarchica. Ed è per questo che il mito mostra la prima donna, *Hawah* (Eva) come la prima colpevole della disobbedienza e, quindi, la più castigata da Jahvé: oltre a condividere la sofferenza del suo compagno, *Adam* (Adamo), dovrà soffrire per la sua gravidanza (cioè nella maternità, considerata dalla cultura patriarcale la sua missione più sacra) ed essere dominata dall'uomo (Gen 3,16). In questo modo, si deduce che la subordinazione delle donne nella società patriarcale ebraica è legittimata mediante la colpevolizzazione della prima donna.

Altri miti della creazione ci mostrano che non solamente nella cultura ebraica le donne sono state colpevolizzate per essere meglio dominate. Nella cultura greca, anche il mito di Pandora colpevolizza le donne per l'ingresso del male nella

¹³ I capitoli 2 e 3 della Genesi appartengono alla redazione Jahvista, risalente all'epoca del re Salomone. Si situa, quindi, all'inizio del periodo monarchico in Israele, quando il sistema tributario inizia a entrare in vigore, penalizzando i contadini con pesanti tasse.

sfera umana. Esistono anche miti di origine africana e indigena che colpevolizzano le donne per un male fatto all'umanità, miti in cui esse vengono uccise affinché il potere possa essere assunto dagli uomini delle tribù. Proprio come nel mito babilonese di Tiamat e Marduk, che da guerriero diventa monarca e, quindi, dio, eliminando Tiamat. Anche i capovolgimenti non sono rari: gli elementi di potere e di creazione delle donne diventano spesso elementi di morte e distruzione, come nel caso del mito delle origini degli indios Kulina.

Gli uomini (Tamaco e Quira) perseguitano la donna ancestrale (Massosso), dopo averne ucciso il figlio. Il latte della donna si trasforma, per vendetta, in elemento di morte. Gli uomini la prendono e la uccidono, la schiacciano sotto i piedi e trasformano il suo corpo in una sostanza. Questa è iniettata nel loro corpo e permette loro di acquisire un potere straordinario¹⁴. Anche nel mito biblico ci sono diversi capovolgimenti: è Adamo che dà alla luce Eva, da un osso del suo corpo. Ciò che è simbolo di potere e di creazione nelle culture ancestrali – la gravidanza/maternità – diventa simbolo di oppressione, sofferenza e sottomissione nelle società patriarcali.

La teologia della salvezza tradizionale non ha più senso per le donne. Le teologhe femministe affermano che non abbiamo più bisogno del salvatore/salvatrice, perché non accettiamo più la teoria di Agostino sul peccato originale¹⁵. Questo mito è stato decostruito dall'ermeneutica femminista, in quanto sessista, classista, patriarcale e militarista. D'altra parte, secondo alcune teologhe come Rosemary R. Ruether (1993), il peccato acquisisce un altro volto, non più «originale», ma sociale, strutturale, poiché deturpa e distrugge i rap-

porti umani. Questo peccato è legato alla preoccupazione esacerbata per la centralizzazione del potere e del prestigio, che porta a trasformare l'«altro» (essere, gruppi, popoli) in semplice oggetto. In questo modo, il peccato non è un atto occasionale, isolato, ma oltrepassa tutto ciò che l'essere umano fa. Il peccato strutturale è collegato non solo allo sfruttamento economico, sociale e politico, ma anche al sessismo. Il sessismo è, dunque, un problema sistemico, incentrato su una relazionalità distorta che condiziona le nostre identità, perfino prima della nostra nascita (Ruether, 1993). La maggior parte delle teologhe femministe, tra cui M. Daly, C. Christ, N. Goldenberg, credono che il sessismo sia la più devastante forma di oppressione, la più antica e la più saldamente radicata nella storia umana. Il peccato sistemico mostra l'interazione di diversi tipi di oppressione, come quella economica, razziale, di genere, eterosessuale¹⁶, di modo che i suoi effetti sono interattivi, con conseguenze terribili.

In questo modo, la *soteria* (salvezza) acquista un altro significato per noi donne. Non più legata a una cristologia della riconciliazione, ma ora contro il peccato strutturale, può essere un elemento di guarigione, di autostima, di donazione della vita, di accoglienza nel seno della comunità; insomma, un elemento di rilievo per l'elaborazione teologica. Qui la maggior parte delle teologhe sottolinea il potere curativo e donatore di vita della comunità. Brock (1992) crede che la visione femminista di guarigione, pienezza e spiritualità potrà salvare il cristianesimo dalle sue strutture patriarcali, se la teologia rimarrà fedele ai suoi principi di uguaglianza di tutti gli esseri umani, e la comunità si fonderà sulla giustizia e sulla pace e il potere divino esprimerà l'amore nella sua pienezza.

¹⁴ Cfr. *Uma interpretação do mito kulina de Tamaco e Quira*, monografia di Lori Altman per il corso di ermeneutica nei suoi studi per il conseguimento del grado di dottorato, presso l'Università di S. Leopoldo, Brasile.

¹⁵ Questo peccato sarebbe stato introdotto dalla prima donna, Eva. Sul mito della Caduta e sulla teoria del peccato originale, vedere Elaine Pagels, *Adão, Eva e a Serpente*, 1992.

¹⁶ Teologhe femministe come Mary Hunt, Carter Heyward, Lisa Isherwood, Melissa Raphael, Elizabeth Sturat e molte altre fanno riferimento al problema di ciò che la difesa dell'eterosessualità significhi per l'orientamento omosessuale di molti uomini e donne che rivendicano oggi i loro diritti come omosessuali nella società e nelle chiese.

L'idea di trasformazione della società, della ricerca di giustizia sociale, è al centro delle teorie della maggior parte delle teologhe femministe. Ivone Gebara, per esempio, afferma che nell'ambito del dibattito cristologico l'importante è vivere il pluralismo delle nostre esperienze salvifiche nel quotidiano della nostra vita e recuperare i valori che ci aiutano di fatto a lottare per una società più giusta. Così, l'importante è recuperare il senso della vita e dei valori per noi oggi, dato che la grande sfida ci viene dal presente e dalla necessità di trovare cammini percorribili per viverlo ¹⁷.

Il monoteismo e la metafora maschile di Dio

Un altro tema rilevante per il dibattito sul pluralismo religioso è il monoteismo canalizzato verso un'immagine maschile di Dio. Questo sembra essere stato il grande colpo contro il potere delle donne, rappresentato dalla credenza nelle divinità femminili di culture ancestrali. L'apparizione del monoteismo nel mondo ebraico coincide con l'epoca del consolidamento della monarchia, del militarismo e dell'esazione di pesanti tasse. In Israele, il monoteismo fu rappresentato dalla supremazia di Jahvè, che combatté dei e dee cananei per imporsi al popolo ebraico. Norman Gottwald (1986) chiama questo monoteismo «monojahvismo». Jahvè era la divinità che rappresentava il potere del metallo, abbondante nella regione del Sinai. Ruether (1993) afferma che quando gli ebrei venuti dall'Egitto si stabilirono in Canaan, Jahvè dovette combattere Baal – e la sua sposa Ashtoreth o Astarte – la divinità dei contadini cananei. Questa lotta tra divinità sembra essere durata centinaia di anni, poiché i contadini non erano sicuri del potenziale di fertilità di Jahvè. Nella vicina Mesopotamia, in Egitto e in Canaan, le dee erano invocate e godevano di grande prestigio in mezzo al popolo: Inanna, Ishtar, Asherat,

Ashtart. Le donne erano riverite per il potere divino rappresentato dal potenziale riproduttivo del loro corpo. La nascita del monoteismo fece sì che i detentori del potere religioso, i sacerdoti, cominciassero a diventare inevitabilmente una élite. Le donne furono completamente bandite dall'esercizio del potere.

Per noi donne, l'identificazione della divinità con l'uomo, cioè il *maschio dell'essere umano*, nega qualsiasi possibilità di una nostra partecipazione al sacro. È il concetto che Mary Daly (1973) ha voluto esprimere affermando: «Se Dio è uomo, l'uomo è Dio». Il monoteismo maschile rafforza la gerarchia sociale del dominio patriarcale mediante il suo sistema religioso in una forma che non si verificava con le immagini accoppiate di un dio e una dea. Dio è rappresentato secondo le categorie della classe dominante patriarcale, con l'idea che egli guidi direttamente questa classe di uomini, adottandoli come suoi «figli» ¹⁸.

Il linguaggio e il sistema simbolico sono stati veicoli importanti per l'imposizione dell'ideologia patriarcale mediante immagini maschili di Dio. Sallie McGague (1982) ci aveva avvertito che non si tratta solamente del fatto che l'espressione «Dio padre» è spesso utilizzata per designare il divino, ma che l'intera struttura dei rapporti divino-umano e umano-divino è intesa all'interno di un modello patriarcale. Carol Christ afferma che i simboli non agiscono unicamente al livello della razionalità, ma anche a livelli diversi della psiche. I simboli connessi con riti importanti, come quello della morte e del matrimonio, non possono non influire sulle strutture profonde o inconscie della persona, anche nel caso in cui tali simboli vengano rifiutati a livello cosciente. Ciò avverrebbe particolarmente nei momenti critici. Non basta che i sistemi simbolici siano corretti, devono anche essere sostituiti. Se non avverrà la sostituzione, la mente tornerà, nei momenti di crisi, frustrazione o sconfitta, alle strutture mentali consuete.

¹⁷ Intervista del febbraio 2003.

¹⁸ *Ibidem*.

Le religioni basate sull'adorazione di un Dio maschile creano «disposizioni d'animo» e «motivazioni» che mantengono le donne in uno stato di dipendenza psicologica dagli uomini e dall'autorità maschile, che, al tempo stesso, legittima l'autorità politica e sociale dei padri e dei figli nelle istituzioni sociali (Christi, 1979).

Il recupero di immagini femminili della divinità nella Bibbia ha avuto ripercussioni con Phyllis Tribble¹⁹, mediante un consistente lavoro d'indagine in cui rivelò l'«utero di Dio» o la «compassione che viene dal profondo» (*rahamim*), tra le altre immagini. La ricerca di Sofia/Sapienza²⁰, intensificata da Elizabeth Schüssler Fiorenza²¹, ha dato un grande impulso al processo del pensare la divinità a partire da figure femminili. Sofia è la presenza amorosa che ispira il Creatore nell'aurora della creazione (Pr 8,22-31; Sir 24,3-5). Essa gioca e si diletta con i figli dell'uomo (Pr 8,31), pianta la tenda in mezzo al popolo (Sir 24,8) e lo invita ad amare e a vivere la giustizia (Sap 1,1). Ha un legame organico con la creazione, nell'immagine di alberi, pietre preziose e profumi (Sir 24,12-19).

La metafora della Dea e la sacralità delle donne

Altre teologhe, come Merlin Stone (1976), Sarah Pomeroy (1976), Charlene Spretnak (1981), hanno cercato di recuperare la figura della Dea nelle tradizioni antiche, sia nel periodo neolitico che nell'antichità classica o nel periodo pre-ellenico della Grecia antica. Il recupero dell'immagine di Dio come

¹⁹ Cfr. *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978.

²⁰ *Sophia* è la parola greca per "sapienza", che in ebraico è *Hokmah*. Per tanto, tutta la tradizione di Dio nel libro della Sapienza veicola l'idea di una divinità femminile, i cui meriti vanno dall'arte del creare, dell'insegnare, dell'essere presente, fino a quelli di essere amante, sacerdotessa, madre, amica o compagna.

²¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, 1983. *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Crossroads, N.Y. 1995.

Madre attraversa la maggior parte delle religioni, ispirando spiritualità legate all'ecologia, radicate nella terra. Ha ispirato le donne a un'identificazione con il sacro, affermando i loro diritti e una spiritualità incentrata sulla loro realtà in quanto donne. La figura della Dea-Madre Terra è universale: rappresenta l'interconnessione di tutte le cose, in una interdipendenza di tutti gli esseri, tra loro e con la natura. La rivendicazione fondamentale nella spiritualità incentrata sulla Dea è che le donne possono riflettere la divinità nella realtà corporea della loro vita quotidiana, includendo i cambiamenti e i vari processi del corpo che la religione patriarcale ha ritenuto così difficili da affrontare: il ciclo mestruale, la nascita, l'attività sessuale, la menopausa, l'invecchiamento, la morte. La Dea è generalmente rappresentata all'interno di un ciclo, che si riferisce, sotto diverse forme, alle tre fasi dell'essere donna: giovane, donna matura/madre e donna vecchia/saggia. Questa concezione ciclica permette di ripensare alla morte come conseguenza della vita, in cui si susseguono le stagioni. La morte non è più una tragedia se si rispettano le diverse fasi della vita: la nascita, il dare alla luce e il morire.

Anche se molti gruppi comprendono la spiritualità incentrata sulla Dea come ricerca di senso per la loro vita personale e la loro autoaffermazione, la spiritualità femminista è generalmente connessa a un impegno sociale e all'attivismo politico, secondo Ursula King. Le femministe spirituali credono che questa spiritualità sia importante non soltanto per loro stesse, ma, ancora di più, per la demolizione del vecchio ordine sociale e la costruzione del nuovo. Si tratta di una prospettiva veramente rivoluzionaria, almeno nell'intenzione (King, 1993, p. 116). Mary Grey ritiene che la figura dello Spirito-Sofia, Dio-Sofia, porti la teologia femminista a lanciare una sfida profetica all'idolatria del potere e del denaro praticata dalla cultura, in quanto sapere dei poveri. Recupera per noi l'antica sapienza che nasce dalla terra, le cosmologie sapienziali rifiutate, nella ricerca della giustizia e della trasformazione della società (Grey, 2001).

Diverse teologhe asiatiche tentano di riscattare immagini

divine femminili a partire da immagini, lingua e simboli delle loro antiche culture e delle esperienze sofferenti di donne del continente asiatico. Kwok Pui Lan, teologa cinese, ci mostra un'immagine della divinità che «piange con il nostro dolore», descrivendo l'esperienza del corpo commercializzato delle donne di Thailandia e Filippine (Kwok, 1986). Cheng Jun Kyung, teologa coreana, dice che il dolore e la sofferenza contrassegnano l'esperienza del corpo delle donne del suo paese, diventando una «epistemologia del corpo diviso». Sono corpi che cercano guarigione e integralità (Cheng, 1990, 30). Le loro immagini mostrano una divinità che soffre, che si affligge, che compatisce, che piange per il dolore delle donne. Un Dio/Dea che si identifica con il dolore delle donne, che è fonte di forza per le donne che soffrono.

- Il monoteismo sembra aver introdotto nella storia religiosa dell'umanità diverse questioni che hanno profondamente influito sulla vita delle donne:

- Ha messo fine al politeismo, cioè al carattere bisessuale della divinità, allontanando inesorabilmente le donne dalla natura divina.

- Ha introdotto un grande dualismo tra il corpo e lo spirito, l'umanità e la natura, Dio e il mondo.

- La creazione degli esseri ha smesso di avere un carattere sessuale, di essere un atto di fecondità, per diventare un atto di volontà: da attività biologica si è trasformata in attività mentale, razionale.

- Ha messo in risalto l'idea della rinascita, invece della nascita, poiché «rinascere» era la metafora usata per l'ingresso in una nuova vita sociale e religiosa.

- Ha affermato la concezione gerarchica di dominio dello spirito sul corpo, per tenere sotto controllo tutto ciò che avrebbe potuto facilitare lo sviluppo delle donne, della sessualità, della natura.

Potremmo affermare che quando l'idea della supremazia dello spirito ha dominato il corpo, rifiutando tutto ciò che si riferiva al sesso e alla corporeità, al potere erotico della donna, in quanto creatrice e donatrice di vita, il sistema patriar-

cale si è instaurato, legittimato dal monoteismo. È per questo che oggi le teologhe femministe della liberazione mostrano tanto impegno nell'affermare il proprio corpo, il proprio potere erotico²², il potere creativo di dare vita e guarire, facendone argomenti di un dibattito che contribuirà certamente a decostruire le strutture sessiste del patriarcato.

Conclusioni

I dibattiti cristologici e le proposte di revisione delle metafore di Dio vanno certamente incontro all'attuale dibattito sul pluralismo nella religione e nelle culture. La questione dell'androcentrismo, del sessismo nel cristianesimo, in quanto religione patriarcale, ha causato innumerevoli problemi non soltanto alle donne, ma anche a molti gruppi, emarginati dal razzismo, dall'omosessualità. Le conseguenze socio-culturali delle immagini divine patriarcali ed elitarie restano generalmente nascoste. Il carattere autoritario e militarista delle immagini patriarcali emerge particolarmente in paesi sotto dittature militari. Il carattere sessista si identifica con il predominio della violenza di genere. Tuttavia, si tratta di un fenomeno universale: le statistiche ci mostrano che l'abuso su donne e bambini e la violenza sessuale esistono in tutte le classi sociali, in tutto il mondo. In oltre il 70% dei casi è lo stesso padre che abusa dei bambini. Giustificare l'autorità del padre mediante l'immagine di un Dio Padre onnipotente ha avuto gravi conseguenze sui cristiani, presso i quali alle donne e ai bambini viene insegnato a obbedire ciecamente all'autorità paterna. Le teologhe femministe si chiedono se chiamare Dio «Padre», lungi dal riferirsi al Dio di Gesù, non sia una distorsione, una proiezione o una caricatura in società che giustificano il predominio e il potere maschili (cfr. Grey, 2001).

²² Alcune teologhe hanno scritto specificamente sul potere erotico, come Audre Lorde: *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, The Crossing Press, 1984.

La ricerca di immagini femminili di Dio, nella teologia femminista della liberazione, ci rimanda a una divinità preoccupata dei corpi feriti delle donne in diversi contesti di oppressione. Una divinità che promuove la guarigione, valorizza il corpo e la sessualità delle donne violate. La cura e la protezione della natura rimandano a una responsabilità etica nei confronti della creazione. La tendenza a enfatizzare immagini divine femminili crea connessioni con le religioni indigene e africane legate alla Madre terra e alla natura. Queste culture, che possiedono immagini divine meno autoritarie, ma che abitano o si rivelano in mezzo alla comunità, ci insegnano una interrelazionalità, una solidarietà, un maggior rispetto verso le persone – siano esse vecchi o bambini, donne o uomini, etero o omosessuali – e verso la natura. Sono certamente culture molto più pacifiche e amichevoli, democratiche e fraterne.

Il rifiuto di una cristologia incentrata sulla figura di un eroe-eroina, la ricerca di una cristologia incentrata sulla comunità, come Crista forse, in rapporti di interconnessione, di interrelazionalità... dimostra che la teologia femminista della liberazione nutre una profonda preoccupazione per la trasformazione della società e la ricerca della giustizia. Le proposte femministe della liberazione partono dal cuore stesso della fede nella venuta del Regno annunciato da Gesù di Nazaret e si identificano con il suo messaggio di tolleranza, di sapienza, di solidarietà, di amore agapico. In questo Regno, molte immagini femminili possono danzare semplicemente la loro danza. Non importa se a indicarle sono nomi come Asherah, Iside, Kwan-In ²³ o Sofia: l'importante è che propongano nuove immagini divine, non autoritarie né definiti-

²³ Kwan-In è un'immagine femminile di Buddha. Non si tratta esattamente di una dea, ma di una *bodhisattva*, un essere illuminato che si rifiuta di entrare nel Regno dell'Illuminazione, preferendo restare sulla terra finché l'ultimo essere possa essere orientato verso il cammino dell'illuminazione.

ve, che ampliano il nostro orizzonte religioso, arricchendo il nostro sistema simbolico in modo liberatorio.

Le prospettive teologiche femministe ²⁴ devono costituire, come affermano le teologhe femministe della liberazione, non solamente un ulteriore approccio di lettura teologica, ma devono anche essere integrate nella grande Teologia, se vogliamo che questa sia liberatrice per uomini e donne di tutte le razze e le culture.

²⁴ Distinguo qui «femminismo» da «genere», che è una categoria accademica. Il femminismo è legato a una militanza, un impegno di trasformazione della situazione che vivono le donne e tutte le categorie di esclusi della nostra società.

7. L'ASSOLUTO NEI FRAMMENTI

L'universalità della rivelazione nelle religioni

LUIZ CARLOS SUSIN
Porto Alegre/Brasile

«Questo tesoro in vasi di creta» (2 Cor 4,7): potrebbe essere il miglior titolo biblico per questo capitolo. Hans Urs von Baltasar coniò l'espressione «totalità nel frammento», che ben si adatta al concetto di realtà della nuova fisica. Tuttavia, vorrei evitare il peso e l'ambiguità della parola «totalità», pur introducendo un'altra complicazione, a mio parere meno maliziosa: l'«assoluto». Penso in questo modo di introdurmi già nel tema che tratteremo nelle prossime pagine: orientare la nostra comprensione verso l'universalità della rivelazione in ogni religione.

Questo tema, di estrema attualità, è stato oggetto di una serie di riflessioni teologiche nel corso del secolo XX. I teologi protestanti della «Rivelazione come Storia», e in particolare Pannenberg, divennero punti di riferimento. Nell'ambito cattolico, quasi tutti i teologi della *Nouvelle Théologie* e della rivista «Concilium» hanno affrontato la sfida dell'universalità della rivelazione, che avviene nella realtà ampia, creazionale e storica, prima di codificarsi in tradizioni e canoni¹. Ma in questi ultimi anni, la sfida non è quella della storia in generale, che ha cercato di superare il dualismo di storia della salvezza/rivelazione, da una parte, e storia profana/secolare, dall'altra. Si tratta ora del senso delle religioni in un mondo in cui la planetarizzazione e l'interazione più intensa tra le reli-

¹ Questo percorso può essere ritracciato attraverso la sintesi e l'acuta analisi di A. TORRES QUEIRUGA, *A Revelação de Deus na realização humana*, Paulus, São Paulo 1995, pp. 273-353.

gioni possono condurre a confronti fondamentalisti o, all'estremo opposto, a una relativizzazione e dissoluzione di ogni espressione religiosa. In entrambi gli estremismi, svanisce la possibilità che le religioni siano realmente sale e luce per questa nuova era dell'umanità. Diamo per scontato che la rivelazione non rimane chiusa nel testo, nel canone, ma si apre alla storia, alla vita vissuta e sperimentata storicamente in ogni condizione umana. Essere umano vuol dire essere capace di accogliere e di esprimere la rivelazione divina ².

Per non falsare il cammino della riflessione, è necessario sin dal principio seguire alcune precauzioni metodologiche. La prima consiste nel definire da quale tradizione ed esperienza religiosa sto scrivendo, che, suppongo, sarà anche quella della maggioranza dei lettori: la tradizione cristiana. Dichiarare il luogo a partire dal quale si riflette e si discute sull'universalità della rivelazione nelle religioni evita di cadere nella tentazione di un universalismo astratto, al di sopra delle realtà delle diverse religioni. Evita così un falso sapere riguardo alle altre religioni. Solamente ponendosi, sin dall'inizio, in atteggiamento disponibile verso un'interdisciplinarietà e un'interazione con soggetti e voci di diverse religioni è possibile essere realisti su questo tema. Quello che posso fare, oltre a parlare partendo dalla mia tradizione, è indicare possibili condizioni antropologiche di accoglienza dell'universalità della rivelazione che avviene in ogni religione vissuta.

La seconda precauzione, che deriva dalla prima, è quella di cominciare a riesaminare la propria tradizione con la necessaria onestà critica, ricostruttiva, quando si tratta di categorie come «assoluto», «universale», «rivelazione» e perfino «religione», che sono il tema di questo capitolo. Tali categorie hanno una lunga tradizione nella storia del cristianesimo. Prima che possano servire a una nuova comprensione, è

² In questa nuova tappa della riflessione teologica, nell'intento di dare più concretamente nome alle esperienze di rivelazione nelle religioni, troviamo, tra gli altri, Raimon Panikkar, Michael Amaladoss, Aloysius Pieris, Jacques Dupuis, David Tracy, Claude Geffré.

necessario che siano ricostruite e liberate da costruzioni sclerotizzate. Solamente dopo, con grande umiltà, invocando intuizioni che siano ancor meglio elaborate, ci orienteremo verso l'universalità della rivelazione nelle religioni ³.

Questo capitolo contiene tre temi: 1. Una revisione ricostruttiva delle categorie universaliste nella tradizione cristiana da due punti di vista culturali e spirituali: quello giudaico e quello ellenico. 2. Un nuovo concetto che si riferisce all'alterità: l'altro, non totalizzabile e non inglobabile in un orizzonte comune, diventa esperienza e categoria di una rivelazione che causa una rivoluzione in tutti gli ambiti. 3. A partire dall'accoglienza della visita dell'altro e dall'affetto per l'altro, si può costituire una nuova sensibilità e un nuovo pensiero che si apre universalmente.

1. Unum est totum? Dall'universo al multiverso

Per trattare criticamente l'uno, il tutto, l'universo, l'assoluto e le gerarchie che nascono da tali categorie, gerarchizzazioni con maggiori o minori assolutizzazioni e coperture di potere, è utile ricorrere ad approcci che partono da diverse angolature.

1.1. Ricostruzione politica

L'uno, il tutto e la gerarchia tra l'uno e il molteplice nel tutto, prima di prendere una piega filosofica e forse religiosa, hanno un fondamento politico con i loro interessi di dominio e di

³ Ghislain Lafont e Emmanuel Lévinas, da diverse angolazioni, possono aiutarci tanto nel lavoro di decostruzione quanto nel riorientamento di tali categorie. Cfr. G. LAFONT, *História teológica da Igreja Católica – Itinerário e formas da teologia*, Paulinas, São Paulo 2000. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.

conquista. Peterson, nel suo classico trattato sul monoteismo come problema politico, ricorda che Aristotele applicò, all'ontologia, la convinzione di Omero nell'Iliade, posta in bocca al re greco Agamennone prima che i greci partissero per la conquista di Troia: «La varietà di poteri non è buona. Uno solo sia il signore!»⁴. Secondo l'interpretazione di Moltmann, si esprime qui il monoteismo politico e clericale dell'Occidente, con una teologia politica di reciproca implicazione tra la configurazione del divino e del sociale e le sue conseguenze, nonché le sue contraddizioni⁵. Ma tutto ciò può essere detto anche di ogni imperialismo e della sua giustificazione religiosa, come l'impero egiziano con il faraone al suo vertice, o l'impero cinese di Gengis Khan. In Omero, l'immagine prosegue con l'epopea di Ulisse, il navigante, che tornando alla sua patria e alla sua fedele Penelope, vince e riunisce tutte le differenze con il suo potere e la sua intelligenza, per la sua gloria. È l'identità dell'uno, fermo e perseverante, fondata su sé stessa, inconvertibile e impenitente, che assorbe o annulla ogni differenza⁶. Seguendo la critica di Lafont, questa riunione del *tutto sotto l'uno* ha nella gerarchizzazione la sua strategia più potente⁷. Gli eserciti e le legioni, il campo politico e militare, più che Platone o Plotino, sono il luogo più realista della gerarchia funzionale.

La democrazia moderna, il parlamento, il contratto sociale, il patto, il giusto rapporto tra maggioranza e minoranze, creano un terreno politico sempre più adatto a rifiutare tutto ciò. Vale la pena citare qui la preziosa definizione di Hannah Arendt del potere che non si impone e si differenzia dalla violenza, il potere reale, che crea possibilità nuove: «capacità di agire di concerto».

⁴ In E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

⁵ Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 204 seg.

⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

⁷ Cfr. G. LAFONT, *op. cit.*, p. 315 seg.

1.2. Decostruzione filosofica

È famosa l'espressione di Eraclito che ben riassume la saga culturale e filosofica dell'Occidente: «L'uno è il tutto. Il tutto è uno. Uno che unisce il tutto»⁸. L'uno platonico, come sappiamo, è il bene, sole da cui tutto si irradia, l'«onni-potente», da cui tutto emana gerarchicamente. Sotto l'uno si gerarchizza il molteplice. Ma si «degrada» anche: quanto più era molteplice, tanto più diventa inferiore, infimo. La natura stessa perde potere e si degrada nella molteplicità.

È importante notare, tuttavia, che gli stessi filosofi, di fronte alla pluralità della realtà, pensarono l'uno sempre più metafisico, tanto da diventare indicibile e impensabile, ineffabile. È *as-soluto*, nel senso etimologico del termine: sciolto da qualsiasi vincolo ontologico, assolutamente *meta-fisico*, totalmente al di là. Ma ciò non impedisce, anzi, rafforza le gerarchie, che partecipano gradualmente del suo potere sulla totalità della realtà attraverso la sua assolutezza. Nella gerarchia, quanto più si sta in alto, più si è vicini all'assoluto e, dunque, partecipi del potere assoluto. È su ciò che si fonda il concetto assolutista del *princeps legibus solutus est*, e del «doppio corpo del re»: uno in carne e ossa, e l'altro che coincide meta-fisicamente con l'insieme del regno e dei sudditi, nonché – ancora da verificare – con la sua infallibilità⁹.

1.3. Decostruzione scientifica

L'unità della conoscenza, nel cuore dell'università nascente, fu tentata mediante gli universali e la gerarchizzazione del

⁸ Di Eraclito è anche la tragica affermazione secondo cui «la guerra è la verità dell'essere». Pelizzoli si confronta con l'ecologia e con il famoso olismo attuale, che tende a conservare la biodiversità sull'unità. Qui ci interessa la biodiversità delle religioni. Cfr. M. PELIZZOLI, *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*, Vozes, Petrópolis 1999.

⁹ Cfr. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 210.

sapere sotto la metafisica e la teologia. Tuttavia, ben presto il nominalismo frustrò tale pretesa: *nomina nuda tenemos!* L'osservazione empirica, la relazione soggetto-oggetto, l'oggettivazione come assoggettamento, seguendo la metodologia politica del potere – *divide et impera* – portò al tempo stesso alla specializzazione e alla dispersione delle conoscenze. La cosmologia, una scienza necessariamente congiunturale, è il sintomo del passaggio da un universo geocentrico e antropocentrico a salti di conoscenza scientifica sempre più complessi, che ci lasciano sempre più incapaci di una visione d'insieme. La cosmologia è stata, per lungo tempo, relegata sia dalle scienze moderne che dal sapere antico della teologia e della filosofia.

Il libro di Alexandre Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, descrive bene i primi passi della rivoluzione scientifica, che ha continuato ad accelerare fino ai giorni nostri¹⁰. Così, dal geocentrismo, passando per l'eliocentrismo, si arriva alla comprensione dell'universo sconosciuto, senza centro e senza confini, dove ci sono più vuoti che materia, nonostante la vecchia affermazione secondo cui «la natura ha orrore del vuoto». Al contrario, la fisica quantica constata, al suo stato attuale, il vuoto quantico come interiorità e fonte creativa, qualcosa di molto più simile alla «creazione dal nulla» in forma continua e forse perpetua. D'altra parte, la nuova fisica ricolloca il centro virtuale dell'universo: ogni luogo è virtualmente centro finché è un luogo che osserva, interpreta e ricrea così continuamente tutto l'universo. Tale luogo è l'ambito umano, un «antropocentrismo ermeneutico» intessuto di responsabilità scientifica e co-creazione cosmologica¹¹.

¹⁰ A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1982.

¹¹ Cfr. D. ZOHAR, *O ser quântico. Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física*, Best Seller, São Paulo 1990. D. RUELLE, *Acaso e caos*, Unesp, São Paulo 1993. E. LAZSLO, *Macrotransição. O desafio para o terceiro milênio*, Axis Mundi, São Paulo 1991.

La parola «universo», tuttavia, non renderebbe più conto della cosmologia attuale. Negli ambienti scientifici possono oggi trovare fondamento, con solide conoscenze, diversi modelli di universi, essendo l'ipotesi più probabile quella dell'esistenza di molteplici universi con legami «generazionali», provenienti da un probabile «universo-madre», la cui materia iniziale non sarà mai conosciuta tramite le leggi fisiche e le nozioni che regolano il nostro universo e il nostro sapere. I molteplici universi hanno dunque la stessa condizione delle «singolarità» del nostro universo: non possono essere conosciuti direttamente, per quanto risultino e siano constatati dalla logica che guida il nostro universo.

«Tutto ciò indica che nuovi universi vengono costantemente creati nel *multiverso*... Le nuove scoperte della scienza hanno avuto un impatto enorme in virtù del loro carattere quasi sovranaturale. Tali idee permettono un nuovo dialogo tra i teologi e gli scienziati, cosa che era impossibile alcuni anni fa»¹².

La vita segue lo stesso schema di complessità e pluralismo: dalla formazione delle specie e dall'evoluzione si passò alla comprensione della vita come auto-organizzazione – *autopoiesis* – che può essere riassunta in due espressioni chiave: *autonomia creativa e relazioni equilibrate*. È così che si disegna la biodiversità o il biopluralismo: quanto più plurale è la vita, tanto più risulta essere ricca.

1.4. Decostruzione religiosa

Questa è la più importante delle decostruzioni per il nostro tema. Cominciamo con una *definitio terminorum*, poiché la parola «religione», come le altre che stiamo trattando, è mol-

¹² R. R. DE FREITAS MOURÃO, *Do universo ao multiverso. Uma nova visão do cosmos*, Vozes, Petrópolis 2001, p. 199. Cfr. W.R. STOEGER, *As leis da natureza. Conhecimento humano e ação divina*, Paulinas, São Paulo 2002.

to ampia e polisemica. È necessario delineare almeno tre momenti della storia dell'Occidente:

a) Presso i greci, la religione si oppose alla superstizione. La navigazione e il contatto con popoli più lontani furono occasione di osservazione delle diverse religioni, delle «religioni degli altri». In un certo modo, nello sforzo di astrazione del *logos* filosofico, i greci sono i primi di cui si abbia notizia a compiere uno studio comparativo delle religioni. Così, tutto ciò che di comune riscontrarono nelle diverse forme di culto alla divinità, unendovi tutto quello che avevano di simile, lo chiamarono *religione*. E tutto ciò che non si adattava ad alcuna identificazione, che non si integrava in un tutto astratto, ossia, ciò che era unico e non riconducibile, finiva con l'essere di troppo e fu chiamato *superstizione*. Il concetto di religione opposto a quello di superstizione equivale, in un certo qual modo, all'universale astratto in opposizione al multiplo concreto¹³. Lo studio delle religioni comparate non è progredito molto per quanto riguarda i greci. Continua a cercare un'astrazione che lascia incompreso e senza valore proprio ciò che di più originale e prezioso può esservi in ogni religione.

b) Nel Medioevo, la categoria di *chiesa* diventa, in un certo senso, più ampia di quella di *religione*. La Chiesa coincideva con la totalità "accettabile", con la società, la politica, la cultura, come ben sappiamo. Fuori della Chiesa c'era l'estraneo, il non-integrabile, che è fondamentalmente l'eretico, l'apostata, l'idolatra, il deformatore del religioso, qualcosa di simile all'*apeiron* della filosofia ellenica, l'escluso dalla sfera della realtà. E dentro la Chiesa ci sono coloro che «entrano nella religione», ossia negli ordini di monaci, frati o penitenti, uomini e donne che, non accontentandosi di essere Chiesa-società, abbracciano l'essere Ordine-religione in uno degli ordini disponibili. *Religione* indica rispetto di una determinata professione della fede cristiana all'interno della Chiesa. Più che la religione, è la Chiesa ad essere portatrice di mediazioni salvifiche e rivelatrici. In questa inversione, le "religioni" sono forme concrete di professione evangelica all'interno della Chiesa.

c) Un terzo grande concetto viene elaborato, in tempi più moderni, a partire dall'Illuminismo. Il distacco dalla Chiesa – soprattutto

¹³ Una simile riduzione all'universale astratto rientra "dalla porta di servizio" della moderna antropologia religiosa, e anche dell'antropologia culturale, nello sforzo di conoscere che cosa è l'uomo in seguito alla decadenza della metafisica classica.

in relazione alla Chiesa cattolica romana, ma anche rispetto alla Riforma – permise un certo ritorno ai greci, ora con nuovi contenuti. La religione passa ad essere vista formalmente come un sistema di credenze con quattro sottosistemi: i rituali, le dottrine, i codici di comportamento morale e le gerarchie sacerdotali. La dimensione soggettiva, invece di avere un carattere mistico di tipo sciamanico, è un dominio della razionalità e della libertà. La religione pubblica deve coincidere con gli interessi dello Stato. E la demarcazione e la classificazione delle religioni avviene allora tra religioni "superiori" – i tre monoteismi provenienti dal Medio Oriente – e religioni "inferiori" o primitive, cioè tutte le altre!

Tale concetto di religione, come abbiamo già detto, ha permesso lo spazio sociale secolarizzato, dove non si parla di religione, e ha reso possibile il sorgere dell'ateismo. Ha permesso una visione più pluralista, ma, gerarchizzando le religioni e scegliendo quelle monoteiste come superiori, è rimasto ostaggio della tradizione greca sull'uno e il molteplice, centrando l'identità e il potere nell'uno e nel vertice della gerarchia.

Il monoteismo ebraico va affrontato con maggiori sfumature. Non deriva dal monoteismo del Faraone, ma delle vittime del Faraone. Contraddice le conclusioni iniziali delle religioni comparate, perché non si tratta di una continuità con gli oppressi, né di una dialettica rispetto ad essi. In quest'ultimo caso si dovrebbe supporre che il potere sia al vertice della piramide sociale dell'Egitto. Uscendo e inaugurando un nuovo ambito di possibilità, gli ebrei professano che solamente il Dio che li ha liberati e che li accompagna è Dio, e che il vero potere è quello della liberazione. Questa unicità unisce tutta la creazione: «Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra» (Sal 120,2)¹⁴. Questa identità tra l'esperienza del Dio liberatore e l'unico Signore di tutto l'universo e di tutti i popoli, in sé stessa irrepreensibile, può in seguito subire un'involuzione o scivolare verso l'ambiguità, conducendo Israele e

¹⁴ Affermazioni di questo tipo sono ricorrenti nella professione di fede, nella preghiera, nella liturgia (cfr. Sal 18,3; 95,3; 113,4; 124,8).

poi il cristianesimo a un monoteismo di potere con tutti i vizi della gerarchizzazione sotto l'uno, per quanto l'uno sia concepito e onorato in forma metafisica e trascendente.

Il caso di Elia sul Monte Carmelo esemplifica bene questa condizione ambigua. Egli sfida i sacerdoti di Baal con il sostegno di Jahvé, più forte di Baal, affinché tutti riconoscano il potere di Jahvé e anche quello del suo profeta (cfr. 1 Re 18). Questo modo di intendere Dio in un gioco di forze si rivelò un fallimento ed Elia dovette imparare a cercare Dio nel luogo della fragilità e della compassione.

Nel *Credo* cristiano, neanche la professione dell'Unico Dio, Padre onnipotente – pur comprendendo le buone ragioni del contesto gnostico e marcionita – riesce a evitare l'ambiguità della figura di Dio Padre. È il secondo articolo del *Credo*, sul Figlio nella condizione umana, crocifisso e risorto, a chiarire il tipo di onnipotenza di Dio. Ma la lotta per l'affermazione della divinità di Gesù lo trasformò in *pantocrator*, e la Chiesa gerarchica nella sua unica e potente mediazione.

L'universalità circoscritta all'orizzonte dell'uno, come in una totalità che, in ultima istanza, pretende di essere chiusa, perfino elevata a metafisica, diventa un dispotismo devastante. Un esempio di protesta contro questa tendenza si trova, sorprendentemente, tra i guaraní del Paraguay, del nord dell'Argentina e del sud del Brasile: «Le cose nella loro totalità sono una. E per noi, che non lo avevamo desiderato, sono cattive»¹⁵.

Abbiamo percorso, da diversi punti di partenza, le strade senza uscita dell'universalità sotto il segno dell'*Unum est*

¹⁵ P. CLASTRES, *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos indios Guaraní*, Papirus, Campinas 1990. L'antropologo francese aggiunge: «È a causa della totalità delle cose che compongono il mondo che si può dire, secondo l'Uno e non secondo il molteplice, che il male è inscritto nella superficie del mondo (...). Non è questo il mondo che desideravamo, non è colpa nostra, subiamo il destino del peso dell'Uno: il male è l'Uno; la nostra esistenza è malata (...) perché si sviluppa sotto il segno dell'Uno (...). I saggi presocratici dicevano che il Bene è l'Uno, mentre i pensatori guaraní affermano che l'Uno è Male» (pp. 14-15 e 135).

Totum, il molteplice riferito e sottomesso all'uno. Oggi, un simile macroparadigma è insostenibile. Siamo in una fase in cui l'universo si sdoppia diventando *multidiverso*, in cui il molteplice, la biodiversità, la differenza... diventano categorie paradigmatiche. Dal punto di vista cristiano, questo è il tempo della grande opportunità della teologia della *pericorese trinitaria* (la dinamica dell'amore trinitario), considerata con il massimo rigore e in tutta la sua ampiezza¹⁶. Lo stesso cristocentrismo della fede cristiana, nell'ambito della *pericorese* è un'esperienza sorprendente; quando la fede si rivolge non soltanto a Cristo come centro, ma al *centro di Cristo*, trova qualcuno che è decentrato, *eccentrico*, *pro-esistente*, un incrocio di molte strade: verso lo Spirito, verso il Padre, verso le creature, lo straniero, il piccolo, gli altri. In modo tale che potremmo chiederci se la fede cristiana, più che costituire una religione, non costituisca prima e più profondamente un profetismo che apre ogni religione, che inquieta e trascende ogni religione, rimandando non a un aldilà metafisico, ma a tutto e tutti, agli altri, come universalità sempre plurale e aperta. Quanto di tutto ciò si possa dire di altre «religioni» o spiritualità, evidentemente non spetta a me dirlo. Ma ricordo di aver sentito un lama buddhista affermare che l'ideale del buddhismo è il superamento del buddhismo.

2. L'altro non totalizzabile

Su questo punto ci offre un contributo decisivo Emmanuel Lévinas: la categoria di alterità, estratta sempre inadeguatamente dall'esperienza di incontro con l'alterità reale, in carne e ossa, in volto e parola, è la curvatura a partire dalla quale l'esperienza e il pensiero acquisiscono un impatto rivo-

¹⁶ Questo è stato il grande sforzo di Jacques Dupuis. Cfr. la sua reazione al documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Christus Dominus*, in *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Cerf, Paris 2002, pp. 399-401.

luzionario. È una categoria in un certo senso incontrollabile, perché in essa non si può pretendere di distinguere interamente tra gli altri, soprattutto tra qualche “Grande Altro” o “totalmente Altro” e i semplici “altri”, tra Dio e le creature. La categoria di alterità, rigorosamente considerata, è la complicità, l'alleanza non svelabile e non spiegabile di ogni altro. Per questo, non è neanche mai interamente inglobabile. Dall'alterità più spirituale e abissale fino alle sue espressioni fisiche, sessuali, culturali, politiche e, nel nostro caso, religiose. È l'esperienza dell'alterità a configurare l'esperienza dell'assoluto nel suo mistero non svelabile e nella sua presenza fragile.

2.1. *L'altro come assoluto e come rivelazione*

Secondo l'insegnamento di Lévinas, bisogna prima ricordare quello che non è l'altro, astraendolo dai vincoli e dalle trappole dell'identità che cerca di captare ogni alterità per addomesticarla e sottometterla allo “stesso”, cioè a me, al mio mondo, alla mia conoscenza, alla mia religione. Il riconoscimento e la giustizia verso l'altro è un evento metafisico. Questa astrazione è quella che riferisce ogni altro a una condizione di “as-soluto”, di al di là di ogni essere, in sé stesso intoccabile e non svelabile, insondabile e invisibile.

In un primo momento, ogni altro sembra essere ciò che per Platone è l'idea del bene, o che per Parmenide è l'uno, metafisicamente fuori dalla totalità, fuori dal circolo dell'*auton* che cerca di integrare in sé ogni *heteron*. Ma Lévinas si affretta a tornare all'ambito concreto di questo mondo: l'altro è nel mondo, anche non se non ha in sé i verbi dell'ontologia: né essere, né avere, né stare o restare, né potere, né sapere, né valere. L'altro è appena un volto che visita, una parola o un gemito che si rivela, un “eccomi qui”, pura presentazione. In termini più biblici e concreti, è il povero, l'orfano, lo straniero, la vedova. Tutti hanno in comune la mancanza di riferimento all'essere, l'impotenza, l'estraneità, la fragilità, il distacco, il pellegrinare. Sono volto denudato, parola pura, visita

intempestiva, che supplica riconoscimento e accoglienza, marginalità o santità – etimologicamente è lo stesso luogo – che investe con il dono di sé stesso, creando un'obbligazione puramente etica. È anche l'«angelo del Signore», la voce di silenzio sottile del divino.

Enrique Dussel, dall'America Latina, interpretò l'alterità del povero, dell'orfano, dello straniero e della vedova nella condizione politica, culturale, economica ed erotica degli indios, dei neri, dei poveri e delle donne latinoamericane ¹⁷. Qui ci interessa la rivelazione di alterità nella sua espressione religiosa. Non sono la realtà rituale, la conoscenza della dottrina, la presenza e l'attuazione della gerarchia sacerdotale o il rispetto del codice morale che garantiscono la presenza della trascendenza, la rivelazione e l'esperienza del divino, ma l'accoglienza di ogni alterità che si rivela nella debolezza senza profilo e indelineabile del volto denudato. È la sua nudità, la sua spigolosità di viso senza travestimenti ad attraversare lo spessore ormai ontologico dell'economia, della cultura, del genere, della religione.

2.2. *L'altro come affezione e rivoluzione*

Mettiamo, in un primo tempo, fra parentesi la religione come *sistema* per dedicarci all'esperienza religiosa del volto, della sua spiritualità così pura come un “nulla”, un'astrazione o un assoluto al di là e, tuttavia, presente. Il primo momento di questa esperienza è la deposizione, il mettere a tacere, il disarmo, nel senso più ampio che si possa sperimentare. È l'essere raggiunto, abbattuto, accecato da una luce che viene da fuori. Ma non è un'estasi tremenda e affascinante del numinoso. È essere colpito da uno sguardo, da una parola o da un gemito. È essere chiamato a un “faccia a faccia”, a una rela-

¹⁷ Cfr. E. DUSSEL, *Para uma ética da libertação latino-americana*, 5 volumi, Lodola/Unimer, São Paulo. *Ética comunitária*, Vozes, Petrópolis 2000.

zione in cui la luce del volto che si rivela, ossia la sua parola, rivela anche il suo corpo denudato, povero, malato, brutto, affamato, oppure il corpo straniero, rivestito di un'altra cultura, incentrato su un'altra economia, turbato dinanzi a promesse erotiche o dall'oscenità ed enormità della sua presenza irradiante o brutta.

L'altro, rivelandosi, rivoluziona il desiderio, il rapporto con il mondo, il progetto di identità che si estende sovrana, il sistema che totalizza la realtà. Ora il mondo può essere dono, strumento di ospitalità e aiuto, promessa di fecondità e salute, di salvezza. Il mondo diventa opera etica dinanzi all'altro, l'economia e il lavoro diventano diaconia per l'altro. Perfino senza essere colpevoli, si è allora responsabili di quello che è e del suo domani.

Questa esperienza è testimoniata in innumerevoli modi nella tradizione biblica e cristiana come racconto e insegnamento: l'approssimarsi e la complicità o quasi identificazione tra ogni alterità e la divinità là dove, invece di gerarchizzazioni, esiste il contrario, l'esperienza della *de-gerarchizzazione*. Dobbiamo chiedere ad altre tradizioni religiose in che modo esse narrano e insegnano questa esperienza. Prendiamo, per il momento, il caso esemplare del Vangelo di Luca 10,25-37, la parabola del buon samaritano. È un racconto che Gesù fa al dottore della legge giudeo che vuole sapere chi è il suo prossimo, una volta stabilito che l'amore al prossimo ha lo stesso valore dell'amore a Dio nel compimento della Torà. Nella parabola, il personaggio che scende da Gerusalemme a Gerico è, si presume, un giudeo. Vittima della violenza dei suoi assalitori, giace ferito per strada. È, quindi, un giudeo spogliato ed esposto, che chiede aiuto gemendo. Passano per la strada un sacerdote e poi un levita, ministri del sistema religioso, che vedono il caduto, ma se ne tengono alla larga. Subito dopo, si trova a passare per quello stesso posto, in terra di giudei, un samaritano. Vede il ferito e prova compassione. Si avvicina, cura le sue ferite, lo sistema con cura sul suo cavallo e lo porta alla locanda, paga il locandiere affinché lo curi fino al suo ritorno, quando pagherà il resto. La domanda che

Gesù pone al giudeo, dottore della legge, inverte la domanda iniziale. Il giudeo aveva chiesto chi era il suo prossimo, affinché egli potesse amarlo e soccorrerlo. Gesù gli chiede chi nella parabola fosse stato il prossimo del giudeo caduto. È chiaro: il samaritano che ha avuto compassione e si è accostato al giudeo. Ma i samaritani erano considerati *indemoniati* dai giudei (cfr. Gv 8,48)... Ciononostante, il giudeo *necessita di cadere* per imparare dal samaritano errante che cosa significa accostarsi.

Prima di concludere la parabola con il suo insegnamento finale, è utile tornare alla sua struttura. Entrambi i personaggi, il giudeo caduto e il samaritano in viaggio, sono in qualche modo fuori dal loro posto, al margine dei loro sistemi. Gli uomini della gerarchia e della legge, il sacerdote e il levita sono dentro il loro sistema, eppure, vedendo il giudeo caduto, riescono a non lasciarsi influenzare, non hanno compassione, non sono suoi prossimi. La prossimità umana, esperienza elevata allo stesso ruolo della prossimità divina e trascendentale, è possibile soltanto *al margine dei sistemi*. Nel nostro esempio, come il caduto e il forestiero, vulnerabili l'uno nei confronti dell'altro, prossimità «de-ontologizzata», nuda e cruda, sensibilità influenzabile. Solamente allora quello che è del sistema – l'olio e il denaro del samaritano viaggiatore, per esempio – si trasformano in strumento di accoglienza e di ospitalità. Si può tornare al sistema, ma l'esperienza al di fuori di essa, ai limiti, nel distacco – che è rara ed effimera, ma è un'effemeride – è un evento sufficiente per contrassegnare con il suo sigillo e il suo disegno il sistema stesso. L'antropologo Victor Turner giunge, per una strada diversa, alla stessa conclusione: in situazioni limite, fuori delle strutture e perfino in opposizione ad esse, in anti-strutture che egli chiama *communitas*, là dove si infrangono le barriere e le differenze di ordine sociale, economico, sessuale, avviene l'esperienza mistica¹⁸. Il tempo è un rischio di nuova chiusura, ma è anche

¹⁸ Cfr. V. TURNER, *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*, Vozes, Petrópolis 1975.

tempo di veglia per la visita, che irrompe e rompe ancora una volta. Perciò, per san Giacomo, l'apostolo delle "opere", la religione pura consiste nel soccorrere il povero, l'orfano e la vedova (cfr. Gc 1,27).

In ultima analisi, la rivelazione non è un possedere la religione, le tradizioni e i sistemi religiosi. È un incontro che supera sempre sorprendentemente, per il cammino meno tracciato, meno nominato o immaginato, senza nome e senza immagini. E fa parte della logica della rivelazione, della sua sorpresa, la costante per la quale non c'è alterità di Dio e del primo comandamento – l'adorazione del Dio vivente – senza l'alterità del secondo, la prossimità che riguarda ogni altro. Anche nell'eremo più solitario non c'è una presenza senza l'altra. Nasce da qui una nuova sensibilità all'universalità.

3. Una nuova sensibilità all'universalità della rivelazione

Dato l'evento che ho cercato di illustrare prima – spoliazione, apertura e affetto – è chiaro che la sensibilità precede il pensiero, e il pensiero nasce come risorsa sacra, aiuto, organizzazione e perfino sistema a sfondo religioso.

3.1. *Il nucleo etico: il corpo e la vita*

Fin dove giungiamo nella conoscenza delle religioni, riguardo alla responsabilità dell'aiuto non ci sono leggi, né limiti, non c'è impurità. Il corpo, e la vita dal corpo, viene prima di tutto, infrangendo le ideologie religiose.

L'amore al prossimo si radicalizza e si mette alla prova nell'amore al nemico, all'altro più estraneo, più distante e minaccioso al tempo stesso. Aiutare il nemico, rappacificarsi con lui, vuol dire aprirsi all'universalità della rivelazione. Questo è l'annuncio di Isaia: «Pace, pace ai lontani e ai vicini» (Is 57,19). In un certo senso, il prossimo, anche il più domestico, ha sempre un che di nemico: irrompe, frustra, prende, trat-

tiene, ci tiene in ostaggio, è responsabile anche senza essere colpevole. C'è un nucleo duro, una centralizzazione in un universo senza centro previo: è il corpo dell'altro. C'è una universalizzazione ordinata a partire dal corpo e dalla vita dell'altro.

Ancora una volta è utile un esempio preso dal vivo della tradizione biblica: la figura di Abramo. La fede abramica è la saga di un religioso errante, che ospita sconosciuti, che mette la sua tenda a disposizione dei pellegrini, che intercede per le città peccatrici, che infrange la legge religiosa del sacrificio del primogenito, con un vincolo e un segreto di fondo: la vita è al di sopra di ogni sistema religioso. Di fatto, in tutte le situazioni, Abramo dà la priorità alla vita dell'altro, mettendo a rischio la propria vita per aver trasgredito i limiti della sua religione. Abramo pratica la «religione dell'altro», nel senso che l'altro è colui che è al centro del suo comportamento e della sua responsabilità religiosa. Diventa così una fonte di benedizioni per tutti i popoli della terra, un universalista pellegrino, aperto a incontri sempre nuovi, pericolosi e sorprendenti.

3.2. *Le tradizioni religiose come «ispirazioni creative»*

I testi, i dogmi, la dottrina ebbero e hanno tuttora una funzione regolatrice e agglutinante nelle religioni. I canoni servono a misurare, discernere, verificare. Esigono risposta, responsabilità. Ma diventano fonte di malintesi e di ingiustizia quando vengono assunti a scapito degli altri. Per andare al cuore delle tradizioni, è necessario farsi guidare dalla domanda: «Che cosa c'è di creativo, che cosa emerge come nuovo praticando questa tradizione?». In altre parole, più che essere regolatrici, le tradizioni sono fonti di ispirazione, di creatività. Una tradizione religiosa è viva quando è creativa, ossia, *quando crea vita*.

Torniamo brevemente alla figura di Abramo: Paolo, giudeo e fariseo, ritorna alla fede abramica per esemplificare l'universalità della salvezza e della rivelazione al di là di qualsiasi sistema religioso. Per la sua apertura di fede anteriore a

qualsiasi pratica, a qualsiasi segno, Abramo divenne «padre di molti popoli» (Rom 4,18). Divenne mediazione di salvezza indipendente da sistemi religiosi e perfino contro alcuni di essi, trasgredendo a favore di chi il sistema religioso avrebbe condannato a morte. Esempi «abramici» si trovano in diverse tradizioni. È un canone che misura le «valenze universaliste presenti in ogni rivelazione concreta»¹⁹.

È forse utile ricorrere ancora alla distinzione, elaborata da Karl Rahner, tra rivelazione trascendentale e rivelazione categoriale. In quanto categorie noetiche, il linguaggio e il canone hanno una funzione *maieutica*, suscitando l'apertura e l'incontro senza autoritarismo della rivelazione come evento. La maieutica socratica viene ricordata anche da Rosenzweig quando afferma che «la Bibbia e il cuore dell'uomo dicono la stessa cosa». È possibile conoscere la rivelazione attraverso due strade: sondando le tradizioni e sondando i cuori. Ma sono i cuori che, in ultima istanza, decidono di riconoscere e di accogliere la rivelazione delle tradizioni. Perché nelle tradizioni non troviamo solo rivelazione. Troviamo anche «le tradizioni degli uomini», gli errori umani, tutto il susseguirsi di violenze e perversità di cui gli uomini sono capaci. Anche questo, in un certo modo, ci è d'insegnamento. Ma non è portatore di novità positiva, di rivelazione e contenuto divino. In Abramo, nella sua ospitalità e responsabilità, troviamo un «amico di Dio» e un «padre divino», un riferimento di rivelazione certa su ciò che è divino e ciò che è umano nei tortuosi cammini delle tradizioni umane del suo tempo. Le tradizioni sono un corpo misto di rivelazione viva e di tradizioni trasmesse per inerzia decadente. Perciò, ogni religione è «relativamente assoluta e assolutamente relativa»²⁰.

Sarebbe necessario sapere quanto in Buddha, in Gandhi o in qualsiasi altro mistico o riferimento di tradizioni religiose si trovi di valenze rivelatrici e universaliste. Tuttavia, nell'am-

bito di quanto è stato detto da Gesù nell'orizzonte aperto del Regno di Dio, cioè che «chi non è con me, è contro di me» (Mc 9,40), sapendo che oggi «si sta di fatto producendo un'espansione reale delle valenze universaliste presenti in ogni rivelazione concreta»²¹, grazie a un pluralismo sempre più interattivo e intenso, possiamo compiere un passo avanti, che non è soltanto di *pluralismo inclusivo*, ma anche di *inclusione pluralista*. Si tratta di accogliere anche l'inclusione che gli altri fanno di noi nelle loro cosmovisioni religiose. Mi permetto di fare un esempio tratto da un ricordo familiare, la testimonianza di una religiosa. Con la sua età ormai abbastanza avanzata e con il suo carisma materno, dedicava tutto il proprio tempo a visitare i malati nell'ospedale in cui ella stessa viveva. Tra essi, vi erano anche dei seguaci dello spiritismo di Kardec. Un giorno, raccontò con un certo umorismo e con semplicità che uno spiritista le aveva confidato di essere convinto che lei, la sorella che ogni giorno si chinava sul suo letto per offrirgli la consolazione della sua compagnia, era uno «spirito di luce», ormai libero dalle reincarnazioni, deciso a restare più tempo sulla terra per consolare gli afflitti. Il sorriso della religiosa, mentre riferiva quella confidenza, rivelava un'accettazione incondizionata del semplice fatto che c'era qualcosa di positivo in quella inclusione nella «religione dell'altro».

Conclusioni: l'assoluto in frammenti

La rivelazione e l'universalità della rivelazione avvengono a partire dall'altro, che è plurale, che sono molti altri. È, dunque, una universalità aperta, complessa, con molte direzioni. In tal senso, l'unicità e l'universalità – quella di Cristo per il cristiano, quella di Abramo per chi partecipa della fede abramica, ecc. – sono, al tempo stesso, eventi unici, irripetibili e, tuttavia, aperti, provocatori dell'apertura agli altri, alla vita e

¹⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 345.

²⁰ *Op. cit.*, p. 343.

²¹ *Op. cit.*, p. 345.

alla religione degli altri, a ciò che con l'altro c'è di divino. L'universalità non può essere la circoscrizione di una totalità panoramica e dominante. È, al contrario, apertura, e apertura virtualmente all'infinito. L'universalità avviene nel dialogo, nel desiderio aperto e nella «pace come unità nella molteplicità»²². La differenza, anche quella religiosa, non ottiene la pace semplicemente con il rispetto, ma con la «non-indifferenza», con il desiderio di condividere la ricchezza e la biodiversità religiosa, fiore delicato della biodiversità della creazione. Forse si può intendere in questo modo ciò che Gesù ha voluto esprimere parlando del «desiderio ardente» di mangiare e condividere la Pasqua prima di soffrire, come segno della commensalità che avrebbe avuto luogo nel Regno di Dio. Il Regno di Dio è un orizzonte escatologico, aperto, universalizzante, secondo la migliore concezione cristiana, ma il suo segno sta nell'accoglienza reciproca e nel condividere la vita, la mensa e la religione, in frammenti di pane e frammenti di religione, frammenti del Regno di Dio – nel linguaggio della tradizione cristiana – dove si realizza e si rivela quanto c'è di più santo e assoluto: l'amore che salva e che è divino, l'altro divino con ogni altro, nella spoliatura di sé e, dunque, anche con noi e con me.

²² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, L'Aja 1974, p. 200.

8. MOLTE LINGUE E UN'UNICA PAROLA: AMORE Bibbia e pluralismo religioso

MARCELO BARROS
Goiás Velho, Brasile

In America Latina, uno degli strumenti più importanti per l'inserimento delle Chiese tra i poveri è stata la Bibbia. La lettura biblica è divenuta un punto di riferimento per l'impegno sociale dei cristiani. In questo processo di impegno, i cristiani hanno scoperto tra i credenti di altre religioni compagni/e coraggiosi/e e si sono resi conto dell'importanza di altre religioni, come le tradizioni indigene e nere, nel cammino di resistenza e liberazione degli oppressi. Operatori pastorali e persone della base si sono aperti al dialogo interculturale e interreligioso. Attraverso l'impegno sociale, cristiani di varie Chiese aderiscono a quello che, a partire dal primo incontro dell'Assemblea del Popolo di Dio, a Quito (1982), si chiama «macroecumenismo»¹. Movimenti popolari e teologia latinoamericana hanno rivolto uno sguardo positivo al pluralismo culturale e religioso. Ma non ne è conseguita una lettura biblica che desse fondamento a questa apertura. La Bibbia è stata di aiuto durante il cammino di unità tra le Chiese. Ma non ha ancora aiutato sufficientemente le Chiese a crescere in una visione positiva del pluralismo religioso. Dagli anni Set-

¹ Il termine «macroecumenismo» è diventato riferimento di un «ecumenismo delle religioni» basato su una «spiritualità del dialogo» e su un impegno comune nella difesa degli esclusi e nella resistenza al neoliberalismo. L'attributo «macro» è certamente improprio, nel senso che non esiste un «microecumenismo», ma, in termini storici, è stato importante sottolineare questo cammino ecumenico di amore e solidarietà, soprattutto nel rapporto con le religioni dei popoli indigeni e le comunità nere.

tanta, parecchi gruppi di base interpretano la Bibbia non soltanto come messaggio religioso, ma anche come rivelazione di un progetto di Dio che vuole vita, giustizia e comunione per tutti. Letta in questo modo, la Bibbia valorizza i miti e le religioni dei popoli amerindi e suscita uno sguardo positivo sul pluralismo religioso, ma non è riuscita ad approfondire ciò che Dio dice alle comunità giudaiche e cristiane a partire dall'attuale pluralismo culturale e religioso.

1. La Bibbia letta in prospettiva esclusivista

Per secoli, la Bibbia è stata utilizzata per combattere le altre religioni. Ci sono perfino pastori e gruppi aperti all'ecumenismo cristiano che non accettano contatti con altre religioni. Associano i culti di queste ultime a ciò che la Bibbia condanna come idolatrico. Il testo biblico dice: «Io sono il Signore, tuo Dio... non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque...» (Es 20, 1-4). I profeti condannarono l'idolatria dei seguaci di altre religioni o di Israele (cfr. l'agire di Elia: 1 Re 17-21 e Os 2, 13-15; 4, 7-9; Am 8, 11-14; Is 21, 9; ecc.).

Molti cristiani accettano il fatto che in qualunque religione ci sono persone sincere che cercano Dio, ma pensano: «Quello che le altre religioni cercano, il cristianesimo lo ha già trovato nella rivelazione biblica e nel suo apice: in Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio. Egli ha detto: "Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" (Gv 14,6). "Non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati" (At 4, 11-12)».

Questi argomenti vengono tanto ripetuti che non ritengo necessario ribadirli qui. Purtroppo, questa interpretazione legittimò la colonizzazione e la dominazione dell'Occidente cosiddetto cristiano sui popoli indigeni e africani ed è oggi in parte responsabile della cultura della «guerra giusta» o perfino

no «preventiva» inventata dal governo statunitense. È urgente leggere la Bibbia a partire dal pluralismo culturale e religioso. Non per far dire alla Bibbia ciò che non dice. Voler giustificare le nostre azioni o opzioni attraverso la Bibbia sarebbe un altro tipo di fondamentalismo. Sappiamo che la Bibbia è limitata. «Non si occupa di altre religioni»². Tuttavia, anche se non è sempre il faro che illumina tutto, è una «lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori» (2 Pt 1, 19). È uno studio che necessita di essere completato con altre fonti letterarie dell'epoca, ma quello che qui mi propongo di fare è smontare un'interpretazione settaria della Bibbia e vedere come, a partire dai testi biblici, possiamo costruire una teologia cristiana del pluralismo culturale e religioso.

2. Una lettura del Primo Testamento a partire dal pluralismo

2.1. «Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe»

Secondo i Vangeli, per affermare di credere nella risurrezione dei morti, Gesù dice che il Padre è lo stesso Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27 e Lc 20, 27 seg.). Ebbene, a Mosè Dio dice: «Io sono il Signore! Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Signore *non mi sono manifestato* a loro» (Es 6, 2-3). Basta leggere la Bibbia per vedere che i patriarchi non solo diedero a Dio nomi come *El Shaddai*, *El Olam*, *El Shabbaot* (il dio delle alture, il dio del tempo, il dio eterno e il dio degli eserciti), ma avevano immagini diverse e storie diverse. Abramo adorava El Berit nel centro del paese, Isacco El Shaddai nel sud e Giacobbe El Betel nel nord.

² W. ARIARAJAH, *La Biblia y las gentes de otras religiones*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 17.

Potremmo dire che erano dèi diversi. Come se Gesù assumesse oggi Olorum, Tupã o Maíra come dèi. La fede giudaica è frutto di un lungo processo di sincretismo. Sincretizzò in Dio (YHWH) i culti degli dèi cananei, mentre ne rifiutò altri. Accettò che Dio (YHWH) fosse lo stesso El Shabbaot, o il *Dio dei padri*. Tuttavia, non accettò mai che il suo Dio (YHWH) fosse lo stesso Baal, dio dei cananei e dei fenici. Questo rifiuto fu forse dovuto al fatto che il culto a Baal legittimava una società che minacciava la vita e l'indipendenza di Israele? In quella cultura, religione e politica erano talmente intrecciate che era impossibile separarle.

Quando la Bibbia accetta di chiamare Israele popolo di YHWH, sta implicitamente riconoscendo che Moab è il popolo del dio Camos (cfr. Nm 21,29), come se ogni popolo appartenesse a un dio e avesse il diritto di adorarlo. La letteratura deuteronomica, a cui appartiene il libro dei Giudici, fu redatta in un'epoca di imposizione del culto jahvista a Gerusalemme (la riforma di Giosia) e di poca tolleranza nei confronti di altre religioni. Tuttavia, narra che quando le tribù di Israele furono invase dagli ammoniti, il giudice Iefte ordinò di dire al re: «Non possiedi tu quello che Camos tuo dio ti ha fatto possedere? Così anche noi possiederemo il paese di quelli che il Signore ha scacciati davanti a noi» (Gdc 11,24). Più tardi la tradizione riporterà che la straniera Rut disse a Noemi: «Dove andrai tu andrò anch'io... il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio» (Rt 1,16). Vi si trova già un certo pluralismo di principio. Al popolo con il quale strinse alleanza sul Sinai, così parlò Dio attraverso Amos: «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir?» (Am 9,7).

La Bibbia assume un atteggiamento più o meno pluralista, in base alle situazioni. In una certa epoca, i profeti accettarono che il popolo adorasse il serpente di bronzo, divinità cananea, come immagine di Dio. Nel deserto, Mosè avrebbe innalzato il serpente (cfr. Nm 21,4-9). In un altro momento della storia, i profeti condannarono la stessa immagine del

serpente, adorata nel tempio di Gerusalemme (2 Re 18,4). Un'altra immagine di El, quella del vitello d'oro, fu sempre condannata, anche se, nel nord, c'era una statua del vitello d'oro nel tempio di Samaria e di Dan (1 Re 12,29-30 e Os 6), ed erano templi di Dio che i profeti del nord frequentavano.

2.2. *La lotta jahvista contro l'idolatria*

La lotta contro l'idolatria ricorre in tutta la Bibbia e influenza molti cristiani attuali che, per paura degli idoli, condannano o rifiutano il dialogo con qualsiasi altra religione. Non si rendono conto che la stessa fede biblica fu frutto di un lungo sincretismo. Ma, in questa accettazione di religioni e culti di popoli e tribù vicine, si compì una rigorosa selezione. I profeti biblici accettarono elementi religiosi, immagini o culti di altri clan o popoli che non compromettessero il fondamento dell'alleanza del Dio del Sinai, il Signore (YHWH). Il serpente di bronzo era un'immagine del dio cananeo, ma fu accettata nel momento in cui quel culto avrebbe aiutato il popolo, nel deserto, a curare le proprie ferite (cfr. Nm 21). Dopo aver letto nell'Esodo che Dio proibì qualsiasi immagine o figura, troviamo che Dio ordina a Mosé di fare scolpire due immagini di cherubini (d'oro) e di porne ciascuna su un lato dell'arca dell'alleanza (Es 25,18-20). Ebbene, nella cultura dell'epoca, queste immagini di cherubini erano dèi babilonesi e persiani rappresentati da animali alati. Ancora oggi, nella concezione popolare degli angeli, essi hanno le ali. Si potrebbe dire che questo non è un esempio di pluralismo o di rispetto verso un'altra cultura. Gli dèi persiani furono posti sull'arca dell'alleanza in quanto sottomessi al nostro Dio. Avevano la funzione di soldati inchinati e di guardia, posti a custodia dell'arca del Signore, considerato Dio degli dei. Ma anche in questa forma di etnocentrismo religioso, il testo biblico integra dèi di altri popoli, e non sotto le spoglie di demoni o nemici.

Nella Bibbia, le denunce dei profeti contro l'idolatria sono

associate alla condanna dell'ingiustizia sociale (si veda, per esempio, Amos e Osea). Elia condanna a morte il re Acab per «aver commesso idolatria», ma il contesto è quello del re che ha ordinato di uccidere Nabot (cfr. 1 Re 21). Eliseo combatte i profeti di Baal e denuncia le ingiustizie sociali. Riceve il siriano Naaman e, ordinandogli di bagnarsi sette volte nel fiume Giordano, lo guarisce dalla lebbra. L'uomo guarito ringrazia e dice al profeta: «Il tuo servo non intende compiere più un olocausto o un sacrificio ad altri dèi, ma solo al Signore. Tuttavia il Signore perdoni il tuo servo se, quando il mio signore entra nel tempio di Rimmòn per prostrarsi, si appoggia al mio braccio e se anche io mi prostro nel tempio di Rimmòn; durante la sua adorazione nel tempio di Rimmòn; il Signore perdoni il tuo servo per questa azione». Ed Eliseo gli rispose: «Va' in pace» (2 Re 5,17-19).

Il profeta, generalmente radicale e rigido in ciò che si riferisce alla fede jahvista, ha in questo caso un atteggiamento tollerante e aperto. Di solito, le profezie contro i culti agli altri dèi erano proferite come discorsi sul giudizio di Dio e sull'esigenza di fraternità e giustizia, propria della fede biblica. Sono denunce contro la religione che non si preoccupa della giustizia, sia essa straniera, che la stessa religione giudaica (cfr. Is 42,14-17; 46,1-13; 48,1-17).

Possiamo collegare questi oracoli contro altri dèi con le parole di Gesù alla samaritana: «È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4,23-24). I Vangeli mostrano Gesù più critico verso la religione giudaica, come era vissuta dai sacerdoti e dai farisei del suo tempo, che verso le altre religioni.

2.3. La sintesi delle prime storie

Sembra che le prime pagine della Genesi provengano da antiche tradizioni orali, riunite per iscritto a partire dal seco-

lo VI. Storie sulla creazione dell'essere umano dal fango della terra sono comuni a molti popoli d'Oriente. In Brasile, la tradizione afro di origine Yoruba tramanda che Odudua creò l'uomo e la donna dal fango della terra. Storie come quella del diluvio sono comuni a diverse mitologie orientali e indigene. Se queste storie sono anteriori alla Genesi e furono assunte dalla Bibbia come parola di Dio, allora Dio parla attraverso i miti dei diversi popoli. Il Deuteronomio dice: «... alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha abbandonato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli. Voi invece, il Signore vi ha presi, vi ha fatti uscire dal crogiuolo di ferro, dall'Egitto, perché foste un popolo che gli appartenesse...» (Dt 4,19-20). Nella lingua originale, «il testo riconosce una certa legittimità delle feste religiose in onore degli astri»³. Un esegeta nordamericano commenta: «Secondo questo testo, i corpi celesti furono dati ai popoli come oggetto di adorazione dallo stesso Dio»⁴.

Tutto il Pentateuco, con le sue diverse narrazioni e teologie, mantiene nei confronti delle altre religioni una posizione duplice (non dubbia). Da un lato, ha un atteggiamento contrario alle altre religioni perché deve aiutare il popolo israelita a liberarsi dalla schiavitù del terrore delle forze cosmiche, dei culti della fertilità e delle potenze straniere ad esse legate. Ma c'è anche un altro atteggiamento: quello di prendere dall'esperienza religiosa dei popoli vicini elementi considerati come parole di Dio per il suo popolo. La circoncisione, l'istituzione del sabato, la festa della Pasqua e molti altri elemen-

³ A. PENNA, *Deuteronomio* (La Sacra Bibbia), Torino 1976, p. 88. Si veda anche: G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Vaticano 1998, p. 173.

⁴ M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York 1991, citato da G. ODASSO, *op. cit.*, p. 173.

ti biblici vengono da popoli vicini e furono, quindi, assunti positivamente attraverso il dialogo o l'influenza di altre culture e altre religioni sul popolo della Bibbia. Così, quando la Genesi dice che «a causa di Abramo, tutti i popoli della terra saranno benedetti» e che Mosè sarà «una fonte di benedizioni per tutti i popoli», si ha una visione positiva della diversità delle culture e delle religioni. D'altra parte, uno dei testi biblici più amati dalle persone che accettano il pluralismo religioso è il racconto dell'alleanza che Dio strinse con Noè e, per suo tramite, con tutto l'universo dopo il diluvio. Dio benedice tutta l'umanità. Ripete che ogni essere umano è immagine viva di Dio e, perciò, nessuno può spargere il sangue di un altro essere umano (cfr. Gen 9,5). E promette un'alleanza con ogni essere vivente. L'arcobaleno nel cielo è il segno di questa alleanza universale (Gen 9,12-17). In seguito, l'alleanza stretta con Israele (Es 19-20) non soltanto non sostituisce la prima, più ampia, ma si situa al suo interno.

2.4. La sapienza di Dio e le altre culture

Dagli anni Settanta, è stata rivalutata nelle Chiese la corrente sapienziale e i diversi libri che, ancora oggi, le comunità giudaiche chiamano *Ketubim*: «gli altri scritti»⁵. La sapienza, compresa come il progetto della creazione di Dio, è il segreto dell'ordine del mondo e appare in diverse culture antiche. La sapienza biblica ha radici babilonesi, egiziane e greche. Il capitolo 28 del libro di Giobbe saluta questa Sapienza universale e non propriamente di Israele. Il capitolo 8 dei Proverbi parla della Sapienza come di un'antica dea egiziana (Maat,

⁵ Un libro fondamentale a questo proposito è stato: G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970. È stato tradotto in italiano (*La sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975), spagnolo, francese e altre lingue. In America Latina, il quarto volume del progetto *Tua Palavra é Vida*, che dopo l'intervento della CLAR è stato assunto dalla CRB-CNBB, era sui libri sapienziali.

figlia del dio Sole), che si diletta davanti al Signore quando Egli crea il cielo e la terra e diventa compagna (*'mn*) e consigliera del Signore (Pr 8,22 ss)⁶.

In vari testi biblici, la Sapienza assume un'immagine di donna e parla come una specie di Orixá o manifestazione del potere creatore o dell'amore di Dio (per esempio in Sir 24). Questa apertura dei libri sapienziali ad altre culture del loro tempo ci aiuta a una comprensione pluralista delle azioni di Dio oggi nel nostro mondo.

Sarebbe a questo punto necessario accostarsi ai testi apocalittici e dimostrare che anch'essi hanno radici nel dialogo e nella valorizzazione di altre culture. Anche il libro dei Salmi sarebbe un'importante fonte di indagine per una visione più pluralista della fede. Non sappiamo quanti, ma certamente molti salmi biblici (indubbiamente il 19, il 29, il 104 e altri) sono praticamente trascrizioni di inni e poemi di popoli come gli egiziani o i babilonesi, o perfino i cananei, ai loro dei. La Bibbia li fa propri e li dedica al nostro rapporto con il Signore.

3. Il Secondo Testamento e il pluralismo religioso

Molti cristiani hanno preferito chiamare la parte biblica dei libri cristiani «Secondo Testamento» e non «Nuovo», per dimostrare una visione più rispettosa del giudaismo e con l'attenzione di non voler far credere che noi cristiani consideriamo la Bibbia giudaica una parte vecchia o superata della Bibbia. Questo cambiamento di nome non nega la dimensione propria e nuova dell'evento Gesù Cristo, ma lo situa nell'insieme della rivelazione biblica e non come qualcosa di isolato o opposto alla prima alleanza. Già nel 1943, il pastore Dietrich Bonhoeffer, prigioniero in un carcere nazista, scriveva:

⁶ R.E. MURPHY, *Who is Lady Wisdom?*, in *Wisdom and Creation*, rivista JBL 104 (1985) 8.

«Mi accorgo sempre di più di quanto io pensi e senta in maniera veterotestamentaria; così, negli ultimi mesi, ho letto molto di più l'Antico Testamento che il Nuovo. Solo quando si riconosce l'impronunciabilità del nome di Dio si può anche pronunciare facilmente il nome di Gesù Cristo; solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e a un mondo nuovo; solo quando ci si riconosce sottomessi alla legge di Dio, si può finalmente parlare anche della grazia, e solo se l'ira e la vendetta di Dio contro i suoi nemici restano realtà valide, qualcosa del perdono e dell'amore verso i nemici può toccare il nostro cuore. Chi vuole essere e sentire troppo frettolosamente e troppo direttamente in modo neo-testamentario, secondo me non è un cristiano»⁷.

Secondo i Vangeli e le lettere, Gesù non è venuto a fondare una religione, ma a chiedere la conversione di tutte le religioni al Regno di Dio. Gesù invitò l'ebraismo ad aprirsi a tutta l'umanità e a universalizzarsi, come già chiedevano i profeti dell'esilio. Gesù è, prima di qualsiasi altra cosa, un profeta ebreo e, quindi, un personaggio della religione ebraica, anche se questa non lo riconosce e ancora oggi ha difficoltà ad accettarlo, forse più per tutto ciò che i cristiani dicono e fanno in nome di Gesù che propriamente per lui stesso⁸.

Gesù chiede alle altre religioni di aprirsi all'universalità e, pertanto, al pluralismo culturale e religioso. Come potrebbero, allora, gli stessi cristiani chiudersi a ciò?

⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 225.

⁸ Cfr. B. BRUTEAU (a cura), *Jesús segundo o Judaísmo. Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão*, Paulus, São Paulo 2003. Si veda anche E. BARTOLINI - C. VASCIABEO, *Gesù ebreo per sempre*, EDB, Bologna 1991.

3.1. *L'universalità della salvezza nelle lettere paoline*

Paolo scrisse negli anni 50, quando i seguaci del profeta Gesù di Nazaret vivevano ancora nelle sinagoghe ebraiche. Paolo insiste sul fatto che tutti hanno peccato, sia ebrei che pagani, e che tutti sono salvati per la grazia di Dio (cfr. Galati e Romani). Se tutti sono salvati per la grazia, poco importa la legge religiosa che seguono. Paolo deve difendersi dalle accuse che riceve a tale proposito. Egli riprende il linguaggio apocalittico per parlare della risurrezione di Gesù, evento escatologico per mezzo del quale Dio ricrea l'universo e si riconcilia con tutta l'umanità e con ogni essere umano, nella sua cultura e religione. «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova (...) Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione» (cfr. 2 Cor 5,17-18). Per la risurrezione di Gesù, credenti e non credenti, ebrei e pagani, sono chiamati a vivere in forma nuova. Vale la pena studiare nei dettagli il capitolo 2 della Lettera ai Romani. Il giudizio di Dio rende uguali tutti gli esseri umani, siano essi ebrei o credenti di altre religioni, «perché presso Dio non c'è parzialità» (Rm 2,11). Egli accoglie chi pratica il bene (vv. 9-10). Paolo riprende, da Geremia e dal Deuteronomio, il concetto che la vera circoncisione è del cuore e non della carne (Rm 2,28). «Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno (...) Giudeo è colui che lo è interiormente» (v. 29). Secondo Matteo, Gesù impartì lo stesso insegnamento con il discorso della montagna: nella preghiera, nel rapporto con sé stessi e con gli altri, l'importante è agire come chi entra nella sua camera e, chiusa la porta, prega il Padre suo nel segreto; e il Padre, che vede nel segreto, lo ricompenserà (cfr. Mt 6,1-6 e 16-18).

Tutto ciò relativizza l'importanza di appartenere esteriormente a tale Chiesa o a tale religione. Paolo, o uno dei suoi discepoli, scrisse che Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1 Tm 2,4). C'è chi

interpreta questa «verità» come una dottrina e chi la interpreta come una Chiesa. Di fatto, la verità di Dio si rivela nell'amore e nel dono della vita. Questo è ciò che Dio ci ha rivelato.

Gli Atti degli Apostoli, libro probabilmente scritto intorno agli anni 80, riportano che nel giorno di Pentecoste Pietro annuncia ai giudei la fede nella risurrezione (At 2). In seguito, Paolo la annuncia nell'areopago di Atene ai filosofi e ai credenti dei diversi dèi greco-romani (At 17). Egli tenta un dialogo con l'altra cultura e riconosce: «Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio» (v. 23). A prima vista sembrerebbe una mancanza di rispetto, un atteggiamento arrogante e contrario a un'azione pluralista. Io conosco e voglio annunciarvi ciò che voi adorare senza conoscere. Ma bisogna tener conto che Paolo sta commentando l'iscrizione letta su un altare: «Al Dio ignoto». Sono gli stessi ateniesi che dicono di adorare un dio sconosciuto e Paolo parte da lì. Accetta il fatto che essi adorano veramente e che il loro dio è Dio, sebbene essi stessi affermino di adorarlo senza conoscerlo. Annunciando questo Dio, Paolo garantisce che non è «lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto» (v. 28).

3.2. La parola e l'azione di Gesù secondo i Vangeli

I Vangeli non sono una biografia di Gesù, ma testimonianze di come la vita e le parole di Gesù, la sua morte e risurrezione ci portano il Regno di Dio. Oggi è normale che si dica: Gesù non annunciò sé stesso, ma il Regno⁹. Se è vero, allora non è giusto porre come condizione per il dialogo con altre

⁹ Si veda R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios*, Paulinas, São Paulo 2003. Traduzione di *Jesus, symbol of God*, Maryknoll, New York 1999.

religioni il presupposto che gli altri accettino Gesù come salvatore. Il pensatore ebreo Martin Buber chiama Gesù il «nostro fratello maggiore»¹⁰. E giunge ad affermare: «La fede di Gesù unisce ebrei e cristiani. La fede in Gesù ci separa». Si riferiva al modo dogmatico in cui la Chiesa ha sempre parlato di Gesù. Certamente egli avrebbe apportato alcune sfumature alla sua affermazione se avesse letto quello che José María Vigil ha scritto: «Credere come Gesù per credere in Gesù»¹¹.

Attraverso i Vangeli, possiamo scoprire meglio questa fede di Gesù. Sarebbe stato discepolo del profeta Giovanni Battista. Quando riceve il battesimo, scopre la chiamata di Dio per divenire profeta e servitore. I Vangeli sinottici sottolineano il suo operato in Galilea, dove guarisce i malati, riconcilia con Dio le persone che si consideravano peccatrici e testimonia l'amore di Dio a tutti. Gesù non incontrò difficoltà nel suo rapporto con i non religiosi o con gente di altre religioni, ma con i sacerdoti, con i dottori della Bibbia e le autorità della sua stessa religione. I Vangeli dell'infanzia (Mt 1-2 e Lc 1-2) sono commenti midrashici su testi del Primo Testamento senza preoccupazioni storiche. Tuttavia, è significativo ciò che dice Matteo: quando Gesù nasce a Betlemme, sono i saggi di altre religioni, venuti dall'Oriente, a rendergli omaggio, mentre i dottori della Bibbia e i capi del giudaismo lo rifiutano (Mt 2). Questa contraddizione si rivela in tutto il Vangelo: coloro che sembrano essere lontani da Dio lo accolgono, mentre coloro che si sentono più vicini lo rifiutano. Nel suo racconto, Luca riporta 18 casi di guarigione. Di questi, 14 Gesù li com-

¹⁰ «Sin dalla mia gioventù ho scoperto Gesù come mio fratello maggiore...», M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen* (1950), citato da S. BEM-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 27.

¹¹ J.M. VIGIL, *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino. Elementos fundamentales de nuestra espiritualidad latinoamericana*, «Alternativas», 14 (gennaio 2000) 19-30, Managua. «Diakonía» (ottobre-dicembre 2000) 80-89, Managua.

pie in Galilea, a beneficio del popolo più povero e più lontano dalla religione ufficiale.

Secondo alcuni testi evangelici, il titolo che Gesù utilizzò maggiormente riferito a sé stesso (e fu il solo a usarlo) fu «Figlio dell'Uomo». Nella cultura ebraica significa semplicemente l'«umano». Ma, a quanto pare, Gesù lo prese dalla letteratura apocalittica ebraica. Il profeta Ezechiele era già stato chiamato «figlio dell'uomo» (cfr. Ez 2,1.6.8; 3,1.4 ss). Ma è nel libro di Daniele che questa figura assume il ruolo di colui che viene a giudicare il mondo e a offrirlo a Dio (Dn 7). Questa figura deriva dalle religioni orientali più antiche. «È un vecchio mito orientale, abbozzato in molte religioni e formulato nei temi di El-Baal, in Ugarit. Il dio anziano cede il suo posto e trasferisce il suo potere a un nuovo dio che è vicino alla nostra storia»¹². Gesù stesso si definisce con il nome di una figura mitica, rappresentante divino del dio Baal, una specie di Orixá dei cananei che, a sua volta, è in relazione con miti assiri e persiani. Forse non sapeva dell'origine pagana di questa figura o, forse gli altri non lo chiamarono mai così perché non era ben visto dall'ebraismo ufficiale? Pensavano che Gesù fosse un mezzo sincretista? Non lo sappiamo. Il fatto è che ciò sembrerebbe coerente con il modo in cui egli si rapporta con persone di altri credi. Marco e Matteo raccontano che mentre Gesù passa per la regione di Sidone, all'estero, una donna sirfenicia gli chiede di aiutare sua figlia. Egli si rifiuta: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele». Ma la fede di quella donna lo sorprende: «Donna, davvero grande è la tua fede!». E guarisce la bambina. Il testo non dice in nessun punto che la donna fosse di fede ebraica (cfr. Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28). Un ufficiale romano gli chiede di guarire suo figlio, il suo servo o il suo protetto (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10 e Gv 4,43-54). Gesù accetta di andare a casa di quel pagano. Ciò lo avrebbe reso impuro dinanzi alla legge giudaica. Il romano si

rende conto di porre Gesù in una situazione difficile e, dopo avergli chiesto il suo aiuto, lo convince a non entrare in casa sua: «Signore, io non son degno che tu entri sotto il mio tetto». Gesù elogia la fede del pagano e aggiunge: «Molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre» (Mt 8,11-12).

È probabile che Luca e Giovanni riflettano le esperienze di un nucleo samaritano in comunità cristiane del loro tempo¹³. Questo spiega le parabole di Gesù e il suo rapporto con i samaritani, anche se non era stato accolto in Samaria, mentre andava verso Gerusalemme (cfr. Lc 9,53). A parte la parabola del «buon samaritano» (Lc 10,25-37) e della guarigione dei dieci lebbrosi (Lc 17,11-19), il racconto più noto è quello della conversazione con la samaritana (Gv 4). Gesù disse: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte (religione samaritana) né in Gerusalemme adorerete il Padre... Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (vv. 23-24). Queste parole contengono una profonda critica ad ogni religione e sono, nello stesso tempo, un invito affinché tutti si convertano a questo culto in spirito e verità, indipendentemente dal fatto che la persona sia giudea, samaritana, cristiana, buddhista o di religione indigena.

«Il quarto Vangelo è condensato in un mondo pluralista e non si possono comprendere gli scritti di questa comunità se non si tiene conto di questo groviglio socio-religioso di eterodossie giudee e cristiane, in polemica, inoltre, con il fariseismo e l'agnosticismo»¹⁴.

Secondo i Vangeli, la morte di Gesù mette fine a un modo di relazionarsi degli esseri umani con Dio. Segnali come lo squarciarsi del velo del tempio, o le parole di Gesù contro il tempio e i sacrifici (cfr. Gv 2,13-21) non vengono da una pole-

¹² X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y Servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46), Sígueme, Salamanca 1984, pp. 103-104.

¹³ Cfr. H.C. ZORRILLA, *La fiesta de liberación de los oprimidos*, SEBILA, San José de CR 1981, pp. 97-110.

¹⁴ *Ibidem*, p. 110.

mica cristiana contro il giudaismo. Sottolineano piuttosto che, come tutti i profeti, Gesù chiede un superamento del concetto di struttura religiosa considerata necessaria alla salvezza. Gesù ci apre a una visione della fede più universale e inclusiva. È morto «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52). Riunire non significa farli cristiani, ma porli sulla strada verso il Regno.

3. Quello che lo Spirito chiede oggi alle Chiese

Dopo mille anni di storia, le Chiese si trovano oggi dinanzi alla sfida di integrarsi nelle più diverse realtà culturali dei popoli. In un certo senso, le Chiese devono “de-occidentalizzarsi”. A tale scopo, un approfondimento biblico può risultare molto utile. Esiste oggi un’ermeneutica india e nera, come ne esiste anche una femminista ed ecologista... I miti indigeni, afro-discendenti, o i racconti antichi del culto della dea, contengono una parola di Dio per noi.

Per noi cristiani, la Bibbia contiene una rivelazione di Dio che ha assunto la cultura del popolo di Israele e delle prime comunità cristiane come una dimostrazione del suo progetto di amore e giustizia per tutta l’umanità. La Bibbia non è, in sé, la Parola di Dio, ma la contiene, come una partitura musicale contiene, trascritta, una melodia che può sempre essere ascoltata. La Bibbia contiene una parola di Dio, umana e contestualizzata e, per questo, suscettibile di costante reinterpretazione. La Bibbia stessa rivela che la parola di Dio non si limita soltanto alla Bibbia. Tale parola giunge attraverso gli eventi della vita e altri movimenti. Paul Beauchamp, esegeta francese recentemente scomparso, ha scritto: «La lettura [della Bibbia] è il gesto che torna incessantemente sulle antiche tracce per cancellarle, a vantaggio della viva voce. Compiere le scritture non è forse, ma in un senso radicale, leggerle?»¹⁵.

¹⁵ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compire le Scritture*, Glossa, Milano 2001, p. 52.

Noi cristiani possiamo fondarci sulla Bibbia e sulla testimonianza di Gesù per valorizzare di più la Parola che Dio offre alle altre culture e religioni. Abbiamo già visto in diversi testi (cfr. Ger 34, At 17) che la Bibbia ci apre ad altre rivelazioni di Dio; ci aiuta a dare valore ad altre parole, a non trascurarle e a non ripiegarsi sulla nostra cultura. La Parola di Dio ci conduce sempre fuori da noi stessi, incontro all’altro.

Oggi la credibilità di una religione dipende dal fatto se sia utile all’umanità e alla vita. La lettura biblica ci unisce agli altri credenti. La Bibbia stessa fu costruita con miti e storie di molti popoli e culture. Siamo invitati a compiere una lettura pluralista della Bibbia. L’attività della lettura avviene in un corpo sociale. Emmanuel Lévinas, nelle sue *Lecture Talmudiques*, espone la supplica di ogni versetto biblico: «Interpretami!». Isolato, preso da solo, è incapace di avere senso¹⁶. Possiamo dire la stessa cosa dell’intera Bibbia: presa da sola e senza essere letta in un atteggiamento di pluralismo e perfino di dialogo con le altre culture e religioni, non riuscirebbe ad avere un senso attuale e completo, perché negherebbe la sua origine, non rispetterebbe il contesto dell’immensa maggioranza dei suoi testi e non sarebbe in grado di trasmettere ai credenti e alle persone di buona volontà quello che oggi lo Spirito dice, non soltanto alle Chiese, ma a tutta l’Umanità.

¹⁶ E. LÉVINAS, *Cahier de l'Herne*, Paris 1991, p. 129.

9. CRISTOLOGIA DELLA LIBERAZIONE E PLURALISMO RELIGIOSO

JOSÉ MARÍA VIGIL
Nicaragua-Panamá

L'obiettivo di questo libro è cercare di rispondere alle sfide che sia la pluralità delle religioni che la teologia «pluralista» delle religioni pongono alla teologia della liberazione. Questo capitolo si riferisce concretamente a tali sfide per quanto riguarda il campo della cristologia.

Va subito precisato che si tratta di un tema difficile, pericoloso e, comunque, estremamente delicato. «La professione di Gesù di Nazaret come Figlio di Dio, Signore e Cristo è tutt'oggi, come lo è stata per duemila anni, il sigillo e l'anima del cristianesimo»¹. Toccare, riconsiderare, sottoporre a esame, rivedere, reinterpretare... anche solo un elemento di quello che costituisce il nucleo del dogma cristologico, è un'avventura molto rischiosa, che incute rispetto e perfino timore, e suscita a volte anche furiose censure.

Molti teologi latinoamericani a cui abbiamo chiesto questa riflessione sulle «sfide del pluralismo» alla cristologia della TL ci hanno risposto negativamente. Qualcuno ci ha detto: «Questo tema è un vespaio», esprimendoci forse con queste parole non tanto le difficoltà che pone, quanto il timore che incute per le rappresaglie che può causare al teologo/a che lo tocchi con creatività, o semplicemente con libertà e sincerità. Altri hanno riconosciuto di non aver studiato il tema delle sfide della teologia del pluralismo e di aver bisogno di più tempo per approfondirlo. Qualcun altro ci ha espresso la propria

¹ B. McDERMOTT, *Jesucristo en la fe y en la teología actual*, «Concilium» 173 (marzo 1982) 298.

confusione tra pluralismo ed ecumenismo. Si tratta dunque di un tema teologico in qualche modo ancora nuovo, che conviene affrontare con responsabilità e prudenza.

Per questo, lo affronteremo avvertendo subito che non cercheremo di dare risposte complete e definitive a queste sfide, semplicemente perché forse tali risposte non esistono nemmeno. Siamo in un tempo di ricerca, di ricezione delle sfide e di prima elaborazione, di rielaborazione delle formule tradizionali, e siamo appena all'inizio, soprattutto nella teologia della liberazione. Va riconosciuto subito, con tutta onestà.

D'altra parte, come è stato giustamente detto, non è necessario oggi elaborare risposte nuove, aggiuntive rispetto a quelle già esistenti, ma «riscrivere tutta la teologia»² (e la cristologia al suo interno). Come si può ben vedere, si tratta di un compito gigantesco, epocale, che può coprire il tempo di un'intera generazione, o anche più. È superfluo dire che non avrebbe senso, in questo breve articolo, fare qualcosa di più che indicare sommariamente quali sembrano essere i problemi e indirizzare umilmente verso le strade che possono condurci alle soluzioni.

Una enclave di fondamentalismo

Il nucleo del dogma cristologico ha alcune evidenti peculiarità, delle quali non siamo spesso consapevoli:

- Si tratta realmente di un nucleo «dogmatico» e, pertanto, di una costruzione ecclesiastica, elaborata dai quattro primi (cosiddetti) «concili ecumenici». Ma nella coscienza fortemente maggioritaria dei cristiani, questo nucleo dogmatico cristologico viene percepito come se facesse parte della Rivelazione, del Nuovo Testamento,

² L'espressione è di Paul TILICH, nell'ultima conferenza da lui tenuta, pochi giorni prima della sua morte improvvisa. Esprime la percezione del desiderio di riscrivere tutta la sua teologia, ma dal punto di vista della nuova situazione del dialogo con le religioni del mondo.

mento, dei Vangeli stessi. Ci deve fare pensare quello che si dice a livello di battuta: che la Chiesa, nel secolo V, sostituì i quattro Vangeli con i quattro concili ecumenici³.

- Molti dei concetti che questo nucleo cristologico utilizza sono entrati a far parte dell'immaginario cristiano in modo tale che determinate espressioni sono state necessariamente «occupate» da un significato cristologico dogmatico, con il quale le percepisce chi le legge o le ascolta, mentre, in realtà, il loro senso letterale originale non ha nulla a che vedere con esso. Così, per esempio, ogni volta che i cristiani leggono o ascoltano il titolo di «figlio di Dio» nel Vangelo, quello che di fatto intendono è «Dio Figlio» (la seconda persona della Santissima Trinità, che ha «occupato» il significato della suddetta espressione nell'immaginario cristiano), ossia un contenuto essenzialmente diverso da quello che l'espressione ha nella maggior parte dei testi evangelici.

- Questo nucleo dogmatico cristologico si è effettivamente costituito nel nucleo centrale del cristianesimo: nulla si considera così al centro, così essenziale, così identificato con l'essenza stessa del cristianesimo. Di fatto, la prassi, l'amore, le beatitudini, il Vangelo stesso... sono stati posposti a tale nucleo dogmatico nella consapevolezza cristiana abituale: per secoli, il credere con cieca e incrollabile adesione al dogma cristologico è stato considerato il fattore più importante della vita e della fede cristiane.

- Il cristianesimo ha sottoposto a studio comparato e storico-critico la Bibbia, l'istituzione ecclesiastica, il Vangelo stesso... ma si considera tabù la sola possibilità di sottoporre a uno studio le formule che esprimono il dogma cristologico. Apparirebbe ad alcuni un atto esplicito di mancanza di fede, o magari una presa di posizione contro la fede, o quasi una blasfemia. Osiamo suggerire che, in un certo senso, il dogma cristologico, inteso così letteralmente, sostenuto come la dottrina ufficiale elevata praticamente al rango di rivelazione e al di sopra di tanti altri elementi evangelici, funge in qualche modo da «enclave di fondamentalismo» dentro il cristianesimo.

Ebbene, la teologia della liberazione della fine del secolo XX è stata costruita sul presupposto di tale nucleo dogmatico.

³ Esiste di fatto un fondamento reale: papa Gregorio Magno (+ 604) non esitava a paragonare i quattro concili ai quattro Vangeli. Cfr. L. M. BERBEJO, *La supuesta infalibilidad de los concilios*, «Selecciones de teología» 69 (1979) 78.

co, senza dubitare di esso né sottoporlo minimamente a critica. La teologia del pluralismo religioso, da parte sua, chiede una riconsiderazione, un riesame di tale nucleo. Questa è la prima sfida che la teologia del pluralismo lancia alla cristologia della TL. Ed è una sfida che va affrontata.

Il superamento dell'inclusivismo

Com'è noto, la TL è figlia del rinnovamento ecclesiale avviato dal Concilio Vaticano II. È, infatti, frutto dell'applicazione del Concilio all'America Latina, applicazione attuata dalle Conferenze Generali del CELAM di Medellín (1968) e Puebla (1979). Il Concilio Vaticano II significò il superamento di 19 secoli di «esclusivismo» cristiano, espresso nella frase simbolica «*extra Ecclesiam nulla salus*», al di fuori della Chiesa non c'è salvezza. L'esclusivismo è teologicamente equivalente all'ecclesiocentrismo: si pretende che la salvezza sia esclusivamente mediata dalla Chiesa.

Il paradigma che sostituì l'esclusivismo/ecclesiocentrismo plurisecolare fu quello dell'inclusivismo: si ritiene, in questo nuovo paradigma, che la salvezza avvenga anche fuori della Chiesa, ma non fuori di Cristo. La salvezza, ogni salvezza, è stata conseguita da Cristo, e anche se raggiunge gli esseri umani che sono oltre le frontiere della Chiesa, non cessa di essere «quella conseguita da Cristo», salvezza che può raggiungere perfino gli esseri umani più lontani «per strade conosciute solo da Dio»⁴. Si dice per questo che l'inclusivismo sia teologicamente equivalente al cristocentrismo: non è più la Chiesa ad essere al centro (come nel caso dell'esclusivismo), ma Cristo.

La TL latinoamericana classica è stata costruita sul paradigma dell'inclusivismo/cristocentrismo. Se si scorre qualsiasi trattato di cristologia della TL, si vedrà bene che, anche se

⁴ Cfr. GS 22.

non si cade mai nel paradigma esclusivista, in nessuna occasione si mette in discussione il paradigma inclusivista. È certo che la TL è molto generosa nel riconoscere la presenza di Dio e della salvezza fuori dei limiti della Chiesa e che, in questo senso, si avvicina a quella che sarebbe una posizione pluralista; ma tale salvezza è sempre considerata, in definitiva, come «cristiana», conseguita da Cristo. I membri di altre religioni si salvano per la salvezza di Cristo, salvatore universale, che è al di sopra non soltanto delle Chiese cristiane, ma di tutte le religioni. Quello che è in gioco qui è la mediazione universale di Cristo, da una parte, e la sua unicità, dall'altra. Entrambe sono state date per scontate nella TL latinoamericana classica⁵, senza dare maggiore importanza a tale presupposto e senza neanche sottoporlo alla necessaria critica. Era, semplicemente, un'eredità di cui non si era criticamente coscienti.

Ebbene, la teologia pluralista consiste esattamente in questo: nel superamento dell'inclusivismo, nel passaggio a un paradigma sostitutivo dello stesso, il paradigma del pluralismo, che riconosce la salvezza presente in altre religioni, ma non dipendente dalla salvezza cristiana e, pertanto, senza la necessità della mediazione universale di Gesù, riesaminando così il senso dell'unicità del mistero di Cristo.

Come è stato detto, il passaggio al pluralismo è una «rivoluzione copernicana»⁶: è il passaggio dalla visione teologicamente «tolemaica»⁷ (l'inclusivismo/cristocentrismo), nella quale il centro dell'universo è occupato da Cristo, intorno a

⁵ Si potrebbero fare alcune precisazioni per quanto riguarda la teologia india e quella afroamericana, ma in questa sede ci riferiamo, come abbiamo detto, alla TL latinoamericana classica.

⁶ J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan 1973, p. 131; Id., *God has Many names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 69 seg.

⁷ In riferimento allo schema astronomico di Tolomeo, geocentrico, con la Terra al centro delle orbite sia dei pianeti che del Sole, che le girebbero intorno.

cui girano le altre religioni, a una visione copernicana⁸, dove il centro lo occupa Dio, mentre Cristo, insieme alle altre religioni, gira intorno a Dio. Come si è appena visto, nel superamento dell'inclusivismo, il grande cambiamento teologico avviene proprio nell'aspetto cristologico. È il passaggio da una cristologia inclusivista (e pertanto cristocentrica) a una cristologia «pluralista»⁹; è una «rivoluzione copernicana» nella cristologia. Ecco, questa è un'altra grande sfida che la cristologia della liberazione deve affrontare. Ed è anch'essa una sfida che deve essere ancora accettata e assimilata...

Il «racconto» dell'incarnazione sotto esame

Il racconto dell'incarnazione, come incarnazione della seconda Persona della Santissima Trinità, è un altro degli elementi che sono stati posti al centro del nucleo cristiano fino a consolidarsi di fatto come il centro stesso del cristianesimo. Per la mentalità popolare cristiana e per l'opinione pubblica generale – anche quella non credente – il racconto dell'incarnazione costituisce il centro stesso del cristianesimo, il racconto (o megaracconto) essenziale cristiano, l'assioma o postulato fondamentale. In quanto tale, sono passati secoli e secoli senza che venisse messo in discussione, senza che subisse revisione critica né riesame a livello teologico, anche se bisogna riconoscere che l'ininterrotta successione di «eresie» prodottesi nei successivi tentativi di spiegare l'incarnazione potrebbe essere un modo indiretto di metterlo criticamente in discussione. C'è qualcosa che non funziona bene in una dottrina i cui tentativi di spiegazione teologica, nel corso di un

⁸ Da Copernico, primo scienziato moderno che propose il modello astronomico eliocentrico, con il Sole al centro delle orbite dei pianeti del sistema solare.

⁹ Lo intendiamo nel senso di «paradigma» teologico, in contrapposizione ai paradigmi esclusivista e inclusivista.

millennio e mezzo, risultano squalificati uno dopo l'altro in quanto eretici¹⁰.

La cristologia della TL non è affatto ingenua riguardo ai generi letterari biblici né, concretamente, riguardo ai vangeli dell'infanzia¹¹, ma non ha mai sentito la necessità di rivedere questo «megaracconto» dell'incarnazione. Inoltre, la TL è diventata famosa per la sua «ermeneutica del sospetto», ossia per la sua capacità di intuire criticamente gli interessi ideologici occulti che si acquattano dietro le teorie più religiose o più sublimi; tuttavia, la cristologia della liberazione non ha applicato tale atteggiamento critico o «ermeneutica del sospetto» al racconto dell'incarnazione¹². È stato l'arrivo della teologia anglosassone del pluralismo a renderci consapevoli di molti dei casi in cui, nel corso della storia, il racconto cristiano dell'incarnazione è stato utilizzato in maniera interessata come strumento di dominazione¹³. Di fatto, alcuni di tali «utilizzi» storici di questa dottrina hanno avuto luogo proprio nella storia dell'America Latina e, sebbene la TL sia ben consapevole dei «frutti cattivi che non possono venire da un albero buono» non ha messo sotto esame la dottrina che poteva esserne la causa. È, indubbiamente, una sfida affrontata prima dalla teologia anglosassone, ma comunque una sfida di cui la cristologia della liberazione latinoamericana non può non farsi carico con particolare responsabilità.

¹⁰ Per JOHN HICK questa è una prova di inverosimiglianza dell'incarnazione presa nel senso letterale, inverosimiglianza che risulterebbe del tutto superata se presa in senso metaforico. Cfr. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993. Traduzione spagnola: *La metáfora del Dios encarnado*, Abya-Yala, Quito 2004, collana «Tiempo axial».

¹¹ Cfr. L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973, cap. 9.

¹² Cfr. P. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Queriniana, Brescia 1991.

¹³ Si veda, per esempio, J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, cap. p. 80 seg.

La proposta del cosiddetto «pluralismo hickeano»¹⁴ di riesaminare il racconto dell'incarnazione per ridefinire il suo carattere realmente metafisico letterale o simbolico-metaforico, è una sfida alla quale la TL non ha finora prestato attenzione, ma dinanzi a cui non può più restare indifferente. Probabilmente è stato per mancanza di tempo e per la «priorità di natura» che caratterizzavano fino a oggi le maggiori urgenze della TL. Ma ora che la sfida è stata servita su un vassoio d'argento da un'altra teologia, non è più possibile continuare a non avere il tempo di affrontarla.

«Gesù Figlio di Dio»

La rivalutazione dell'espressione «Figlio di Dio» o il senso profondo dell'affermazione della divinità di Gesù è un'altra delle sfide pendenti della cristologia della liberazione, un'altra delle sfide che non ha ancora affrontato.

Anche qui dovremmo dire, a discolpa della cristologia della liberazione, che è troppo giovane per aver potuto affrontare, in appena 25 anni di vita, tutti i temi. Logicamente, come abbiamo detto, si è concentrata sui temi più fondamentali e urgenti, lasciando per i momenti più tranquilli l'esame di punti più discussi o sofisticati, anche se non meno decisivi. È questo il caso della filiazione divina di Gesù.

Detto ciò, dobbiamo anche chiarire che questa sfida non è, in realtà, originaria della teologia pluralista, essendo sempre stata presente nel corso della storia della teologia occidentale, anche se in modo discreto e piuttosto riservato agli specialisti. Volendo indicare un simbolo, il numero 173 della rivista «Concilium», del marzo 1982, è interamente dedicato a questo tema, e insiste nel sostenere che la problematica non è né latinoamericana né liberazionista. Ciononostante, bisogna riconoscere che la teologia del pluralismo religioso ha dato un forte impulso alla questione, che diventa cardine di

¹⁴ *Ibidem*.

una serie di questioni chiave riguardo al pluralismo (unicità di Gesù, mediazione universale di Cristo, carattere assoluto del cristianesimo, ecc.). È per questo che possiamo ugualmente includere questa sfida ormai vecchia tra le sfide della teologia del pluralismo.

Il lavoro da compiere nel ricevere e assimilare questa sfida è molteplice e interdisciplinare.

Ha in primo luogo un evidente sostrato semplicemente storico, poiché si tratta di riesaminare il processo della sua stessa costruzione ecclesiale: l'ambiente, il contesto, la legittimità, la partecipazione degli attori... nei «quattro concili» che, come abbiamo già detto, hanno costituito la cornice di tale elaborazione dogmatica.

È necessaria parimenti una rilettura del carattere stesso dei «dogmi» e della dimensione «ermeneutica» o interpretativa di ogni teologia¹⁵, in modo da superare la rigidità fissista e anti-storica di alcune interpretazioni teologiche classiche che sono tuttora presenti nella teologia latinoamericana.

È, infine, necessario compiere un approccio coraggioso di questo tema al livello stesso del nucleo della cristologia dogmatica. Non si può confondere il dogma cristologico con il contenuto stesso della rivelazione, né è lecito ripetere formule antichissime senza revisione né attualizzazione, né possiamo accontentarci di riappropriarci della riflessione compiuta dai grandi classici medievali. È necessario offrire una parola nuova, una reinterpretazione attualizzata e coraggiosa, che accetti finalmente la relatività di ciò che è relativo, per poter difendere più legittimamente l'assolutezza di ciò che è realmente assoluto. Si stanno già compiendo dei tentativi in altri ambiti geografici, come quello di Robert Haight¹⁶. Tuttavia,

¹⁵ C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984. J.J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, cap. 5: *Horizonte hermenéutico*.

¹⁶ Jesus, *Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 1999. L'idea centrale è quella dell'umanità di Gesù, che, secondo l'autore, costituisce la chiave per un'apertura del cristianesimo alle altre religioni; una cristologia dal

nel campo della cristologia latinoamericana della liberazione non c'è ancora stato alcun tentativo esplicito e sistematico. Questa è la sfida, che non dovrebbe restare senza risposta per il fatto che – per colpa e grazia dei censori – il tema è effettivamente un «vespaio»¹⁷.

Concludiamo. Solo per antintellettualismo o per un marcato utilitarismo pragmatico si potrà affermare che queste sfide sono «questioni teoriche astratte»... In realtà, hanno un'enorme ripercussione pratica. Sono punti delicati, la cui modifica o reinterpretazione dà avvio, nella pratica, a una vera e propria rilettura totale del cristianesimo. Non c'è nulla che influisca maggiormente a livello pratico di una trasformazione teorica realmente lucida e profonda.

Non bisogna neanche trascurare questi temi, adducendo la scusa che oggi come oggi non preoccupano il nostro popolo cristiano... Questo «basismo» andrebbe respinto facendo semplicemente appello al ruolo anticipatore che i teologi e le teologhe hanno nei confronti del popolo di Dio, camminando davanti ad esso, suscitando questioni alle quali fa fatica ad aprirsi, senza paura di «scandalizzarlo», confidando piuttosto in un pedagogico spirito profetico che contribuisca ad aprire i cuori e le menti a nuovi orizzonti.

Per il resto, come abbiamo detto, la cristologia della liberazione deve accostarsi a queste sfide con serietà, ma senza paura, nonostante le minacce dei censori impauriti. Le cristologie, come dice Christian Duquoc¹⁸, non sono altro che

basso, nata dall'esigenza di raccogliere e affrontare i dubbi di tanti cattolici, soprattutto giovani, che ogni giorno si confrontano con identità culturali e religiose diverse dalle loro.

¹⁷ Il testo di Haight è stato sottoposto a esame da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede, che ha già proibito all'autore di esercitare la docenza teologica. Cfr. la Notificazione pubblicata il 7 febbraio 2005, e un commento sul libro scritto da Faustino Teixeira, in <http://servicioskoinonia.org/relat>, *Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso: reflexões em torno ao livro "Jesus símbolo de Deus"*, de Roger Haight.

¹⁸ J. SOBRINO, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid 1985, pag. 11.

«costruzioni transitorie che utilizzano strumenti concettuali contingenti». Non sono costruzioni eterne, né danno risposte a domande eterne (che non esistono nemmeno, perché a porle sono comunque soggetti storici). Dobbiamo costantemente sforzarci di apportare al fiume della storia la nostra risposta di fede, che sarà vivamente tradizionale nella misura in cui dà vita alla tradizione. È nostro dovere storico, qui e oggi. Compiamolo. Domani altri prenderanno la parola e allo stesso modo dovranno offrire il migliore contributo di cui saranno capaci. Ma questo è il nostro momento.

Evidentemente ci sono molte altre sfide. Le poche che abbiamo enumerato sono senza dubbio le maggiori e ne traggono altre con sé. Sono come grappoli di sfide che entrano in relazione. L'importante è cominciare già a dare risposte.

10. CRISTOLOGIA AFRO-AMERINDIA

Una discussione con Dio

MARCELO BARROS
Goiás Velho, Brasile

«È Te che le persone chiamano quando invocano colui che adorano. Tu mi hai insegnato a conversare con te attraverso le creature e perfino le cose inanimate. La cosa strana non è che io rivolga loro le mie parole. La meraviglia è che perfino le cose inanimate mi rispondono e mi parlano del tuo amore» ¹.

La preghiera ha sempre qualcosa di ineffabile. Pubblicare una preghiera è quasi come rivelare un gesto intimo d'amore. Ma tu vuoi che viviamo la tua alleanza in forma comunitaria e, per questo, oso condividere con i miei fratelli e le mie sorelle questa conversazione con te. Mi hanno chiesto di scrivere su Gesù Cristo in modo che egli non sia più causa della chiusura dei suoi discepoli agli altri credenti. È necessario che, come suggeriva papa Giovanni XXIII, il suo mistero di vita e di intimità con te sia spiegato in modo da unire e non da dividere. Come potrei farlo, se non nella preghiera? Allora, dona a me e ai fratelli e alle sorelle che leggeranno queste pagine, il tuo Spirito di amore materno. Illuminaci con il discernimento della verità che cerchiamo e che raggiungeremo soltanto quando la scopriremo nell'amore.

1. Una confessione previa

Nella relazione con il mondo moderno, il pastore Dietrich Bonhöffer, tuo servo e martire nella Germania nazista, ripren-

¹ Libera traduzione della preghiera di un mistico sufi orientale.

dendo un'espressione di Grozio, scrisse che era necessario vivere con te *etsi Deus non daretur*, «come se Dio non esistesse». Non posso applicare questo principio direttamente alla relazione con altri credenti o con gli atei, ma, in un certo senso, un atteggiamento corrispondente a questo può essere utile nella sfida di come vivere la fede dinanzi al pluralismo culturale e religioso. Ti chiedo allora il permesso di pormi al posto delle persone che credono in te nelle più diverse fedi, e ho anche bisogno di mettermi nei panni di un ateo². Sai che, facendo ciò, non sto rinunciando alla mia fede. Al contrario, la sto arricchendo, come mi insegnò Gesù stesso che, secondo i Vangeli, tante volte ha indicato persone di un'altra cultura o religione (la donna sirofenicia, l'ufficiale romano e il samaritano) come esempi di fede.

Per aprirmi agli altri sul piano della fede, non devo ridurre la formulazione della fede a qualcosa di accettabile per tutti. I sistemi culturali alla base delle diverse tradizioni religiose sono profondamente diversi l'uno dall'altro e non si incontreranno in una specie di minimo comune denominatore. Riconoscere che il pluralismo è positivo per la fede vuol dire accettare questa diversità "irriducibile" e non tentare di "imprigionare" gli altri, giudicandoli a partire dallo schema della nostra fede. Non si tratta di ripensare la cristologia perché risulti accettabile per gli ebrei o i musulmani. La sfida consiste nel riformulare la cristologia per noi cristiani, affinché ci aiuti ad aprirci all'altro e a percepire le tue molte strade, o Dio.

Ti confesso che, negli ultimi tempi, sono caduto vittima di una crisi, non nella fede, ma nel modo di esprimere la fede. Sin dalla mia infanzia, sono stato abituato a pregare con la liturgia e ho imparato ad amare il suo contenuto cristocentri-

² Uno dei requisiti per il dialogo ecumenico e interreligioso è che la persona assuma la propria identità e la propria fede con chiarezza. Mi propongo questa «rinuncia pedagogica» in prospettiva del compito di rielaborare una cristologia aperta al pluralismo e non come metodo di dialogo ecumenico o macro-ecumenico.

co. Oggi, l'impegno con l'umanità, la testimonianza del tuo Regno e lo stesso amore per Gesù mi obbligano a rivedere il modo di pregare e le formule alle quali ero abituato. La fede va oltre le espressioni, come l'amore è più grande dei suoi gesti. Ma non posso accettare che parole e gesti della fede siano esclusivisti e arroganti. Voglio credere in te come propone Gesù e farmi sempre più simile a lui, in cui riconosco la tua presenza e che voglio seguire come discepolo.

Ci fu un periodo in cui, nella mia comunità, recitavamo nella messa il Credo di Nicea. Io pregavo con maggior fervore le formule degli antichi concili. Sin dai tempi in cui studiavo teologia, sapevo che erano stati concili convocati dall'imperatore, con interessi più politici che religiosi. Percepivo che le loro formule erano più greche e filosofiche che bibliche e che rispondevano a problemi dell'epoca. Tuttavia, in fondo, le amavo. Ora, so che devo rivederle.

Dietro le formule cristologiche antiche, al di là dei suddetti problemi politici, c'è anche una questione religiosa. Nei tempi antichi, molti vescovi si schierarono dalla parte dell'imperatore non perché erano convinti che quella formulazione di fede fosse più giusta, ma perché, legati all'impero, avrebbero avuto più autorità e libertà per la missione. Aiutami, o Dio, a discernere se giudico male quando ritengo che alcuni ministri e autorità ecclesiastiche insistono sulla centralità di Cristo non tanto per seguire Gesù, quanto per consolidare il proprio potere religioso.

2. La realtà dalla quale ti invoco

Tu sai che vivo in una città che, tre secoli fa, era abitata da un numeroso popolo indigeno. Per impadronirsi del suo oro e rendere schiavi i suoi figli, i conquistatori sterminarono quel popolo, con armi da fuoco e con la croce. Il popolo goyá fu sterminato. Oggi, nel centro della città, continua a ergersi il monumento della Croce del conquistatore, come segnale di vittoria della civiltà.

Permettami di ricordare che, durante la conquista dell'America Latina, era usanza che i conquistatori spagnoli e portoghesi leggessero agli indios un documento (il *Requerimiento*) che proclamava la superiorità del cristianesimo, unica religione fondata direttamente da Dio che, attraverso il papa, successore di san Pietro, aveva affidato quelle terre ai re di Portogallo e Spagna. Se gli indios non accettavano quella verità religiosa e politica, potevano legittimamente essere resi schiavi e perfino essere uccisi, perché impedivano la propagazione della vera religione.

Tutte le religioni non diventano forse intolleranti e assolute quando legittimano il potere politico? È quanto affermano, per esempio, i credenti della fede Baha'i, perseguitati dal governo islamico sciita degli ayatollah iraniani, e, dall'altra parte, i musulmani, vittime del governo che si dice buddhista in Birmania. In Occidente e nei paesi colonizzati dall'Europa, il cristianesimo ha vissuto tutto ciò per più di mille anni. Tuttavia, molte volte, nella storia, lo strumento usato per ottenere la supremazia del potere politico è stata l'imposizione a tutti del dogma della divinità di Gesù Cristo ³.

Oggi, in questo mondo contrassegnato dallo smisurato aumento della povertà e dal pluralismo culturale e religioso, ti chiedo la grazia di ascoltare la tua parola e il soffio del tuo Spirito nelle altre religioni. Comincerò proprio dalle religioni autoctone dei nostri popoli latinoamericani.

3. Cristologie che non escludono gli altri

La Teologia della Liberazione nacque e si sviluppò a partire dal servizio pastorale alle comunità e ai movimenti popolari. Partirò dalle riflessioni delle comunità cristiane che cerca-

vano di unire la loro fede all'impegno per la liberazione. Non si pretendeva di elaborare una teologia o cristologia aperta al pluralismo, come oggi si presenta questa sfida. A partire dalla Conferenza dell'episcopato latinoamericano a Medellín (1968), si è cercato un nuovo modello di pastorale indigenista. Questa denunciò la mancanza di rispetto verso le religioni e le tradizioni indigene, difese il diritto degli indios ad avere religioni proprie e non si pose come obiettivo un servizio missionario per convertire gli indios al cristianesimo. Perciò, si vide obbligata a elaborare una missionologia aperta al pluralismo.

Lo stesso avvenne con gli agenti di pastorale consacrati ai gruppi e alle comunità nere. Convissero con il pluralismo, e il loro operato non rientra in alcun modello, né si adattano loro le etichette di esclusivismo o inclusivismo. Si potrebbe dire che era un tipo di pluralismo spirituale e pastorale, non sufficientemente sviluppato in termini teologici; sfida che oggi cerchiamo di completare.

In tutta l'America Latina la situazione di tante persone che si sentono profondamente cristiane e al tempo stesso appartengono a una religione di origine africana o indigena non rientra negli schemi dell'inclusivismo. È un caso *sui generis* di dialogo "intrapersonale" ⁴, una riconciliazione di due strade spirituali nel cuore stesso del credente. È una convivenza con un pluralismo profondo nel cuore della fede cristiana. Conosco persone che amano fervidamente Gesù e tuttavia sono iniziate al candomblé come figlie di Iansã o Nanã. Non vi trovano alcuna contraddizione, né sentono la necessità di elaborare una tesi inclusivista per accettare questa "doppia appartenenza", termine improprio che non rende conto dell'integrazione che avviene nel cuore prima che nella teologia.

Fratelli e sorelle del candomblé mi dicono: «Noi non seguiamo la religione cristiana, ma non abbiamo difficoltà a credere in Gesù come Figlio di Dio. È chiaro che Gesù è divino, e nutriamo per lui l'amore più grande».

³ SERVICIOS KOINONÍA, *Curso de teología del pluralismo religioso*, unidad 12: Aspectos dogmáticos cristológicos. <http://servicioskoinonia.org/teologiapopular>

⁴ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.

In Salvador de Bahia, la più grande festa del popolo è quella del Señor de Bonfim. Molta gente unisce il culto a Gesù con l'omaggio a Oxalá. Anche le credenze indigene e il cattolicesimo popolare, con le sue migliaia di santi, vivono la fede come alleanza di prossimità e non vedono alcuna contraddizione tra la fede in Gesù Cristo e le devozioni popolari più autonome. Parlando ai monaci, a Goiás, un teologo della liberazione raccontò che nel sertão del Nordest brasiliano, alcuni cattolici credono che il padre Cicero Romão Batista, sacerdote santo e leader regionale dell'inizio del secolo XX, faccia parte della Santissima Trinità. Quando si domanda loro perché lo credono, rispondono: «Perché consacrò tutta la sua vita a servire i più poveri».

Credono che sia divino per la sua solidarietà con i più poveri. È chiaro che chiunque ascolti queste testimonianze della spiritualità afrodiscendente, indigena o anche del cattolicesimo popolare latinoamericano, sa che il senso che essi danno alla fede in Gesù come Figlio di Dio non è lo stesso della tradizione ufficiale della Chiesa. Certamente nessuna di queste correnti latinoamericane sarà d'accordo con la visione esclusivista secondo cui soltanto Gesù è il salvatore dell'umanità e Figlio Unigenito del Padre.

In un incontro interreligioso nel Monastero di Goiás, durante un momento di celebrazione cristiana, i monaci proclamarono un credo ecumenico. Alla fine della celebrazione, varie persone chiesero perché i monaci avessero detto in quel credo: «Credo in Gesù Cristo, figlio unigenito di Dio». Domandavano: «Perché unigenito? Non siamo tutti figli e figlie di Dio?». Un monaco fornì loro la spiegazione tradizionale: «Per la nostra fede, egli è il figlio unigenito, nel senso che è "l'unico generato da Dio". Noi siamo figli "adottati"». Un fedele dello zen-buddhismo tibetano ribatté: «Io credo che il Dalai Lama sia la 14° reincarnazione del Buddha della Compassione, e non ho difficoltà nell'accettare Gesù come grande bodhisattva, o perfino come figlio di Dio. Ma non capisco il fatto dell'"unigenito". E poi, "generato"... in che senso? Dio Spirito generò il corpo umano di Gesù? Ho letto questa stessa storia

in vari miti greci antichi. L'esegesi attuale ha già dimostrato che le storie dei Vangeli sull'annunciazione e la nascita di Gesù a Betlemme sono parabole o, come dicono gli ebrei, midrash. Come mai voi continuate a credere al loro significato letterale?».

Nell'ambito dell'ebraismo, il grande filosofo e spirituale Martin Buber confessava: «Fin dalla giovinezza ho percepito Gesù come un mio fratello maggiore. Il fatto che il cristianesimo l'abbia considerato e lo consideri come Dio e Redentore a me è sempre apparso un dato di fatto della massima serietà, che devo cercare di capire sia in sé stesso che per me. [...] Per me è più certo che mai che a Gesù spetta un grande posto nella storia della fede d'Israele, e che questo posto non può essere definito con nessuna delle categorie usuali»⁵.

L'ebraismo non può accettare Gesù come messia in nome della sua missione etica. Riconoscere che il Messia è già venuto e che è quella determinata persona significherebbe nascondere la situazione di esilio dell'umanità, che durerà fino alla fine. D'altra parte, sempre più, persone spirituali all'interno dell'ebraismo riconoscono Gesù di Nazaret come profeta e si sentono toccati dal suo modo di relazionarsi con il Dio dell'Alleanza come Padre, papà. Un rabbino che conosce il Nuovo Testamento ricordò che, secondo la Lettera agli Ebrei, la filiazione divina è condizione comune a tutti. «Ed era ben giusto che colui, per il quale e del quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza. Infatti, colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli» (Eb 2,10-11).

⁵ M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 62.

4. Presupposti per una cristologia aperta al pluralismo

Non posso approfondire la dottrina sul Cristo senza verificare il modo in cui parlano di Te, Dio Amore. Molti teologi hanno già scritto che la teologia dipende dalla dottrina sulla Trinità. In queste pagine, non voglio e non posso affrontare la sfida di come formulare la teologia della Trinità in un modo nuovo e aperto al pluralismo. Ma voglio toccare alcuni aspetti che, mi sembra, possono essere utili come fondamenti per una cristologia pluralista.

4.1. Una cristologia di adorazione al Dio di Gesù

Un importante presupposto per una teologia e anche una cristologia aperte al pluralismo consiste nell'accettazione umile dell'ineffabilità del tuo mistero. Anche se è vera la formula per cui la fede cerca la comprensione, è importante rispettare i limiti. Già nel secolo IV, Gregorio di Nissa insegnava: «La semplicità della vera fede presume che Dio sia quello che Egli è, cioè incapace di essere racchiuso in qualsiasi termine, idea o artificio di nostra comprensione. Egli rimane al di là della portata non soltanto umana, ma anche dell'intelligenza angelica e soprannaturale. È impensabile e impronunciabile, poiché possiede soltanto un nome che può rappresentare la sua esatta natura. Questo nome unico è "al di sopra di ogni altro Nome"»⁶.

Nel Medioevo, Meister Eckhart, uno dei più grandi mistici dell'Occidente, insegnava: «Tutto quello che dici o pensi su Dio, riguarda più te che lui. Se lo assolutizzi, bestemmi, perché ciò che Egli realmente è, nemmeno tutti i maestri di Parigi possono dirlo. Se io avessi un Dio che potesse essere compreso da me, non mi piacerebbe riconoscerlo come mio Dio. Perciò, taci, e non speculare su di lui. Non rivestirlo di attri-

buti o proprietà, ma accettalo "senza che sia proprietà tua", come un essere superiore a tutto e come un Non Essere superiore a tutto»⁷.

Anche la teologia femminista ha chiesto questo ritorno della teologia a una dimensione più orante e rispettosa del mistero. In un articolo pubblicato sulla rivista «RELaT», in cui parlava di "cristologia al femminile", la teologa uruguayana Maria Teresa Porcile, prematuramente scomparsa, scrisse: «Il frutto più maturo della ricerca di una cristologia aperta ai problemi del mondo attuale sarà una teologia di contemplazione e mistero della trascendenza. Ciò ci porterà a una cristologia apofatica, in prospettiva di adorazione... (...). Questa teologia apofatica riscatterà la prospettiva simbolica del linguaggio: una prospettiva dinamica, aperta, inclusiva. (...) Questa cristologia di inclusione dell'*anthropos*, dell'essere umano e dell'esclusività del maschile, sarà in grado di generare la comunione ecclesiale e uno stile di essere Chiesa in cui le relazioni siano quelle del discorso di congedo attribuito a Gesù dal Vangelo di Giovanni. Lì Gesù appare come servo e chiama amici i suoi discepoli e discepole. Il contesto è quello dell'annuncio dell'invio dello Spirito. Questo fatto dovrebbe aver generato sempre un rapporto tra la cristologia e la pneumatologia. La sua integrazione è compito di questo tempo prossimo...»⁸.

Quando Maria Teresa Porcile scrisse ciò, all'inizio del decennio 1990, la sua prospettiva non era ancora una cristologia aperta al pluralismo religioso. Tuttavia, quello che lei propone, una decostruzione del linguaggio androcentrico, l'integrazione della cristologia con la pneumatologia e principalmente questa ricerca di una cristologia più contemplativa, sono elementi fondamentali di una cristologia aperta al pluralismo culturale e religioso.

⁷ Cfr. F. PFEIFFER, *Meister Eckhart*, Aalen 1962, p. 183.

⁸ M.T. PORCILE, *Cristologia en femenino*, in «RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología» <http://servicioskoinonia.org/relat/170.htm>

⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contro Eunomio*, libro 1, cap. 42.

4.2. Le diverse icone della tua presenza

Tu mi hai chiamato, sin da giovane, a dialogare e a cercare la comunione con altre culture e religioni. Fino a pochi anni fa, lo facevo come gesto d'amore, ma ero così convinto di avere la pienezza della tua rivelazione che pensavo di non aver bisogno di imparare niente dagli altri. Li guardavo con rispetto, ma come se stessero cercando quello che io, gratuitamente, trovavo già nella Bibbia e nella rivelazione di Gesù Cristo. Subii un primo choc quando, durante un momento di culto nel candomblé fui testimone della manifestazione di Iansã su una giovane che era stata consacrata a questo Orixá e, all'improvviso, sentii la tua presenza in modo così forte e chiaro che scoppiai a piangere. Provai una sorta di invidia di quell'estasi che a me, nel mio cammino di fede, non avevi mai concesso.

Anni fa, constatai che a fratelli e sorelle delle religioni popolari latinoamericane non piace dire se sono monoteisti o politeisti. Queste categorie sembrano loro artificiali e inadeguate. Una volta, una «madre di santo», a cui era stato chiesto se credesse in un solo Dio o in molti dèi, rispose: «L'acqua è una o sono molte?». Le fu risposto: «Dipende. Chimicamente l'acqua è soltanto una: H₂O. Ma le sue espressioni concrete sono molte e differenziate». La «madre di santo» concluse: «Anche Dio è così».

Una concezione rigida direbbe che le religioni popolari sono «monoteiste» nel senso che credono in un solo Dio, ma praticano la *poliatria*, cioè adorano vari spiriti sacri. Attraverso il culto degli spiriti, tutti vogliono adorare il mistero divino che è uno e, al tempo stesso, molteplice.

Roger Haight ci ricorda: «Ipostatizzare vuol dire interpretare un concetto come un essere esistente. È concretizzare e materializzare un'idea. È concepire l'oggetto di una figura retorica come se fosse una realtà. Nella Scrittura ci sono simboli come Sapienza, Logos, Spirito, che non sono ipostatizzazioni, ma personificazioni. La personificazione è una figura retorica in cui si tratta o si parla consapevolmente o deliberatamente del simbolo come di una persona. Proverbi 8 contiene una personificazione chiaramente deliberata dell'intelli-

genza o della sapienza di Dio come se fosse una persona e un agente preesistente di Dio. I testi sapienziali usano una figura retorica. Non tentano di trasformare la sapienza in un essere diverso e individuale. Il problema è che nella continuità dei tempi, simboli che furono ipostatizzati, sono stati poi considerati come esseri autonomi. Molti autori attuali si chiedono se ciò non sia avvenuto anche con il Logos, il Verbo Divino. Vederlo personificato nella persona storica e umana di Gesù di Nazaret è corretto e giusto. Ma molti studiosi si chiedono se sia stato corretto dedurre da ciò una nuova natura in Gesù e tutto ciò che deriva da questo tipo di ragionamento»⁹. Quelli che gli afrodiscendenti chiamano «Orixá» o «Inquices» e alcuni gruppi indigeni chiamano «spiriti della natura» appaiono nella Bibbia come «angeli» o, a volte, assumono l'aspetto di «gloria del Signore» o anche della Parola di Dio. Il Nuovo Testamento chiama Gesù «Verbo» e «Figlio venuto da te, espressione del tuo amore». Quello che gli autori antichi hanno voluto dire non è esattamente lo stesso che fu in seguito definito nei concili del secolo IV. Cristiani che in Asia vivono il dialogo con le grandi religioni asiatiche chiedono un ritorno della fede alla realtà del Gesù storico¹⁰.

Larry W. Hurtado ha osservato che i primi giudeocristiani veneravano Gesù nel loro culto e, al tempo stesso, non pensavano di mancare di rispetto al monoteismo ebraico. Sin dal I secolo Gesù fu oggetto di adorazione da parte dei cristiani. Ma non lo adoravano in modo indipendente, o come se si trattasse di una religione del Dio Gesù. Lo adoravano come il Cristo di Dio, «a gloria di Dio Padre» (Fil 2,9-11). «La devozione a Gesù non arrecava confusione tra lui e Dio, né faceva di Gesù un secondo Dio»¹¹.

⁹ R. HAIGHT, *Jesús, Símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 301.

¹⁰ A. PIERIS, *Une théologie asiatique de la libération*, Centurion, Paris 1990, p. 114.

¹¹ L.W. HURTADO, *One God: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 121. Citato da R. HAIGHT, *op. cit.*, p. 300.

4.3. Una nuova lettura dei testi biblici

Un primo elemento di una nuova lettura della Bibbia è una nuova comprensione del progetto divino e di che cosa significhi la salvezza. La teologia della liberazione ci ha fatto comprendere la salvezza in termini storici di liberazione da tutte le oppressioni. Oggi, ci sono cammini spirituali che vincolano la guarigione interiore alla guarigione della terra e la salvezza alla realizzazione piena della vocazione umana. Come diceva il Gesù giovanneo: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10). Forse è il caso di riprendere sant'Ireneo di Lione, che pensava alla salvezza in senso di *pleroma* (plenitudine) della vita e non soltanto come un liberare dall'inferno la persona o l'umanità.

Le prime comunità cristiane, scandalizzate dalla morte di Gesù in croce, tentarono di comprenderla, alla luce delle profezie del Servo sofferente, come sacrificio voluto da Dio. Gesù non interpretò così la sua morte. Non pensò che moriva per salvare il mondo. «Con ogni probabilità l'attuale ricerca neotestamentaria può dire: Gesù non intese la sua morte come sacrificio espiatorio, né come soddisfazione, né come riscatto. Né era sua intenzione redimere gli uomini precisamente con la sua morte. La redenzione degli uomini dipendeva, nella mente di Gesù, dall'accettazione del suo Dio e dal suo modo di vivere per gli altri, da come egli predicava e persino da come viveva. Salvezza e redenzione non dipendevano, per Gesù, dalla sua futura morte, ma dal fatto che gli uomini si lasciassero penetrare dal Dio universalmente buono rivelato da lui. Ciò avrebbe dovuto indurli a un comportamento corrispondente verso il prossimo, rendendoli liberi e liberati. In breve, la redenzione sarebbe venuta mediante l'amore che passa nelle opere e che nasce da una fede fiduciosa in Dio (Gal 5,6)»¹².

¹² H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, p. 25, citato da L. BOFF, *Passione di Cristo, passione del mondo*, Cittadella, Assisi 1978, p. 89.

Già intorno agli anni Settanta, Leonardo Boff scriveva: «Questa interpretazione – del sacrificio espiatorio del giusto, e quindi di Gesù, *ndr* – si articolò fuori della Palestina, nel giudaismo della diaspora. Nella Palestina la concentrazione dei sacrifici espiatori nel tempio, dove si offrivano animali e si versava il sangue, impediva una simile interpretazione. A nessuno sarebbe passato per la testa che la morte e il sangue di un giusto potesse essere interpretata come espiazione di peccati. Il sangue umano non era mai stato considerato come sangue sacrificale ed espiatorio. I giudei della diaspora, però, che non avevano tempio, potevano usare una simile terminologia applicata al sangue umano, in un senso figurato e analogico». Avevano bisogno di interpretare la morte di giusti e perfino dei bambini innocenti durante le persecuzioni e le lotte dell'Impero. «Nella morte degli innocenti si vedeva l'azione salvifica di Dio nel mondo in modo tale che, in realtà, la morte non era più assurda, ma era a servizio del perdono di Dio. Dio vince sempre. Nonostante il peccato dei persecutori, Dio non permette che la morte violenta sia senza senso, ma la trasforma in mezzo di perdono, non dei persecutori, ma del popolo peccatore (2 Mac 6,28; 17,20-22; 18,4; 1,11). [...] Intorno all'anno 40, quindi circa dieci anni dopo la morte e la resurrezione di Cristo, questi cristiani che respiravano una simile teologia applicarono tali rappresentazioni alla morte di Gesù. [...] Per un lato, si associò la morte di Cristo all'espiazione per mezzo del sangue, per l'altro questa associazione avvenne in un contesto di celebrazione eucaristica, dove si ricordava esattamente l'ultima cena del Signore e la sua morte con l'inaugurazione della nuova alleanza. Questa alleanza evocava il sacrificio dell'alleanza di cui parla Geremia 31,31sgg. (confrontare con Esodo 24,8: "Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole"). Questo motivo dell'espiazione e del sacrificio della vita per gli altri permise molto probabilmente la rilettura di Is 53 e la sua applicazione alla morte di Cristo»¹³.

¹³ *Ibid.*, pp. 105-106.

Quasi trent'anni dopo, questo tipo di riflessione non era ancora stato assunto dalle Chiese. Per elaborare una teologia aperta al pluralismo è necessario rielaborare, anche per i cristiani, un nuovo modo di interpretare la morte e la missione di Gesù; un'interpretazione non sacrificale, espiatoria, e pertanto efficace per la salvezza di tutta l'umanità, anche dei credenti di altre religioni. Come ha scritto H. Kessler, per Gesù salvezza e redenzione non dipendevano dalla sua morte, ma dal fatto che le persone, chiunque fossero e qualsiasi fosse la religione a cui appartenevano, si lasciassero penetrare da Te, o Dio, come fonte d'amore rivelato da Gesù.

Non sarà facile predicare nelle Chiese e dire ai cristiani che la redenzione ha luogo non mediante la morte sacrificale di Gesù sulla croce (Tu non ne hai bisogno), ma mediante l'amore che passa nelle opere e che nasce da una fede fiduciosa in Te (Gal 5,6) ¹⁴. Il che non sminuisce affatto il valore salvifico del dono che Gesù fa di sé nel martirio e della forza esemplare che ha la sua passione. Ma apre la fede cristiana a un riconoscimento di un'azione divina molto al di là del cristianesimo. Chi salva (se vogliamo tenere questa terminologia di salvezza) sei Tu, o Dio, solo Tu. Possiamo continuare a dire che Gesù salva, perché ci ha rivelato Te, ci ha avvicinato a Te, Dio amore. D'altra parte, il nome stesso di Gesù – Iesoua – significa «È il Signore che salva». Gesù è sempre stato fedele a questo programma. Non ha mai predicato sé stesso e ha sempre indicato il tuo Regno come istanza di salvezza. Certamente molti testi del Nuovo Testamento, soprattutto della comunità del discepolo amato e alcuni attribuiti a Paolo, lo presentano come unico mediatore della salvezza. «È l'unico nome nel quale possiamo essere salvati». Solo lui è la via, la verità, la vita: «Nessuno va al Padre se non tramite me». Allo stesso modo in cui questi testi non possono essere interpretati letteralmente e non giustificano che una nostra lettura

esclusivista della fede, non possono neanche dare fondamento a un'interpretazione sulla linea dell'inclusivismo. Sarebbe ugualmente una lettura fondamentalista se ci basassimo su questi testi per giustificare il modo in cui oggi vediamo il rapporto di Gesù con le altre religioni e culture. Gesù ha sempre rivelato la tua presenza nell'altro, nel diverso, e ha mostrato la salvezza che si realizzava fuori dei limiti della sua religione (il giudaismo). Oggi non farebbe lo stesso con il cristianesimo? Non ci sta forse ripetendo che la grazia e la salvezza si compiono là dove c'è l'amore, e che sono presenti in tutte le comunità che ti cercano, qualunque sia la loro cultura e religione?

Nel 1999, un documento della Federazione dei vescovi dell'Asia diceva: «Il fondamento della teologia del dialogo con le altre religioni è la certezza dell'universalità della grazia di Dio. Dio si dà. Su questo non possiamo esercitare alcun controllo [...] Perciò, dobbiamo conoscere ciò che Dio ha detto e continua a dire in mille modi. Consacrarsi a ciò con la massima attenzione è un modo di prestare omaggio alla grazia divina. Possiamo comprendere le religioni come risposte all'incontro con il mistero divino o con la realtà ultima» ¹⁵.

4.4. Dossologia di preghiera

Ti ringrazio, o Padre d'amore materno, per avermi spogliato delle mie certezze e avermi impoverito di quello che era per me il privilegio di essere cristiano. In comunione con tanti fratelli e sorelle che ti cercano nell'oscurità, anch'io mi metto alla tua ricerca. Accetto di cominciare tutto di nuovo. Paul Tillich ha proposto che si «riscrivesse tutta la teologia». Sembra che sia la stessa fede ecclesiale a dover essere rielaborata. So che molti si scandalizzeranno leggendo queste parole. Sof-

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ FEDERAÇÃO DOS BISPOS DA ÁSIA, *O que o Espírito diz, hoje às Igrejas*, Documento di studio per il Sinodo Asiatico, maggio 1999, cap. III, 1. Cfr. «Revista SEDOC» (luglio 2000), 35.

fro perché li amo e non voglio essere respinto, ma, se è necessario, lo accetto perché confido in Te e Tu mi consoli con la comunione più ampia di molti che nemmeno conosco e che mi aprono alle tue rivelazioni e alle tue azioni salvifiche nella pluralità immensa delle culture e delle religioni della Terra. Dammi la grazia di vivere questo cercando di riapprendere a credere come Gesù e a contemplare l'azione del tuo Spirito nell'universo. Dammi la luce e la forza della tua sapienza in questo cammino di comunione. Te lo chiedo ancora e sempre in nome di Gesù, fratello e maestro in questo cammino, nell'unità dello Spirito Santo. Amen.

11. UNA RIVELAZIONE INDIA DI DIO MADRE

MARIO PÉREZ

Messico

Dio si è rivelato ai popoli indigeni. E la presenza e l'accompagnamento di Gesù Cristo nelle culture dei popoli originari, come *Seme* all'inizio e come *Albero* dopo, si ritrova nei loro miti e riti religiosi. Questo pensiero sulla presenza divina nelle culture era esposto da san Giustino quando spiegava che «nelle culture si trovava la parola di Dio sotto forma di semi»¹. Clemente di Alessandria era sicuro che come c'è un Antico Testamento nella tradizione e nella religione degli ebrei, così esiste anche un Antico Testamento per i greci². Con lui possiamo affermare che i popoli indigeni hanno nei loro Memoriali di fede, nella loro Parola Antica, nei Codici e Annali ancestrali, il loro "Antico Testamento".

Gesù Cristo non è venuto ad abolire la *legge e i profeti* con cui Dio ha accompagnato i nostri popoli, ma a dare compimento e pienezza alle profezie che lo Spirito Divino rivelò ai nostri nonni e nonne³. È questo che ispira la Chiesa nel sostenere che «l'evangelizzazione non è un processo di distruzione, ma di consolidamento e rafforzamento di tali valori, un contributo alla crescita dei Germi del Verbo presenti nelle culture»⁴.

Dio ha sempre parlato attraverso la nostra cultura e ci chiede di realizzare il suo progetto costruendolo nella nostra storia, perché Egli vuole che tutti ci salviamo e giungiamo alla conoscenza della Verità, la Verità che ci farà liberi⁵. Dio ci

¹ GIUSTINO, *Apologie*, II, 13,3.

² CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, VI, 8, 67.

³ Cfr. Mt 5,17.

⁴ Documento di Puebla, 401; cfr. *Gaudium et Spes*, 57.

⁵ Cfr. 1 Tm 2,4; Gv 8,32.

rivela e realizza la salvezza per mezzo degli esseri umani e nel linguaggio umano ⁶; cioè sulla base di categorie mentali, modelli culturali e stili di vita propri di ciascun popolo. Siamo fermamente convinti che Dio è presente e opera nella cultura dei nostri popoli, dove si configurano il suo volto, il suo cuore e la sua identità specifica ⁷.

Nelle Sacre Scritture troviamo che Dio si è servito di persone del popolo per realizzare la sua opera di salvezza. Perciò, nella storia dell'umanità, sono emersi uomini e donne che con il loro dono di sé, i loro consigli, insegnamenti e saggezza, hanno saputo orientare, governare, realizzare grandi imprese, coltivare le arti ⁸. Ogni popolo ha tutti i diritti di ricordare le persone che con le loro opere lodarono Dio e resero gloria al loro popolo, come nel caso di Quetzalcóatl per i popoli dell'America centrale.

Abbiamo contemplato nella storia dei nostri popoli come la rivelazione di Dio per mezzo di Quetzalcóatl, profeta e uomo di Dio, sia fiorita nelle usanze e nelle tradizioni dei nostri popoli, che sappiamo essere venute da Dio e non da «un uomo». Se infatti tali idee e opere fossero state inventate solamente dall'essere umano, si sarebbero già distrutte da sole, ma poiché sono venute da Dio, restano latenti fino al giorno d'oggi ⁹. Ciò spiega come queste usanze e tradizioni abbiano dato vita ai nostri popoli per centinaia e anche migliaia di anni, ricreando e facendo fruttificare i *Semi del Verbo*, che Dio seminò nelle culture dei nostri popoli, di modo che non soltanto non sono rimasti semi, ma sono fioriti e hanno dato molto frutto, perché «il seme, cioè la parola di Dio, germogliando nel buon terreno irrigato dalla rugiada divina, assorbe la linfa vitale, la trasforma e l'assimila per produrre finalmente un frutto abbondante» ¹⁰.

⁶ Cfr. *Dei Verbum*, 12; AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XVII 6,2.

⁷ Cfr. Documento di Puebla, 403.

⁸ Cfr. Sir 44,1-7.

⁹ Cfr. At 5,34-39.

¹⁰ *Ad Gentes*, 22.

Questo è ciò che ci fa vedere con «occhi di fede» la vita e le opere dei Toltechi, seguaci di Quetzalcóatl, che riuscirono a trasmettere agli altri abitanti dell'America Centrale la propria cultura, visione del mondo e religione, proponendo la *Toltecáyotl* ¹¹. Ne troviamo molte testimonianze in Teotihuacan, Cholula, Tajín, Chichen-Itzá, Mitla e altri antichi luoghi sacri del Messico. Il grande vigore emanato dalle profonde credenze religiose predicate da Quetzalcóatl sostenne la mobilitazione, trasformazione, ricreazione e vita dei nostri antenati, con tale vitalità che la sua influenza giunge fino ai nostri giorni.

Uno dei grandi insegnamenti di Quetzalcóatl si riferisce al simbolismo del *náhu* (quattro), che ispirerà: i quattro soli che anticiparono il sole sotto cui viviamo ora; le quattro direzioni del mondo; i quattro alberi che sorreggono la *Casa del Mondo* in cui noi esseri umani abitiamo. Su questa base concettuale si costruirono i sistemi cognitivi, il sapere e tutte le scienze; l'architettura dei popoli e le loro città; la religione e la teologia. Il quattro si «quetzalcóatlizzò» e impregnò l'intera vita ¹².

Nel nostro popolo il quattro rappresenta la totalità, l'essere completo. Offro, di seguito, alcuni esempi a sostegno di quanto affermo. In termini matematici, una conta completa è costituita da *quattro-cinque (venti)*, che corrisponde all'uso di tutte le dita che abbiamo nelle mani e nei piedi (quattro membra); questa conta viene chiamata *sempohual*, in náhuatl, e *akgpuxum*, in totonaco. Esiste ancora, presso i nostri popoli, un *abbraccio incrociato* ¹³ che viene scambiato tra padrini per

¹¹ Per comprendere il senso della *Toltecáyotl* è interessante considerare lo studio compiuto da MIGUEL LEON PORTILLA nella sua opera *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, edito da Fondo de Cultura Económica, Messico.

¹² M. PÉREZ, *Quetzalcóatl*, in B. BRAVO (a cura), *Diccionario de Religiosidad Popular*, Messico, pp. 115-117.

¹³ Il termine náhuatl per invitare all'abbraccio incrociato è: *xoconahua*.

manifestarsi il rispetto e l'amore totali. Questo stesso saluto comparirà nelle figure divine delle scene del Codice che analizzeremo più avanti. *Náhuatl* vuol dire *quattro-acqua* (*nahui-átl*). Il nome fa riferimento al legame che il nostro popolo ha con il *Primo Sole* che esistette e che viene chiamato *Náhui-Atl*. Parlare náhuatl significherà, quindi, «parlare completo». Il *tlánahuatilis* significa fare quattro volte qualcosa per farla completa.

La concettualizzazione della Croce Mesoamericana si esprime nel titolo divino *In Nahuaque*, che si riferisce a: 1) *se*: colui che va davanti a te; 2) *ome*: colui che ti guarda le spalle e cammina dietro di te; 3) *yeyi*: colui che ti accompagna dal lato sinistro; 4) *nahui*: colui che cammina al tuo fianco destro. Oppure fa riferimento a: 1) chi è di fronte a te; 2) chi è sopra; 3) chi è dietro; 4) chi è sotto di te. E chi può essere in tutti e quattro i posti contemporaneamente? Gli anziani dicono: soltanto il nostro Dio, *Tehuatzin In Toteotzin timoyezticatzin nochin semanahuac yalhuatzin axatzin uan nochipa tonaltzin-tli*¹⁴. Soltanto Dio, *In Nahuaque*, *In Tloque*, è con il sorgere del sole e il tramontare della luna. Dio è in relazione con la luce del giorno e l'oscurità della notte; Dio produce fuoco, caldo e freddo, fecondità e morte. Questo discorso è simile all'onnipresenza divina a cui si riferisce la lode del Salmo 138: «Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti. Se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra».

I nostri nonni indigeni applicarono il concetto di *In Tloque In Nahuaque* a Gesù Cristo. Tutte le croci lavorate da indigeni nel secolo XVI sono piene di fiori e in molte di essi appare soltanto il volto di Gesù Cristo al centro.

Nella Croce Mesoamericana troviamo, oltre alle quattro direzioni, una quinta. Ciò vuol dire che si osservano cinque parti o direzioni dell'universo.

¹⁴ Preghiera che, tradotta in italiano, dice: «Tu, Nostro Venerando Dio, degnamente ti trovi in tutto l'Universo, nel rispettabile ieri, nell'oggi reso degno e in tutti i giorni sempre degni».

Cerchiamo di riflettere sulla Croce che appare nel Codice denominato da studiosi come Fejervary-Meyer, per riuscire a comprendere che cosa i nostri anziani intendevano per Croce di Gesù Cristo, e ancor più per Gesù Cristo come Croce, e capire quindi in che modo Gesù Cristo si «quetzalcóatlizzò».

Gesù Cristo Totlaixpa¹⁵

Questa scena ci aiuta a comprendere Cristo, in base alle nostre categorie indigene, come *Sole che sorge dall'alto*¹⁶. Attualmente i nostri popoli chiamano questa direzione del mondo *kane tlaneze*¹⁷, in náhuatl, e *xlipulhni*¹⁸, in totonaco.

È molto significativo che il rituale che i Volatori danzanti, i *Kgosnin*¹⁹, compiono sull'albero dove si trova il *quadrato* – da dove si lanceranno per volare – inizia sempre rivolgendosi in questa direzione; anche le offerte per il rituale di invocazione della pioggia che si compie sui colli sono rivolte in questa direzione. Riporto di seguito un testo che riflette l'atteggiamento orante dei popoli náhuatl e totonaco delle montagne a nord di Puebla: *In questa direzione sorge la vita di Dio, là nasce la luce per l'umanità, è da lì che compare la vita per il nostro buon cibo, la vita per il nostro raccolto, Madre-Mais, Padre-Mais. Da lì viene la vita, la nostra gioia, rinasce la saggezza dei nostri popoli; è per questo che non dobbiamo lasciarci vincere dalla tristezza, dalle preoccupazioni; non lasciamoci sopraffare dai problemi, dal dolore e dalla malattia che incontriamo nel nostro andare. Lasciamo che il nostro Padre Sole illumini anche la nostra vita, teniamolo sempre come guida della nostra vita e della nostra storia; che nel cammino con il nostro*

¹⁵ Gesù Cristo nostro fronte.

¹⁶ Espressione usata nel Prefazio della liturgia della Vigilia della Pasqua di Risurrezione, molto toccante in tale contesto.

¹⁷ Dove sorge il sole.

¹⁸ Dove si inizia.

¹⁹ È il concetto totonaco con cui si indicano i volatori.

popolo sia luce che ci riempie di sapienza per poter continuare a dare vita nel nostro popolo ²⁰.

Di questo luogo ci parla teologicamente il testo del Codice Fejervary-Meyer. In primo piano c'è il glifo del *Tlachihualtépetl* ²¹, ossia del colle creato dal popolo a somiglianza di quelli creati nella natura da *Ometeotzin*. I colli, secondo il sapere indigeno, sono una parte fondamentale per il popolo, tanto che nella radice del concetto "popolo" è presente il termine "colle". "Popolo" in náhuatl si dice *altépetl* ²² e in totonaco *chuchutsipi* ²³. Su questa altura è posto il glifo del *Padre Sole*. Conosciamo già l'importanza che il sole ha per i nostri popoli indigeni in quanto sacramento preminente della presenza divina paterna. Se facciamo attenzione al glifo usato nella scena del Codice – alla sua forma, ai suoi riflessi, al suo centro, alla sua decorazione – saremo in grado di comprendere perché questo stesso segno viene attualmente identificato dai nostri popoli con le custodie in cui si colloca il Santissimo Sacramento dell'Eucaristia. Inoltre, tenendo conto di questo discorso presentato nella suddetta scena, possiamo comprendere perché i popoli indigeni conferiscano il titolo di *Nostro Padre Gesù* alle immagini di Gesù Cristo.

Da questo luogo nasce un albero che rappresenta simbolicamente il popolo. Ancora oggi ci sono racconti tradizionali che sviluppano il simbolismo dell'albero come popolo. In essi si narra che gli anziani sono la radice, i rami sono le famiglie e le foglie sono i figli o le figlie, mentre il tronco è l'insieme del popolo con le sue istituzioni. Questo albero viene riverito in modo incrociato da due personaggi divini. Alla sinistra vi è

²⁰ Kintakanalakan. In *Teología India II. Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano*, ed. Abya Yala – Cenami, Panamá 1994, pp. 219-224; *Rito Mesoamericano. Vida del Universo y de la Humanidad*, in *Teología India III. Memoria del tercer encuentro taller latinoamericano*, Idea – CTP – IPA, Bolivia 1997, pp. 97-105.

²¹ Il termine náhuatl indica il "colle creato".

²² *Atl* = acqua; *tépetl* = colle.

²³ *Chuchut* = acqua; *sipi* = colle.

Tonatiuh, il "Sole che cammina", presentato con il colore divino rosso fuoco, mentre alla destra vi è *Itzpantzin*, sul cui capo troviamo la pietra che ci parla del sacrificio.

È bene tenere conto del significato ancestrale del sacrificio umano. Un resoconto pertinente e preciso che riflette il senso del sacrificio umano ci viene presentato e illustrato da p. Angel María Garibay nella sua *Historia de la Literatura Náhuatl* ²⁴. Per bocca di un Principale, viene esposta la ragione del sacrificio, che veniva applicato al *servo dei servi*, che in náhuatl si dice *Tlatoani* ²⁵ e in totonaco *Puxku* ²⁶.

Ancora oggi i nostri popoli offrono soltanto il *Topiltzin*, il *bastone del comando*, al servitore principale, che ha ottenuto tale dignità per i molti servizi resi. È lo stesso discorso che troviamo sulle tavole del *rituale del movimento della creazione*, l'*Ulamaliztli* o, come viene comunemente chiamato, il *gioco della palla*, che è nel Tajín. Al rituale del cosiddetto «gioco di palla sud» del Tajín, come si vede chiaramente nei bassorilievi, partecipavano soltanto i Servitori Principali; lo sappiamo perché hanno il *Lixtokgo*, il *Bastone del Comando*, e i copricapi di piume, che parlano dei servizi resi al popolo.

Approfondendo le tradizioni e gli usi propri dei nostri popoli originari, troviamo nelle preghiere un modo caratteristico di parlare di Dio, nonché l'espressione di Dio come Madre. Nella tradizione dei nostri popoli troviamo la concettualizzazione teologica di Dio come *Ometeotzin*, il titolo divino che esprime il mistero della Dualità divina di Colui per il quale si vive, *Madre-Padre*. Attualmente i nostri popoli continuano a intendere Dio come *Madre e Padre*. Un'espressione molto significativa ci viene dai popoli maya, che nelle loro

²⁴ A.M. GARIBAY, *Historia de la Literatura Náhuatl*, Porrúa, Messico 1987, p. 393.

²⁵ Questo termine si traduce come "colui che parla", "colui che tiene la parola". Nella concezione e nella dinamica indigena, nelle assemblee può parlare soltanto chi ha servito, può prendere la parola dinanzi al popolo soltanto chi ha prestato servizi.

²⁶ "Il Principale".

preghiere definiscono Dio *Cuore del Cielo (Padre) e Cuore della Terra (Madre)*. Ma anche qui nelle montagne a nord di Puebla, noi figli e figlie dei popoli náhuatl e totonaco conserviamo questo concetto teologico di Dio come *Madre e Padre*. È possibile trovare riscontro di ciò nelle preghiere. Per esempio, in náhuatl si prega Dio invocandolo come: ... *Tehuatzin Teotzin, Totatzin, Tonantzin*...; e in totonaco: ... *Puchina, Tse, Tlat*... Sappiamo tutti che *lex orandi, lex credendi*, cioè quello che si prega, si crede. Ed è proprio su ciò che crediamo profondamente, che noi popoli indigeni preghiamo. Verso questo luogo, di cui ci parla la scena del Codice che qui di seguito presentiamo, in queste zone montuose contadine, così si manifesta la preghiera: *Perché sappiamo che lì arriva il Nostro Padre Sole, a Yohualichan* ²⁷. *È lì che si nasconde, si conserva, si prova la morte. È in questo luogo che ci viene mostrato il senso del riposo. Qui nell'oscurità, qui dove splende soltanto la Luce della Luna. Qui l'umanità sperimenta anche la morte con il riposo della notte. Che la notte non ci faccia perdere il senso della vita, ma che sia un vero riposo, che lo sia anche per il nostro raccolto e per tutta la creazione* ²⁸.

12. CHIESA DEI POVERI: SACRAMENTO DEL POPOLO DI DIO Per un'ecclesiologia macroecumenica di liberazione

FRANCISCO DE AQUINO JUNIOR
Ceará, Brasile

Introduzione

Il pluralismo religioso è oggi, indubbiamente, una delle realtà evidenti, complesse e apportatrici di sfide per le religioni.

Non lo si può negare. Nel mondo esistono molte religioni e, di conseguenza, molte esperienze religiose più o meno istituzionalizzate. Esiste una varietà di discorsi e simboli religiosi. E tutto questo, sempre più spesso, in un medesimo ambito geografico-culturale. Conosciamo appena l'esistenza di molte tradizioni o gruppi religiosi nel nostro mondo. Ci accontentiamo di sapere della coesistenza di diversi gruppi e tradizioni in uno stesso spazio.

Tale coesistenza ha conseguenze dirette e immediate sulla vita di ciascun gruppo o tradizione religiosa. In primo luogo, per ciò che il pluralismo, di per sé, implica. Ci sono diversità di esperienze religiose. A Dio si può giungere per molte strade. Dio è più grande di qualsiasi religione. Nessuna esperienza esaurisce il suo Mistero... In secondo luogo, perché la coesistenza può significare una rottura dell'egemonia religiosa. All'improvviso, in un medesimo spazio, cominciano a sorgere nuove tradizioni o gruppi religiosi. Alcuni crescono, guadagnano nuovi adepti, conquistano spazi nella società e infrangono l'egemonia del gruppo o tradizione dominante. In terzo luogo, per la capacità della coesistenza e della convivenza di provocare, mettere in discussione e ricreare l'identità di ciascun gruppo o tradizione. L'incontro provoca crisi e la

²⁷ Questo concetto si traduce come "Casa dell'oscurità o della notte".

²⁸ Cfr. *Memorias de Teología India II e III*, cit.

crisi è creativa. Nel bene e nel male, l'incontro scuote sempre le persone, sconvolge la nostra identità. Non saremo mai gli stessi dopo un incontro. E, infine, per la responsabilità, ora condivisa, riguardo a valori, pratiche e orientamento della vita comune, che compete in modo particolare, ma non esclusivo, alle tradizioni e ai gruppi religiosi. È soprattutto in questo ambito che si coltiva la vicinanza – anche se a distanza – del grande Orizzonte che configura la nostra prassi storica e che, al tempo stesso, la relativizza, mantenendola sempre aperta.

Sia per la sua esistenza di fatto, sia soprattutto per le sue conseguenze, il pluralismo religioso è oggi una delle maggiori sfide per i diversi gruppi e tradizioni religiose. Questa sfida diventa ancora più grande e urgente con la reale situazione di miseria, esclusione, oppressione e violenza di cui è vittima la maggior parte dell'umanità. Se l'esistenza delle tradizioni o gruppi religiosi implica l'esistenza dell'umanità, la distruzione dell'umanità è, in ultima istanza, la distruzione delle tradizioni e dei gruppi religiosi. Ma non solo. Se le tradizioni o i gruppi religiosi sono portatori di valori, usanze e pratiche umanizzanti, non possono assistere passivamente – né tanto meno collaborare – alla morte di tanti figli e figlie di Dio. È l'identità stessa di ogni tradizione o gruppo religioso, la sua ultima ragione d'essere, che è in gioco nel destino dell'umanità, il quale si concretizza nel destino dei poveri di questo mondo.

Per tutto questo, il pluralismo e il dialogo interreligioso guadagnano sempre maggiore spazio nelle diverse tradizioni e gruppi religiosi. Per i cristiani di tradizione romana, tale realtà fu ufficialmente assunta dalla Chiesa nel Concilio Vaticano II. In America Latina, lo fu nella Chiesa dei poveri. Anche a livello di prassi e dialogo tra le Chiese cristiane e le diverse tradizioni religiose è una realtà abbastanza consolidata, a livello teorico. Per quanto riguarda la riflessione e l'intellectazione più elaborate in teologia, è ancora una realtà incipiente. Solo di recente la Teologia della liberazione ha mostrato un interesse più esplicito e diretto per la questione. La sfida di

una Teologia – della liberazione – delle Religioni è sempre più evidente e urgente.

È in questo contesto che si colloca la nostra riflessione. Un modesto contributo a «una teologia cristiana e latinoamericana del pluralismo religioso». È un contributo ben definito, e tuttavia fondamentale. Definito, perché si tratta di un'area: l'ecclesiologia. Fondamentale, perché si tratta di un'area che attraversa tutta la teologia. Infine, se è vero che l'ecclesiologia non è tutta la teologia – esistono molti altri settori nella teologia – tutta la teologia è ecclesiale, e non soltanto perché è un «prodotto» ecclesiale, ma soprattutto perché tratta della fede della comunità ecclesiale. Di conseguenza, tratteremo di un'area, l'ecclesiologia, e di una dimensione, l'ecclesialità, fondamentali nella teologia cristiana. In questo articolo cercheremo di vedere in che senso l'essere Chiesa di Gesù Cristo ci apre al dialogo umile e fraterno con le diverse tradizioni e gruppi religiosi. In altre parole, vedremo che l'identità stessa della Chiesa cristiana allarga i suoi limiti e le sue frontiere, poiché la Chiesa cristiana è macroecumenica per sua stessa natura. Per questo affronteremo quegli aspetti o caratteristiche della Chiesa che ci sembrano più fondamentali nella costituzione ed esplicitazione della sua identità. Riteniamo che sia qui che la sua apertura al rapporto con il pluralismo religioso debba mettere radici. Il carattere macroecumenico della Chiesa non può prescindere dal suo essere cristiana. Al contrario, è in quanto cristiana che la Chiesa sarà realmente macroecumenica.

1. Chiesa: comunità di seguaci di Gesù Cristo e continuatrice della sua missione

La prima e più fondamentale caratteristica della Chiesa cristiana è il suo riferimento e rapporto storico-teologico con Gesù Cristo. È cristiana proprio per il suo legame con Gesù Cristo. Si tratta di un legame al tempo stesso storico e religioso. Storico, perché risale a Gesù di Nazaret e al movimen-

to da lui avviato. Teologico, perché nasce dal professare che quel Gesù di Nazaret che «passò beneficiando» (At 10,38), è il Cristo di Dio, e perché si nutre della fede di Gesù Cristo e in essa si configura storicamente.

Questo legame radicale della Chiesa con Gesù Cristo è stato, per molto tempo, taciuto e nascosto dalla concezione della Chiesa come società perfetta, predominante fino ai primi decenni del secolo XX. Un passo importante verso il superamento di questa ecclesiologia (giurisdizionale, societaria, organizzativa e gerarchica) fu, indubbiamente, la riscoperta e il ritorno alla teologia biblica e patristica della Chiesa come «Corpo di Cristo», che culminò con la pubblicazione dell'Enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, nel 1943¹.

Nonostante le ambiguità e i limiti di questa nuova ecclesiologia, e sebbene la teologia non abbia ancora scoperto tutte le conseguenze dell'immagine paolina di Chiesa come «Corpo di Cristo», crediamo che essa sia molto importante per l'esplicitazione dell'identità della Chiesa. Sia per ciò che si riferisce al suo essere «corpo», sia per ciò che si riferisce al suo essere «di Cristo».

Essere *Corpo di Cristo* implica, secondo Ellacuría, «che in essa – la Chiesa – la realtà e l'azione di Gesù Cristo prende corpo affinché essa – la Chiesa – realizzi l'incorporazione di Gesù Cristo nella realtà della storia»². Il «prendere corpo» è in relazione con il «farsi carne» del Verbo di Dio nella storia umana, condizione fondamentale affinché egli «possa intervenire in modo pienamente storico nell'agire degli uomini». L'*incorporazione* ha a che vedere con l'azione di «prendere corpo» nella storia materiale degli uomini, come lievito e sale del mondo. «L'incorporazione presuppone, dunque, che prendendo corpo, cresca l'adesione al corpo unico della storia»³. In quan-

to «Corpo di Cristo», l'*identità della Chiesa* si definisce, pertanto, per il suo duplice riferimento e appartenenza: a *Gesù Cristo* che in lei «prende corpo» e alla *storia materiale degli esseri umani* in cui, attraverso di lei, Gesù Cristo è «incorporato». La Chiesa è la presenza visibile e operante di Gesù Cristo nella storia. Per usare le parole di mons. Oscar Romero, essa è «la carne in cui Cristo si fa presente nel corso dei secoli, la sua stessa vita e missione personale (...). La Chiesa può essere Chiesa soltanto nella misura in cui continua ad essere Corpo di Cristo. La sua missione sarà autentica soltanto nella misura in cui sarà la missione di Gesù in situazioni nuove, in circostanze nuove della storia»⁴.

Intesa in questo modo, la Chiesa come Corpo di Cristo è, nella formulazione comune della Teologia della Liberazione, la comunità dei *seguaci* di Gesù, in cui egli prende corpo, e dei *continuatori* della sua vita e missione, attraverso cui egli continua a incorporarsi nella storia umana.

È per la sequela di Gesù Cristo e della sua missione nel mondo che la Chiesa diventa Chiesa. È questa la sua realtà più fondamentale. Togliendo la sequela di Gesù Cristo e la continuazione della sua missione nel mondo, non esiste Chiesa cristiana. Anche se tutto ciò sembra ovvio e superfluo nel contesto della riflessione di cui ci stiamo occupando, riteniamo che la sua esplicitazione sia di fondamentale importanza. Infine, se esiste una qualche apertura nelle Chiese cristiane nei confronti delle altre tradizioni o gruppi religiosi e qualche esigenza di accoglienza, dialogo e comunione con loro, non può essere a scapito dell'essere cristiano nella Chiesa. Al contrario: è in quanto cristiana che l'ecclesiologia può essere macroecumenica. Ed è ciò che tenteremo di dimostrare attraverso le caratteristiche fondamentali dell'ecclesiologia cristiana.

¹ Cfr. J. COMBLIN, *O Povo de Deus*, Paulus, São Paulo 2002, pp. 52-87.

² I. ELLACURÍA, *La Iglesia de los Pobres, sacramento histórico de liberación*, in *Escritos Teológicos II*, UCA, San Salvador 2000, pp. 453-485; citata qui p. 456.

³ *Ibidem*, p. 457.

⁴ O. ROMERO, *A Igreja, corpo de Cristo na história: Segunda Carta Pastoral*, in J. SOBRINO e altri, *Voz dos sem voz. A palavra profética de d. Oscar Romero*, Paulinas, São Paulo 1987, p. 105.

Se c'è qualcosa che riscuote sempre maggior consenso tra gli esegeti e i teologi cristiani è la centralità del Regno di Dio nella vita e nella missione di Gesù. «È incontestabile che al centro della predicazione di Gesù ci fosse la signoria di Dio (*basileia tou Theou*). Egli ne ha parlato continuamente e l'ha illustrata in parabole. La signoria di Dio può essere considerata letteralmente il perno della sua attività. Tutto il resto ruota infatti attorno a questo punto centrale: non solo il suo annuncio, ma anche le sue guarigioni e i suoi miracoli, come pure il suo imperativo etico»⁵. A tale proposito, Rinaldo Fabris sostiene che «il nucleo in cui si muovono e gravitano gli insegnamenti e l'attività storica di Gesù è il Regno di Dio»⁶. «Regno di Dio» è, quindi, il concetto e la realtà centrale e fondamentale della vita e della missione di Gesù. A tal punto che «chi si dona a Gesù, si dona al Regno di Dio. È inevitabile, poiché la *causa di Gesù* fu ed è il «Regno di Dio»⁷.

Ebbene, se Gesù non ha fatto di sé stesso il centro della sua vita e missione, se non ha mai predicato sé stesso, se al centro della sua vita e missione c'era il Regno di Dio, se egli visse radicalmente e pienamente in funzione del Regno di Dio⁸, fino al punto che la sua esistenza è vissuta come una pro-esistenza, cioè come un'esistenza in funzione del Regno

⁵ J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, p. 113.

⁶ R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983.

⁷ J. MOLTSMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995. Alcune delle principali caratteristiche del regno di Dio si possono trovare, in forma sintetica, in I. ELLACURÍA, *Recuperar el reino de Dios: deshumanización e historización de la Iglesia*, in *Escritos Teológicos II*, op. cit., citate qui pp. 313-316.

⁸ Cfr. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador: Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, UCA, San Salvador 1991, pp. 121-127 (trad. it. *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Cittadella, Assisi 1995).

di Dio...⁹, anche la Chiesa, in quanto suo «corpo», in quanto sua «presenza visibile e operante» nella storia, tenderà ad essere centrata e a vivere in funzione del Regno di Dio, se vuole essere Chiesa di Gesù Cristo, «Corpo di Cristo» nella storia.

Questa è la prima e più fondamentale caratteristica della Chiesa cristiana: il suo radicale decentramento. Non può vivere in funzione di sé stessa. Non può agire a partire da sé. Deve essere, integralmente, in funzione e al servizio del Regno di Dio: la sua ultima ragion d'essere, il suo criterio ultimo di discernimento e di legittimità. Perciò si insiste tanto sul fatto che la Chiesa cristiana non può essere «ecclesiocentrica», cioè incentrata su sé stessa. Né «cristocentrica», cioè incentrata su Cristo, nel senso che si pone l'enfasi su Cristo prescindendo o occultando ciò in funzione di cui visse e operò: il Regno di Dio¹⁰. E nemmeno geocentrica, cioè incentrata su un dio astratto che non abbia niente a che vedere con la storia umana, o incentrata su una realtà assoluta priva di storicità. Se vuole essere cristiana – Corpo di Cristo nella storia – dovrà essere incentrata sul Regno di Dio nella storia, come Gesù Cristo. Dovrà essere regnocentrica¹¹.

È proprio nella centralità del Regno di Dio che la Chiesa cristiana trova la sua identità. Sia per il suo riferimento e rapporto con Gesù Cristo, che in essa prende corpo, sia per la sua missione e relazione con il mondo, incorporazione di Gesù Cristo nella storia. Di modo che il regnocentrismo, come lo intendiamo e lo proponiamo, non mette sotto silenzio Gesù

⁹ ELLACURÍA, op. cit., p. 311.

¹⁰ Nel secondo volume della sua cristologia, Jon Sobrino mostra come la cristologia dei primi secoli del cristianesimo si costituì come «radicalizzazione del mediatore, Gesù Cristo, e indebolimento della mediazione, il regno di Dio» e avverte circa le conseguenze negative di ciò su tutta la teologia posteriore (J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, pp. 317-464, trad. it. *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi 2001).

¹¹ Una buona sintesi del dibattito sulla teologia delle religioni si trova in J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

Cristo né emargina o sottovaluta la Chiesa, come paventa l'enciclica *Redemptoris Missio* (17-19). Semplicemente, per onestà e fedeltà, parla di Gesù Cristo a partire da ciò che egli conobbe e in funzione di ciò che visse e, di conseguenza, parla della Chiesa a partire dalla realtà che la fonda e la costituisce come tale. Infine, come la stessa enciclica riconosce, la Chiesa «non è fine a sé stessa, essendo ordinata al Regno di Dio» (RM 18).

Questo decentramento della Chiesa segnala, negativamente, il fatto che la Chiesa non è assolutamente uguale al Regno di Dio. Tutti, in coscienza, sanno che esistono, di fatto, molte cose, situazioni, relazioni e strutture nella Chiesa che sono contrarie al Regno di Dio. Sanno che essa non è, di fatto, il Regno di Dio. Ma segnala anche, positivamente, la necessità di «un centro al di fuori di sé stessa, di un orizzonte al di là delle sue frontiere istituzionali, per orientare la sua missione e per dirigere la sua formazione strutturale»¹². In altre parole, è necessario «separare Chiesa e Regno di Dio affinché la prima possa essere configurata dal secondo, affinché la Chiesa possa sentirsi sempre più libera dalla sua versione del mondo per un'autentica *con-versione* al Regno»¹³.

Ignacio Ellacuría richiama l'attenzione sull'esistenza di una «lunga tradizione teologica, che ha la sua massima rilevanza in sant'Agostino, propensa a identificare Chiesa e Regno di Dio», frutto, secondo lui, «tanto di una lettura carente del Nuovo Testamento, quanto di determinate esigenze storiche»¹⁴, le cui conseguenze sono terribili per il Regno di Dio e per la Chiesa stessa.

Jacques Dupuis, da parte sua, afferma che nemmeno il

¹² ELLACURÍA, *op. cit.*, p. 312.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 311. «Il Regno di Dio diventa un ambito "separato" dal regno di Satana e si instaura l'esistenza di una *civitas sancta* accanto a una *civitas mondana*, concependo la prima come società perfetta e Stato (sic.); con l'aggravante politica che si finirà con il sottomettere l'ambito civile e politico all'ambito ecclesiale» (*ibidem*, p. 311 seg.).

Concilio Vaticano II riuscì a liberarsi dall'identificazione tra Chiesa e Regno di Dio: «Nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* la Chiesa e il Regno di Dio rimangono identificati, sia nella loro realizzazione storica che nel loro compimento escatologico»¹⁵. Ciononostante, «la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sembrerebbe aver superato la posizione della *Lumen Gentium*. GS 33 parla infatti della crescita del Regno di Cristo e di Dio nella storia (39,2) e del suo compimento escatologico (39,3) senza far riferimento alla Chiesa, ma includendo tutta l'umanità (...) La *Gaudium et Spes* afferma inoltre che "La Chiesa [...] a questo soltanto mira: che venga il Regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità (45,1)"»¹⁶.

Secondo lo stesso autore, l'enciclica *Redemptoris Missio* (1990) «è il primo documento del magistero romano a distinguere chiaramente, pur tenendoli uniti, la Chiesa e il Regno di Dio nel loro pellegrinaggio lungo la storia: il Regno presente nel mondo è una realtà più ampia della Chiesa; esso si estende al di là dei confini di quest'ultima e include (...) non soltanto i membri della Chiesa, ma anche gli "altri"»¹⁷. Con la sua insistenza sull'unità indissolubile tra la Chiesa, Gesù Cristo e il Regno, l'enciclica afferma chiaramente, anche se con cautela e sospetto, che la Chiesa «si distingue dal Cristo e dal Regno» (RM 18), che «è effettivamente e concretamente a servizio del Regno» (RM 20), e riconosce che la realtà incipiente del Regno «può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva i "valori evangelici" e si apra all'azione dello Spirito che spira dove e come vuole» (RM 20).

Prima di questa enciclica, un documento della Federazione delle Conferenze dei Vescovi asiatici (FABC), pubblicato nel 1985, affermò: «Il Regno di Dio è la ragione stessa della Chiesa. La Chiesa esiste nel Regno e per il Regno. Il Regno,

¹⁵ DUPUIS, *op. cit.*, p. 452.

¹⁶ *Ibidem*, nota 18.

¹⁷ *Ibidem*, p. 458.

dono e iniziativa di Dio, ha già avuto inizio ed è costantemente in via di realizzazione, ed è reso presente per mezzo dello Spirito. Dove Dio è accolto, dove i valori del Vangelo sono vissuti, dove l'essere umano è rispettato [...] lì il Regno di Dio è presente. Esso è molto più ampio dei confini della Chiesa. Questa realtà già presente è ordinata alla manifestazione finale e alla perfezione piena del Regno di Dio (II, 1)»¹⁸.

In un documento più recente della stessa Federazione, redatto nel novembre 1991, si spiega di più e meglio sia la distinzione tra Chiesa e Regno, sia l'universalità di quest'ultimo: «Il Regno di Dio è [...] universalmente presente e operante. Ovunque uomini e donne si aprono al mistero della divina trascendenza che incombe su di essi ed escono da sé stessi per amare e servire gli uomini, lì il Regno di Dio è operante [...]. "Dove Dio è accolto, dove i valori del Vangelo sono vissuti, dove l'essere umano è rispettato [...] lì il Regno di Dio è presente". In tutti questi casi gli uomini rispondono all'offerta che Dio fa della sua grazia in Gesù Cristo nello Spirito ed entrano nel Regno di Dio per un atto di fede [...] (n. 29). Ciò dimostra che il Regno di Dio è una realtà universale, estesa oltre i confini della Chiesa. È la realtà della salvezza in Gesù Cristo, a cui partecipano insieme i cristiani e gli altri. È il fondamentale "mistero dell'unità" che ci unisce più profondamente delle differenze religiose che ci dividono (n. 30)»¹⁹.

Potremmo andare oltre con questo discorso. Ma ci basti, per ora, la constatazione di questa radicale decentralizzazione della Chiesa. Ci basti constatare che la Chiesa non esiste per sé stessa, né si può configurare in funzione di sé stessa. Esiste in funzione di qualcosa che la estrapola e che è anche criterio della sua legittimità o falsità. Esiste in funzione di

¹⁸ Dichiarazione finale del Secondo Istituto dei vescovi per gli affari interreligiosi sulla teologia del dialogo (Pattaya, Thailandia, 17-22 novembre 1985), citato in DUPUIS, *op. cit.*, p. 458.

¹⁹ Conclusioni della consultazione teologica organizzata dall'Ufficio per l'evangelizzazione della FABC, «Evangelizzazione in Asia», *ibidem*, p. 459.

qualcosa che è presente anche in altre religioni, e nelle persone e nei gruppi che non si considerano religiosi ma che difendono e promuovono la vita. Si tratta della presenza, dell'azione, dell'intervento, della realtà, del governo di Dio nella storia a partire e a favore dei poveri, degli esclusi, degli oppressi e degli emarginati della nostra società, al di là dei limiti e delle frontiere delle Chiese cristiane, delle altre tradizioni e gruppi religiosi. Essa diventa Chiesa in quanto e nella misura in cui è al servizio di questa azione di Dio e fa in modo di storicizzarla-incarnarla. Questo compito è in comunione con tutte le religioni, con tutte le persone e i gruppi che, in un modo o nell'altro, sono al servizio di questo Regno, lottano per la sua realizzazione storica, si dedicano ad esso. È lì, nel nucleo più fondamentale della sua identità, che la Chiesa si dimostra macroecumenica, e l'incontro, il dialogo e la comunione con le diverse religioni e i diversi gruppi si impongono come imperativo evangelico.

La formazione del popolo di Dio

Molto vicini e correlati al concetto e alla realtà del *Regno di Dio* sono il concetto e la realtà di *popolo di Dio*: «Sono concetti e realtà che si muovono assolutamente sullo stesso piano. Ci sarà Regno di Dio quando e nella misura in cui ci sarà popolo di Dio»²⁰. Secondo Ellacuría, «Regno (di Dio) e Popolo (di Dio) fanno immediato riferimento alla storicità totale del rapporto di Dio con l'essere umano e dell'essere umano con Dio»²¹.

Prima di tutto, è necessario sottolineare il rapporto tra Dio e il popolo. Sono così uniti che l'uno non può essere pensato senza l'altro. Il popolo è sempre *di* Dio e Dio è sempre *del* popolo. Solitamente si insiste di più sul "senso ecclesiale" del

²⁰ I. ELLACURÍA, *Iglesia como pueblo de Dios*, in *Escritos Teológicos II*, cit. p. 321.

²¹ *Ibidem*, p. 322.

popolo di Dio, cioè l'essere popolo, le condizioni per essere popolo di Dio..., che sul "senso teologico", cioè Dio riferito a un popolo, la sua storia con questo popolo... In realtà entrambi gli aspetti sono strettamente interconnessi: c'è un *popolo di Dio* perché c'è un *Dio del popolo*, e c'è un *Dio del popolo* perché c'è un *popolo di Dio*.

Basterebbe compiere uno studio comparativo delle religioni per vedere che «ogni popolo cerca il suo Dio come elemento essenziale costitutivo della propria condizione di popolo, di modo che nella coscienza stessa di ciascuno, soprattutto del popolo primitivo, vi è l'integrazione di un Dio o di alcuni dei particolari che spiegano e al tempo stesso riflettono peculiarità di Dio e del popolo in questione»²². Nel caso specifico del popolo di Israele questa relazione viene esplicitata nell'affermazione fondamentale: «Voi siete il *mio* popolo e io sono il *vostro* Dio». L'essere "di Dio" è costitutivo dell'identità del "popolo" di Israele e l'essere "del popolo" è costitutivo dell'identità di "Dio" che si rivela, che è sperimentato e conosciuto da Israele.

Ma non basta affermare che il popolo è popolo di Dio e che Dio è Dio del popolo. È necessario vedere come avviene storicamente la relazione tra i due. La relazione tra Dio e il popolo e, soprattutto, tra il popolo e Dio è una relazione storica, che ha luogo nella storia e che fa storia. Nel caso di Israele questa relazione è direttamente collegata alla liberazione del popolo ebreo: «Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi. Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio» (Es 6,6-7).

La storicità della relazione tra Dio e il popolo implica «un progetto storico di vita per il popolo che deve essere popolo di Dio. (...) Dio ha progetti e disegni sulla storia degli uomini, la cui piena realizzazione non sarebbe altro che il Regno di Dio sulla terra»²³. È qui che avviene e si esplicita la relazione

stretta tra popolo di Dio e Regno di Dio. Il popolo di Dio è il popolo sul quale Dio regna, il popolo che è al servizio del Regno di Dio e lotta per la sua realizzazione storica. Nelle parole di Ignacio Ellacuría, «il Regno di Dio è per il popolo e soltanto quando si sarà costituito il popolo di Dio, verrà la pienezza del Regno»²⁴. Due proposizioni distinte, ma complementari. Da un lato si mette in risalto l'essere *popolo*. Il Regno di Dio non si riduce alla dimensione personale e soggettiva della relazione dell'essere umano con Dio. Ha sempre, e prioritariamente in Israele, una dimensione comunitaria, collettiva. Dall'altro lato, emerge il *Regno* di Dio sul popolo, la cui pienezza non giungerà «finché tutta l'umanità non diventerà come un solo popolo, nel quale saranno salvate le differenze e rispettate le peculiarità arricchenti»²⁵.

Infine, è necessario ribadire che come il Regno di Dio non è uguale a una Chiesa cristiana di tradizione romana, non è nemmeno uguale all'insieme delle Chiese cristiane. Per due motivi, uno negativo e uno positivo. Primo, perché le Chiese cristiane non vivono affatto secondo i disegni di Dio, né compiono sempre la sua volontà, né vivono sempre in funzione del suo Regno. Non poche volte, è la storia a dirlo, rifiutano e negano tale Regno, sia per omissione, cioè per ingenuità o malafede, sia per complicità con le strutture, con i valori, con i gruppi di potere... Secondo, perché nella misura in cui il Regno di Dio si rende presente, in molti modi e per molte strade, con diversa intensità, in molti popoli, in molte religioni... anche il popolo di Dio si costituisce in molti popoli, in molte

regno di questo mondo (...) né che il regno di Dio debba essere ridotto a un regno limitato nello spazio e nel tempo (...) e ancora meno che siano necessarie forme obsolete di teocrazia e di ierocrazia affinché Dio si storicizzi tra gli uomini. Ma vuol dire che, anche se il regno di Dio trascende la storia, tale trascendenza non suppone un disinteresse verso il regno e il destino storico degli uomini; al contrario, passa necessariamente per essi affinché la fede non sia ridotta a un sogno evanescente senza alcuna prova».

²⁴ *Ibidem*, p. 325.

²⁵ *Ibidem*, p. 326.

²² *Ibidem*, p. 319.

²³ *Ibidem*, p. 322 seg. «Ciò non significa che il regno di Dio sia un

religioni... come un popolo di molti popoli. Prendendo in prestito una polemica e feconda espressione conciliare, potremmo dire che il popolo di Dio *sussiste* in vari popoli e in diverse religioni nella misura e nella proporzione in cui, in essi, il Regno di Dio diventa realtà.

Il Concilio Vaticano II ha compiuto passi importanti in tale direzione. Anche se la costituzione *Lumen Gentium* parla del popolo di Dio a partire dalla Chiesa, in quanto popolo credente in Gesù Cristo, il modo di parlarne va oltre i limiti della Chiesa stessa. Il Popolo di Dio ha quale *condizione* «la dignità e libertà dei figli di Dio», la sua *legge* è «il nuovo precetto di amare» e il suo *fine* è «il Regno di Dio» (LG 9). A questo popolo appartengono, in vario modo, «tutti gli uomini» (LG 13).

Un passo importante è stato, indubbiamente, «il riconoscimento del valore cristiano ed ecclesiale delle altre comunità o Chiese che si proclamano di Cristo»²⁶. Compare soprattutto nella polemica e assai discussa affermazione secondo cui la Chiesa di Gesù Cristo *sussiste* nella Chiesa cattolica²⁷. Invece di affermare che la Chiesa di Gesù Cristo è la Chiesa cattolica romana, come comunemente facevano la teologia e i primi *schemi* del documento sulla Chiesa, il Concilio afferma che essa *sussiste* nella Chiesa cattolica, ancorché riconosce che «al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità» (LG 8). Questa espressione è stata ed è tuttora causa di molte discussioni²⁸. A ciò va

²⁶ J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 34.

²⁷ A proposito della discussione sul significato di questa affermazione conciliare, cfr: F.A. SULLIVAN, «In che senso la Chiesa di Cristo "sussiste" nella Chiesa Cattolica Romana?», in R. LATOURELLE, (a cura), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo* (1962-1987), Assisi, Cittadella 1998, pp. 811-824.

²⁸ Basti vedere la notificazione della Congregazione per la Dottrina della fede sul libro di Leonardo Boff, a proposito di questa espressione e delle sue conseguenze per l'ecclesiologia e per l'ecumenismo in generale (L. BOFF, *Igreja, Carisma y Poder*, Ática, São Paulo 1994, pp. 121-155: si vedano in particolare i documenti della polemica con il cardina-

aggiunto il fatto che la *Lumen Gentium* (LG), sulla Chiesa, e la *Unitatis redintegratio* (UR), sull'ecumenismo, furono pubblicate lo stesso giorno, 21 novembre 1964, e che, secondo Paolo VI, la dottrina sulla Chiesa (LG) va interpretata alla luce dell'ecumenismo (UR)²⁹. In ogni caso, come afferma Sullivan, «l'unico fatto assolutamente certo è che la decisione di non dire più "è" [...] è una decisione di non affermare più quella assoluta ed esclusiva identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica che era stata sostenuta dagli *schemata* precedenti»³⁰. Al punto che, continua, «nessuna interpretazione successiva può essere un'interpretazione corretta del pensiero del Concilio se implica un ritorno alla rivendicazione esclusiva [...] secondo la quale solo quella cattolica romana ha il diritto di chiamarsi Chiesa»³¹.

Un altro passo importante riguardo all'ecumenismo in *senso lato* è quello che nella Teologia della Liberazione abbiamo chiamato "macroecumenismo", cioè il dialogo tra tutte le religioni. Su questo punto, il Concilio è stato ancora più titubante e sospettoso. Ciononostante, ha compiuto passi importanti. La dichiarazione *Nostra Aetate*, sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, parte dal principio che tutti i popoli «costituiscono una sola comunità», che «hanno una sola origine» e «un solo fine ultimo, Dio», e che «gli uomini delle varie religioni attendono la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana» (NA 1). Il documento afferma

le Ratzinger, pp. 269-367). La stessa polemica si trova nella Dichiarazione *Dominus Iesus* della suddetta Congregazione nel capitolo che tratta dell'«unicità e unità della Chiesa» (n. 16), che fa anche riferimento esplicito alla notificazione sul libro di Boff (nota 56). In un articolo che si aggiunge a tanti altri (di diversi autori), Boff reagisce all'interpretazione del cardinale Ratzinger in *Dominus Iesus* (cfr. Id., *Respuesta al cardenal Ratzinger a propósito de Dominus Iesus*, in «Revista Electrónica Latinoamericana de Teología», in <http://servicioskoinonia.org/relat/233.htm>

²⁹ Cfr. F. A. SULLIVAN, *op. cit.*, p. 814.

³⁰ *Ibidem*, p. 813.

³¹ *Ibidem*, p. 824.

quindi: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni» (NA 2). Riconosce che esse riflettono «un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini» e «esorta i suoi Figli affinché (...) riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2). Infine, riconosce che: «Non possiamo invocare Dio Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati a immagine di Dio» (NA 5).

Come profeticamente afferma mons. Casaldàliga, «il Vaticano II fu un salto iniziale». Tuttavia, continua, «anche la Chiesa supera sé stessa, e il Vaticano II non è l'ultima parola»³². Cosicché, più che attenersi al testo letterale del Concilio, senza evidentemente prescindere da esso, è necessario lasciarsi guidare dal suo spirito, che, andando al di là delle parole, ci conduce al mistero del Regno di Dio in questo mondo e della costituzione storica del suo popolo, il che supera i limiti e le frontiere della Chiesa cristiana di tradizione romana e anche dell'insieme delle Chiese cristiane.

Tutto questo ci porta ad affermare con Comblin che «il popolo di Dio sussiste (*subsistit*) nella Chiesa, ma non è identico alla Chiesa (...). È un popolo tra i popoli»³³, di molte religioni... Parlando delle caratteristiche del vero popolo di Dio – opzione preferenziale per i poveri, lotta per la giustizia e per la libertà, persecuzione a causa del Regno di Dio³⁴ – Ellacuría afferma che una delle “maniere”, delle “forme”, dei “modi”... di storicizzare queste caratteristiche, cioè di metterle in pratica, è quanto è stato proposto «da Gesù in tutta la sua vita, la sua parola e la sua grazia annunciando e compiendo il Regno

di Dio»³⁵ e che continua nella storia tramite la sua Chiesa. Pur non comprendendo tutti gli uomini, la Chiesa, nella misura e nella proporzione in cui è al servizio del Regno di Dio, è popolo di Dio e, in quanto tale, costituisce per tutta l'umanità «un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza», «strumento della redenzione di tutti» e «quale luce del mondo e sale della terra, è inviata in tutto il mondo» (LG 9). Qui l'identità della Chiesa si manifesta, ancora una volta, aperta e in comunione con le diverse religioni e con i diversi gruppi religiosi.

Infine, come sostiene Ellacuría, «la congiunzione tra popolo e Regno di Dio non si realizza nella Chiesa in modo pieno e totale. (...) La Chiesa è uno strumento eccezionale la cui missione consiste nell'instaurare il Regno di Dio tra gli uomini, in modo che quello che prima non era nemmeno un popolo possa costituirsi in popolo di Dio, per cui si possa propriamente affermare: “Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo”»³⁶.

2. La Chiesa di Gesù Cristo come chiesa dei poveri

Papa Giovanni XXIII, nel suo radiomessaggio al mondo dell'11 settembre 1962, alla vigilia del Concilio Vaticano II, fece un'affermazione che non ebbe grande risonanza nel Concilio. Indicava una verità fondamentale della Chiesa e anticipava profeticamente ciò che sarebbe successo, sotto l'azione dello Spirito di Gesù Cristo, soprattutto in America Latina. «Dinanzi ai paesi sottosviluppati, la Chiesa si presenta come è e come vuole essere: la Chiesa di tutti e particolarmente la Chiesa dei poveri»³⁷. Durante il Concilio alcune voci profeti-

³² P. CASALDÀLIGA, *Na procura do Reino. Antologia de textos* (1968/1988), FTD, São Paulo 1988, p. 139 (cfr. anche versione in spagnolo in <http://servicioskoinonia.org/pedro/libros>).

³³ J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 283.

³⁴ I. ELLACURÍA, *Iglesia como pueblo de Dios*, cit., pp. 327-337. Cfr. anche ID., *El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero*, in *Escritos Teológicos II*, cit., pp. 357-396.

³⁵ ID., *Iglesia como pueblo de Dios*, cit., p. 332.

³⁶ *Ibidem*, p. 326 seg.

³⁷ GIOVANNI XXIII, *Ecclesia Christi*, citato da P.C. CIPOLINI, *Povo de Deus e Corpo de Cristo. Imagens complementares na abordagem do mistério da Igreja*, in J. TRASFERRETI y L. GONSALVES (a cura), *Teología na pós-*

che si fecero eco dell'affermazione di Giovanni XXIII. Il cardinale Lercaro, in un intervento che divenne famoso e provocò una menzione ancora timida del mistero della Chiesa dei poveri (LG 8), denunciava profeticamente: «Il mistero di Cristo nei poveri non compare nella dottrina della Chiesa su sé stessa, nonostante tale verità sia essenziale e primordiale nella rivelazione (...). È nostro dovere porre al centro di questo Concilio il mistero di Cristo nei poveri e l'evangelizzazione dei poveri»³⁸. Il vescovo di Tournai, Charles-Marie Himmer, nell'aula conciliare, il 4 ottobre 1963 affermò: «*Primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est*»³⁹ (Il primo posto nella Chiesa deve essere riservato ai poveri). Durante il Concilio ebbero luogo varie riunioni di un gruppo di vescovi che desideravano che la Chiesa diventasse Chiesa dei poveri. Purtroppo ciò non avvenne e questa è certamente la maggiore lacuna del Concilio. In fondo, afferma Ellacuría, «il Vaticano II fu un concilio universale, ma dalla prospettiva dei paesi ricchi e della cosiddetta cultura occidentale»⁴⁰.

Non possiamo approfondire in questa sede che cosa è la Chiesa dei poveri, le sue caratteristiche, la sua concretizzazione storica⁴¹... Vogliamo semplicemente affermare che l'essere "dei poveri" è una delle caratteristiche fondamentali della

modernidade. *Abordagen epistemológica, sistemática e teórico-prática*, Paulinas, São Paulo 2003, pp. 217-249; citata qui p. 247, nota 84.

³⁸ LERCARO, *ibidem*, p. 235, nota 49.

³⁹ C.M. HIMMER, citato da I. ELLACURÍA, *El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero*, cit., p. 361.

⁴⁰ I. ELLACURÍA, *Pobres*, in *Escritos Teológicos II*, cit., pp. 171-192, citata qui p. 173.

⁴¹ Cfr. I. ELLACURÍA, *Las bienaventuranzas, carta fundamental de la Iglesia de los pobres*, in *ibidem*, pp. 417-437; ID., *El auténtico lugar social de la Iglesia*, in *ibidem*, pp. 439-451; ID., *La Iglesia de los Pobres, sacramento histórico de liberación*, in *ibidem*, pp. 453-485; J. SOBRINO, *A Igreja dos pobres como verdadeira Igreja*, in *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da ecclesiologia*, Lodola, São Paulo 1982, pp. 93-133; L. BOFF, *E a Igreja se fez povo: Ecclesiogenese. A Igreja que nasce da fé do povo*, Vozes, Petrópolis; J. COMBLIN, *op. cit.*, pp. 88-114.

Chiesa di Gesù Cristo. Non si tratta di un problema pastorale in più che, in fondo, non tocca il nucleo della fede. L'essere "dei poveri" è la base della fede. È una questione di ortoprassi ecclesiale e di ortodossia teologica. Se, in fin dei conti, la Chiesa è il «Corpo di Cristo» nella storia, se Mt 25 non è, come afferma papa Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, «un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo» – fino al punto che «su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo» (NMI, 29) – l'essere "dei poveri" è costitutivo della Chiesa di Gesù Cristo. È chiaro che l'essere "dei poveri" non esaurisce l'identità della Chiesa. Ma è una delle sue caratteristiche fondamentali. Senza di essa, la Chiesa non è Chiesa. Cosicché *la Chiesa di Gesù Cristo è la Chiesa dei poveri*: la Chiesa che si istituisce a partire dai poveri e che trova in essi il principio della sua strutturazione, organizzazione e missione. «Quando i poveri diventano il centro della Chiesa, danno direzione e senso a tutto ciò che legittima [...] e necessariamente [...] costituisce la realtà concreta della Chiesa: la sua predicazione, la sua azione, le sue strutture amministrative, culturali, dogmatiche, teologiche, ecc. I poveri non sono in alcun modo causa di "riduzione" della realtà ecclesiale, ma sono, al contrario, fonte di "concretizzazione" cristiana di ogni realtà ecclesiale»⁴².

Oltre ad essere una delle caratteristiche fondamentali della Chiesa di Gesù Cristo, l'essere "dei poveri" diventa luogo privilegiato per l'incontro e il dialogo tra religioni. Per un duplice motivo. In negativo, i poveri sono l'espressione più radicale del peccato di questo mondo e del suo rifiuto di Dio. Sono le principali vittime delle forze dell'antiregno o del Regno del male e sono, con la loro sola esistenza, la denuncia più reale e profetica. In positivo, sono la chiamata più radicale della conversione al Regno di Dio e sono il luogo e il germe primari del-

⁴² J. SOBRINO, *op. cit.*, p. 103.

l'instaurazione del Regno di Dio e della restaurazione del popolo di Dio in questo mondo. Se il Regno di Dio si dirige fondamentalmente e in primo luogo ai poveri, vittime dell'antiregno, la costituzione del popolo di Dio comincia e passa, sempre e necessariamente, dai poveri. Se è nei poveri che il disegno di Dio viene rifiutato, negato... è nei poveri che il suo disegno potrà essere accolto e realizzato storicamente.

La Chiesa di Gesù Cristo è dunque la Chiesa dei poveri. In quanto tale, è aperta e chiamata, evangelicamente, al dialogo e alla comunione con tutte le tradizioni e i gruppi religiosi, sempre a partire e in funzione dei poveri.

Abbiamo detto, sin dall'inizio della nostra riflessione, che è in quanto cristiana – cioè essendo al servizio del Regno di Dio e, di conseguenza, essendo popolo di Dio – che la Chiesa è macroecumenica. In altre parole, la Chiesa è aperta ed è, evangelicamente, chiamata al dialogo e alla comunione con tutte le tradizioni e i gruppi religiosi a partire dall'elemento stesso che la rende cristiana: la centralità del Regno di Dio e la formazione del popolo di Dio. Insistiamo ora sul fatto che, in questo mondo di "Lazzari" e "ricchi epuloni", la Chiesa di Gesù Cristo si configura e fa storia come «Chiesa dei poveri».

1. *La Chiesa dei poveri è luogo e fermento del Regno di Dio.* Nella misura in cui al centro delle sue preoccupazioni, della sua organizzazione, della sua vita e missione c'è la vita dei poveri, vittime degli interessi e delle forze anti-Regno; nella misura in cui denuncia la malvagità e il peccato della situazione di miseria ed esclusione in cui vivono tanti fratelli; nella misura in cui si mette completamente al fianco e al servizio dei poveri, assumendo le loro cause e le loro lotte storiche, nonostante le ambiguità e le contraddizioni che comportano, la Chiesa dei poveri diventa un luogo privilegiato per l'instaurazione del Regno di Dio e, di conseguenza, suo "fermento" storico nel mondo. In quanto tale, si costituisce come "luogo" e "fermento" storici privilegiati dell'incontro, del dialogo e della comunione con le altre tradizioni e gruppi religiosi.

Un dialogo interreligioso che si realizzi al margine dei

disegni di Dio per questo mondo – la realizzazione storica del suo Regno – non è altro che uno stratagemma delle forze dell'antiregno per mantenere e perpetuare il loro dominio su questo mondo. Ebbene, se la negazione delle condizioni materiali fondamentali di sopravvivenza, in quanto negazione della vita al suo livello primario e fondamentale, è l'espressione più radicale della negazione dell'opera e dei disegni di Dio in questo mondo (peccato); di conseguenza, la soddisfazione di tali condizioni materiali di base, in quanto affermazione della vita al suo livello primario e fondamentale, è l'espressione più radicale della preservazione dell'opera di Dio e della fedeltà al suo disegno in questo mondo (grazia). Successivamente, è intorno e in funzione della vita dei poveri, a partire dal loro livello più fondamentale, e cioè la materialità della vita, che il dialogo interreligioso si deve sviluppare. In questo senso, la Chiesa dei poveri si costituisce come luogo e fermento reali, non a mala pena ideali, del dialogo interreligioso.

2. *La Chiesa dei poveri è sacramento del popolo universale di Dio.* Nella stessa misura in cui il Regno di Dio in questo mondo è legato (rifiuto/negazione vs. accoglienza/affermazione) alla vita dei poveri, anche la formazione del suo popolo è legata alla vita e al destino dei poveri. Se il Regno di Dio è *dei* poveri (Lc 6,20; Mt 5,3)⁴³, anche il popolo di Dio è *dei* poveri. «Il popolo di Dio è di preferenza un popolo di poveri, un popolo costituito a favore dei poveri, un popolo la cui opzione preferenziale è la liberazione dei poveri»⁴⁴. E questo si realizza storicamente in modo privilegiato nella Chiesa dei poveri. Perciò possiamo propriamente affermare che la *Chiesa dei poveri* è *popolo di Dio* e, in quanto tale, è *sacramento del popolo universale di Dio*. Essa è come un germe e fermento del popolo di Dio. In essa si anticipa, anche se ancora parzialmente e ambigualmente, ciò a cui ogni popolo è chiamato a essere: popolo di Dio, popolo sul quale Dio regna.

⁴³ I. ELLACURÍA, *Las bienaventuranzas, carta fundamental de la Iglesia de los pobres*, cit., pp. 417-437.

⁴⁴ Id., *Iglesia como pueblo de Dios*, cit., p. 327.

In quanto sacramento – segno visibile, anticipazione escatologica – del popolo universale di Dio, la Chiesa dei poveri si presenta come luogo privilegiato di incontro e di dialogo tra le religioni. È la vita dei poveri, la sua liberazione, in ultima istanza, ciò che in questo nostro mondo diviso tra ricchi e poveri, oppressori e oppressi, riunisce o separa le religioni e, più ancora, definisce la condizione di popolo di Dio di ciascun gruppo o tradizione religiosa.

In definitiva, il Regno di Dio e la formazione del popolo di Dio in questo mondo, passano per la vita e il destino dei poveri di questo mondo. Da ciò consegue che la Chiesa dei poveri è sacramento: testimonianza profetica, fermento efficace. Il dialogo interreligioso, dunque, è realizzato e pensato a partire e in vista della realizzazione del Regno di Dio e della formazione del popolo di Dio, e passa per la vita e il destino dei poveri di questo mondo, trovando nella Chiesa dei poveri un luogo privilegiato per la sua realizzazione.

Conclusione

La Chiesa di Gesù Cristo, nel suo nucleo centrale e fondamentale, non è una realtà chiusa, incentrata su sé stessa e autosufficiente, ma, al contrario, è caratterizzata dalla centralità del Regno di Dio, dal vivere, lottare e impegnarsi nella realizzazione del Regno di Dio in questo mondo. E, nella misura in cui lo fa, si costituisce come popolo di Dio in questo mondo: il popolo sul quale Dio regna e il popolo che lavora per il Regno di Dio. La Chiesa esiste in funzione di qualcosa – il Regno di Dio – e si costituisce come qualcosa – come popolo di Dio – senza che le sia ancora proprio. Non si identifica con la sua configurazione storica e, inoltre, assume altre configurazioni storiche al di là delle frontiere della Chiesa. Ciò fa della Chiesa non soltanto una realtà decentrata, aperta, ma anche una realtà in comunione con altre tradizioni e gruppi religiosi.

Comunione che si realizza a partire da e in prospettiva del Regno di Dio e che fa delle molte Chiese, delle molte religioni, dei molti gruppi religiosi e anche non religiosi – nella misura in cui siano fedeli al Regno di Dio – il popolo di Dio in questo mondo: popolo di molti popoli, di molte religioni... Ciò offre un criterio per il dialogo interreligioso. Infine, come lucidamente e profeticamente afferma mons. Pedro Casaldàliga, nel dialogo interreligioso «non si tratta di far sedere le religioni in un salotto affinché discutano sulla religione in maniera più pacifica, chiuse in sé stesse, narcisisticamente. Il vero dialogo interreligioso deve avere come contenuto e come obiettivo la causa di Dio che è l'umanità stessa e l'universo. E se nell'umanità la causa prioritaria è la gran massa dei poveri e degli esclusi, nell'universo sono la terra, l'acqua e l'aria profanati (...). Questo dialogo sarà inutile, ipocrita e perfino blasfemo se non farà riferimento alla Vita e ai poveri, ai diritti umani, che sono anche diritti divini»⁴⁵.

La realizzazione del Regno di Dio e la formazione del popolo di Dio fanno dunque della Chiesa una realtà decentrata e in comunione con le altre religioni, macroecumenica per sua stessa natura. E si costituisce inoltre come luogo e criterio del dialogo interreligioso. Entrambe le realtà, la Chiesa e il dialogo interreligioso, trovano nella Chiesa dei poveri un luogo adeguato e un fermento efficace della propria configurazione storica.

⁴⁵ P. CASALDÀLIGA, *Prefazione*, in M. BARROS – L.E. TOMITA – J.M. VIGIL (a cura), *I volti del Dio liberatore*, EMI, Bologna 2004, p. 11.

13. LA MALEDIZIONE DI MALACHIA

PAULO BOTTAS MTS
Brasile

*A Mère Belém e Iyá Stella de Oxossi,
madri di cui sono orgoglioso di essere figlio.*

*«Grande uomo è colui
che sa comprendere la propria epoca».
(P. Lacordaire)*

È terrificante ed eretico, agli occhi del Concilio Vaticano II, l'atteggiamento di soppressione della libertà religiosa assunto dal Segretariato per l'Istruzione di Rio de Janeiro. L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non sarà più una storia delle religioni ma diventerà *confessionale* e, per di più!, ebraico-cristiano. I professori saranno accreditati dalla CNBB ¹ per i cattolici, dall'Ordine dei Ministri Evangelici per le confessioni evangeliche, e dai Rabbini per l'ebraismo. Secondo lo stesso Segretariato «gli alunni non hanno dimostrato interesse per le altre religioni».

Se invertissimo i ruoli, scopriremmo quanto risulterebbe offensivo per noi se fossimo definiti «non-buddhisti», «non-induisti», «non seguaci del candomblé». Dobbiamo considerare le persone – è quanto esige da noi lo Spirito Santo, ispiratore del Vaticano II – a partire dal loro modo di sentire e non in base a un giudizio preconfezionato.

La sfida e la grazia del dialogo consistono in questa *accoglienza della differenza dell'altro* e nell'essere ricettivi all'accoglienza degli altri.

¹ Conferenza episcopale brasiliana cattolica (N.d.T.).

Ubi caritas et amor, Deus ibi est ci rivela che è l'amore che ci salva. Gesù di Nazaret, il Cristo, testimoniò che la salvezza per tutti i popoli viene dall'unica realtà comune a tutti loro: *l'amore*. È questa la grande Buona Notizia riaffermata dai documenti conciliari: la grazia divina è disponibile per tutti gli uomini e le donne, e questo amore salvifico non può essere ristretto da limiti di nessun genere, poiché in ogni tradizione religiosa del mondo esistono «elementi di verità e di grazia», che si realizzano pienamente nel Verbo Incarnato (*Ad Gentes*, 9).

Il Concilio Vaticano II ha voluto che gli antichi pregiudizi e i giudizi negativi fossero eliminati e, nel frattempo, ha richiamato l'attenzione sui valori positivi e sui doni divini presenti nelle altre religioni. «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, *nel modo che Dio conosce*, al mistero pasquale» (*Gaudium et Spes*, 22; corsivo nostro).

Papa Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Redemptor Hominis*, riaffermando il proprio impegno nei confronti del dialogo interreligioso, ha scritto: «Pur se in altro modo e con le dovute differenze, bisogna applicare ciò che è stato detto all'attività che tende all'avvicinamento con i rappresentanti delle religioni non cristiane, e che si esprime mediante *il dialogo, i contatti, la preghiera comunitaria, la ricerca dei tesori della spiritualità umana, i quali – come ben sappiamo – non mancano neppure ai membri di queste religioni*» (n. 6; corsivo nostro).

Giovanni Paolo II ha riconosciuto inoltre l'azione dello Spirito nelle religioni e ha rivolto un rimprovero ai cattolici: «Non avviene forse talvolta che la ferma credenza dei seguaci delle religioni non cristiane – effetto anch'essa dello Spirito di verità, operante oltre i confini visibili del Corpo Mistico – *possa quasi confondere i cristiani, spesso così disposti a dubitare, invece, nelle verità rivelate da Dio e annunziate dalla Chiesa, così propensi al rilassamento dei principi della morale e ad aprire la strada al permissivismo etico?*» (n. 6, corsivo nostro).

Ciò significa, in altre parole, che il mistero della salvezza raggiunge i seguaci delle religioni non cristiane non soltanto per una semplice azione invisibile del Risorto, ma in *modo misterioso* per l'azione mediatrice della tradizione religiosa a cui appartengono.

Per Giovanni Paolo II, lo Spirito Santo è presente e attivo nel mondo, nei seguaci delle altre religioni e nelle loro tradizioni religiose. La preghiera autentica, anche rivolta a un *Dio sconosciuto*, i valori e le virtù umane, i tesori della sapienza nascosta nelle tradizioni religiose, devono condurci a un dialogo vero e all'incontro autentico tra i loro membri, perché tutto è frutto della presenza attiva dello Spirito.

Dopo la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace, realizzata ad Assisi il 27 ottobre 1986, Giovanni Paolo II pronunciò un discorso alla Curia romana in cui parlava di «un mistero dell'unità» fondato sull'unità del genere umano nella creazione e nella redenzione, che unisce «tutti i popoli, qualunque siano le circostanze della loro vita». *Le differenze* sono l'elemento *meno importante* in relazione all'unità, che è, al contrario, l'elemento *radicale, fondamentale e determinante*.

Nella lettera enciclica *Redemptoris Missio*, del dicembre 1990, Giovanni Paolo II ha scritto: «Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo (...). Lo Spirito, dunque è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni» (RM, 28).

Dobbiamo superare le nostre ignoranze e i nostri pregiudizi contro le altre religioni per non essere *eretici*, nei confronti di ciò che lo Spirito Santo ha ispirato alla Chiesa. Il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, nel suo documento *Dialogo e Annuncio* (n. 29), postula che «è attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i

membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore (cfr. AG 3.9.11)»².

Il teologo cattolico Raimon Panikkar, che ha instaurato un denso e fecondo dialogo con l'induismo, distingue tra *fede* e *credenza*. Per lui, la *fede* è una *esperienza religiosa fondamentale e costitutiva* dell'essere umano. La *credenza* è un'espressione particolare adottata da questo atteggiamento fondamentale in ogni tradizione religiosa. Il contenuto della fede, il *mistero*, è comune in tutte le religioni; il contenuto della credenza, i *miti religiosi*, esprimono in modo diverso e pluralistico la fede.

Per Panikkar, il cristianesimo dà al mistero il nome di Cristo, ma il mistero può assumere altri nomi. Le tradizioni religiose *differiscono*, nell'ottica delle credenze, ma tutte *coincidono*, nell'ottica della fede. Il dialogo interreligioso non può chiedere che la fede sia messa tra parentesi, ma può farlo in relazione alle credenze e può perfino trascenderle.

Siamo immensamente neri nel cuore

Papa Paolo VI aprì una nuova strada scrivendo nella sua dichiarazione *Africae Terrarum*: «Fondamento costante e generale della tradizione africana è la visione spirituale della vita. Non si tratta semplicemente della concezione cosiddetta "animistica", nel senso che a questo termine venne dato nella storia delle religioni alla fine del secolo scorso. Si tratta invece di una concezione più profonda, più vasta e universale, secondo la quale tutti gli esseri e la stessa natura visibile sono considerati legati al mondo dell'invisibile e dello spirito. L'uomo, in particolare, non è mai concepito solamente come materia, limitato alla vita terrena, ma in lui si riconosce la presenza e l'efficacia di un altro elemento spirituale, per cui la vita umana è sempre posta in rapporto con la vita dell'aldilà.

Di questa concezione spirituale, elemento comune importantissimo è l'idea di Dio, come causa prima e ultima di tutte le cose. Questo concetto, percepito più che analizzato, vissuto più che pensato, si esprime in modo assai diverso da cultura a cultura. In realtà, la presenza di Dio permea la vita africana, come la presenza di un essere superiore, personale e misterioso.

A lui si ricorre nei momenti solenni e più critici della vita, quando l'intercessione di ogni altro intermediario è considerata inutile. Quasi sempre, deposto il timore della sua onnipotenza, Dio è invocato come Padre. Le preghiere che a Lui si rivolgono, individuali o collettive, sono spontanee e talora commoventi; mentre tra le forme di sacrificio emerge per purezza di significato il sacrificio di primizie. (...)

La partecipazione alla vita della comunità, sia nell'ambito della parentela, sia nell'ambito della vita pubblica, viene considerata un preciso dovere e un diritto di tutti. Ma all'esercizio di questo diritto si giunge solo dopo la preparazione maturata attraverso una serie di iniziazioni, che hanno per scopo di formare il carattere dei giovani candidati e di istruirli sulle tradizioni e sulle norme consuetudinarie della società. (...) Ecco perché l'africano, quando diviene cristiano, non rinnega sé stesso, ma riprende gli antichi valori della tradizione "in spirito e verità".

In Brasile, in questi anni postconciliari, l'avvicinamento alle religioni africane è stato un elemento di novità nel dialogo religioso. Non è superfluo ricordare le posizioni di apertura al dialogo del cardinale di Bahia, Brandão Vilela, nonché gli atteggiamenti fraterni di don Timoteo de Amoroso Lima, abate del monastero di san Benedetto, verso tutto il «Popolo Santo» di Bahia.

Dobbiamo rifarci all'esperienza esemplare di padre François de l'Espinay, che nel 1963 fu inviato in America Latina e successivamente nel Salvador, dove fu parroco di Itapuã. Lavorò con i neri di Bahia e scoprì, come lui stesso scrive, «tracce di Gesù Cristo» nella loro religione. Minato da un cancro fatale, approfittò della malattia per scrivere e formulare

² *Dialogo e annuncio*, in «Il Regno. Documenti», 15 (1991), pag. 468.

«il più chiaramente possibile le questioni che ci vengono dalle religioni diverse dalla nostra».

L'Espinay, come tanti altri, avrebbe scoperto un Dio *monoteista, creatore e padre di tutto ciò che esiste, che si rivela per mezzo della sua parola e del suo amore*. È impressionante per un cristiano vedere una pluralità di religioni apparentemente «mescolate» nell'ambito quotidiano. Per i neri, il Dio del cristianesimo servì da pretesto ai bianchi per ridurli in schiavitù, e questa è una cicatrice che essi si trasmettono di generazione in generazione, nei cuori, nelle menti e nei corpi. Se l'Occidente *ha rinchiuso* Dio in un unico messaggio, confondendo unità ed esclusività, l'Africa ha dato a Dio una dimensione più ampia, più premurosa nei confronti di ciascun figlio e più rispettosa di ciascun popolo. Il teologo africano Gabriel Setiolane afferma che «l'Occidente ha impoverito il concetto di Dio». Anche Panikkar ci ricorda che un indù non potrà mai ammettere né comprendere questa *esclusività del cristianesimo interpretato dal cattolicesimo romano*.

Un'altra scoperta fondamentale di p. l'Espinay fu che il candomblé possedeva una nozione più umana e più viva della morte. Quattro secoli di schiavitù, la scomparsa delle famiglie e delle etnie non distrussero il legame profondo e solidale tra gli antenati e i loro discendenti, né il vincolo indissolubile tra il visibile e l'invisibile, e più specificamente tra i morti, gli spiriti e i vivi. La morte, per l'africano, non è una *rottura*, ma un *altro tipo di presenza*. I morti e gli antenati occupano un posto insostituibile nel culto.

Padre François scopriva che Gesù Cristo non fu mai negato, né rifiutato e nemmeno disprezzato dal *popolo degli Orixá*. Concretamente, essi diranno: «*Gesù Cristo è il modo in cui i cristiani parlano di uno dei nostri orixá*». Lo possono confermare i secoli di festa religiosa nella Chiesa del Signore di Bonfim.

Urge che infrangiamo il principio di superiorità occidentale secondo cui *possediamo l'unica verità* e dobbiamo *annunciarla/imporla*. È giunto il tempo in cui dobbiamo *ascoltare la verità dell'altro*. L'atteggiamento migliore sarebbe riuscire a

vivere come Panikkar visse il suo rapporto con l'induismo: «Hai un pensiero che è muto, da un lato, per il principio di contraddizione e, dall'altro, per il principio di identità».

La scoperta maggiore doveva ancora arrivare. Dopo anni di convivenza con il candomblé, dopo essere stato *confermato* come *Obá de Xangô*, un consigliere, scriveva: «Io non ho rinnegato né il cristianesimo né il sacerdozio. Mi sono reso conto che non c'era nulla che fosse contrario al cristianesimo. Per noi cristiani, era come quando abbiamo ricevuto nei sacramenti la vita divina e la vita umana».

È tutto molto difficile da comprendere per noi. Come diceva p. François: «Se mi dedico a spiegare molto, tradirò i neri. Loro non sono noi».

E aveva lucidamente scoperto: «Il Gesù Cristo storico è ancora troppo bianco per i neri. Da millenni, Dio parla in un altro modo, nel loro corpo e nella natura, attraverso gli spiriti degli antenati. Come possiamo, noi Chiesa, fare *tabula rasa* di tutto questo in 400 anni, autogiustificandoci perché possediamo la verità? Dobbiamo essere prudenti quando scriviamo o parliamo di queste cose nella Chiesa. Nella mia anima e nella mia coscienza sono giunto alla certezza che Dio è più grande di quanto possiamo immaginare. Egli, per rivelarsi al suo popolo, utilizza altre mediazioni diverse da quelle che conosciamo».

È in questo modo, fungendo da testimone al dolore di Dio, che il suo stesso dolore, spirituale e fisico, si trasformò in luce. P. François tornò al padre esattamente alla mezzanotte del 12 dicembre 1985, giorno della festa di Nostra Signora di Guadalupe, patrona dell'America Latina, rivelatasi all'indio Juan Diego, canonizzato da papa Giovanni Paolo II nel 2002. Era il giorno 12, come 12 sono gli *Obás de Xangô*, e lui era uno di loro.

La mia esperienza e la mia vita seguono la strada aperta dal p. François. Dopo aver vissuto nella comunità di Opó Afonjá e aver scoperto tutta la loro ospitalità, sono stato confermato come Ogan, padrino, dell'Orixá Ogún, il Signore dei Cammini. Sono stato accolto totalmente nella mia fede cri-

stiana da Ialorixá Stella de Oxossi e da tutti i figli e figlie della casa. Ho imparato, più che mai, che chiunque entri dalla porta dell'*Ilê* diventa figlio della casa e deve essere servito nelle sue necessità.

Non mi è mai stata fatta pressione perché *cambiassi religione* e in tutti questi anni, dal 1996, ho potuto vivere la mia identità di cristiano e di sacerdote cattolico. Ho scritto due libri sulla spiritualità degli Orixá che sono ufficialmente indicati per l'insegnamento religioso. Ho reso testimonianza che non esiste alcuna *appartenenza religiosa schizofrenica*. In Dio Uno e Trino non ci sono divisioni, ma una realtà di amore e tenerezza, condivisa nell'identità di ciascuno. La cosa più difficile è che, nella religione africana, l'esperienza religiosa è un modo di vivere, e non una somma di concetti, teorie, teologie... come nel cristianesimo occidentale.

Per me, la rivelazione più grande è stata quella di poter finalmente comprendere e vivere il passo di Atti 10, durante l'incontro tra Pietro e Cornelio: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano». Pietro non aveva ancora terminato il suo discorso che lo Spirito Santo discese su tutti i presenti e i fedeli si meravigliarono «che anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito Santo».

Una nuova ecclesiologia si affaccia in questo dialogo inter-religioso. Una Chiesa aperta per ascoltare, comprendere, apprendere questa rivelazione di Dio a tutti i popoli che lo esaltano in lingue diverse.

Una Chiesa come quella voluta da papa Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura del Vaticano II: «Sempre la Chiesa si è opposta a questi errori; spesso li ha anche condannati con la massima severità. Ora, tuttavia, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne».

È necessario, più che mai, seguire quanto è stato postulato da papa Paolo VI nel suo discorso di apertura della seconda fase del Vaticano II: «L'intento di rispettare meglio la tra-

dizione, spogliandola da forme caduche e menzognere, a favore di modi più genuini e fecondi di viverla».

I Padri conciliari ci hanno lasciato e dato *regola e ritmo*. Solamente il vero dialogo potrà creare *vincoli d'amore* nelle nostre *diversità plurali*. E dobbiamo compiere tra noi e con gli altri, *diversi* da noi, lo sforzo necessario affinché abbiamo definitivamente la *Pace*: «È stato necessario che i fratelli giunti da lontano e riuniti in questa vecchia Cattedrale prendessero coscienza. Avevano bisogno di incontrarsi e guardarsi negli occhi per rendersi conto di ciò che veramente stava succedendo. È stato necessario condividere esperienze personali riguardo al significato che potevano avere molte cose e persone dei più diversi luoghi».

In questo terzo millennio dobbiamo *allontanare la maledizione* denunciata dal profeta Malachia, o ci *distruggeremo tutti*: «Non abbiamo forse tutti noi un solo Padre? Forse non ci ha creati un unico Dio? Perché dunque agire con perfidia l'uno contro l'altro profanando l'alleanza dei nostri padri?» (Mt 2,10).

Amen e Axé!

EPILOGO

Rotte aperte e chiuse verso Dio

La cristianità latinoamericana è stata rimpiazzata da una pluralità di culture e spiritualità. Le religioni arroganti che squalificano le altre sono a poco a poco crollate. Nel mercato globale si scambiano beni materiali, divertimenti, tecnologie, ma anche oggetti e simboli religiosi. Tutto questo nuovo scenario ci pone interrogativi profondi. Appaiono rotte inedite. Sono questioni che preoccupano sia le scienze umane che le letture fatte a partire dalla fede (e queste sono alimentate dalle prime).

Il terreno delle religioni è accidentato e sconnesso. Camminiamo con difficoltà. Tra ambivalenze e ostacoli, esistono rotte aperte verso Dio. Il fecondo dialogo tra la fede cristiana e le altre religioni offre nuove comprensioni della Presenza amata da tutte le forme di credere. Riapprezziamo anche la nostra tradizione ebraico-cristiana, che dà enormi contributi al dialogo, non dall'alto di poteri sociali o di concetti dogmatici, ma dall'umile verità di Dio che opta per l'umanità povera.

D'altro lato, esistono ostacoli e sentieri intransitabili; la condizione umana e l'ambiente risentono dell'influenza di forze distruttrici e falsi dèi. José Comblin ha sottolineato l'elemento idolatrico all'interno delle religioni. Alcune rotte religiose non portano a Dio, ma deviano verso idolatrie del potere e dell'unilaterale ego moderno e postmoderno. Certe categorie teologiche – che pretendono di essere dottrine immutabili – risultano essere rotte chiuse, e bisogna quindi aprire nuove piste teologiche (è quanto emerge nei contributi di Luiz Carlos Susin, Mario Pérez, Luiza Tomita, José María Vigil, Marcelo Barros). Soppesiamo, dunque, con occhi critici tanto le religioni quanto le nostre forme di fare teologia, poiché spesso sfigurano e nascondono le fonti della Vita.

Negli ultimi quarant'anni, la teologia latinoamericana ha

dialogato con l'umanità impoverita e ha risposto alle sue invocazioni a favore della vita. Sono nate e cresciute le riflessioni indigena, femminista, afroamericana, l'ecoteologia e altre correnti. Oggi il dialogo viene anche rafforzato dalle diverse ricerche religiose del senso della vita. Dinanzi alle affascinanti sfide del pluralismo religioso in America Latina e nei Caraibi, la teologia della liberazione traccia alcune linee di interpretazione. A ciò è stato dedicato questo secondo volume (che fa parte della serie di cinque volumi programmati dall'ASETT).

Assimilando i densi capitoli di questo libro, il lettore affronterà le questioni fondamentali dell'avvenire cristiano e delle religioni. Per quanto riguarda comunità e persone, che cosa siamo, e da dove e in che modo dialoghiamo? Il Vangelo che opta per la vita non è rappresentato da funzionari di un cristianesimo onnipotente, ma da coloro che rendono testimonianza del Vangelo e, al tempo stesso, si arricchiscono nel dialogo con gente di altre tradizioni spirituali. Per quanto riguarda il terreno del dialogo, non si tratta di confrontare formule e credenze, ma piuttosto di contribuire (a partire da convinzioni e simboli diversi) al benessere dell'umanità che poliedricamente invoca Dio. Bisogna anche prendere in considerazione modi di camminare insieme, metodologie del dialogo tra religioni, riconoscendo le nostre differenze, crescendo grazie a loro, e affrontando limiti e deviazioni in ogni traiettoria religiosa.

A mio parere, non si tratta di fare una lettura unilaterale, partendo da principi cristiani verso religioni umane ambivalenti, né una lettura dicotomica, in cui l'aspetto teologico deriverebbe dalla fede e quello religioso sarebbe un prodotto umano. Si tratta piuttosto di reciproci stimoli che permettono di approfondire la fede di ciascuna comunità partecipante, condividere le responsabilità per la liberazione umana e intessere mistiche del silenzio e del servizio (che sono state sottolineate da Paul Knitter).

Precisiamo inoltre il senso e la finalità della riflessione teologica sulle forme religiose che coltiviamo in quanto popoli. Tenendo conto della globalizzazione, che assedia le culture/religioni locali, queste devono essere ricostruite. A ciò con-

tribuisce l'ermeneutica biblica attenta al pluralismo sociale e religioso (come quello presentato da Jorge Pixley e Marcelo Barros). In termini teologici, l'obiettivo non è che le religioni si ripieghino su sé stesse, ma che ogni gruppo umano sia fedele a Dio e al prossimo. Come ha proposto Dom Pedro Casaldàliga (nella prefazione al primo volume di questa serie di pubblicazioni), il dialogo tra religioni ha come obiettivo «la causa di Dio che è l'umanità stessa e l'universo». Tale causa di Dio comporta la liberazione umana e cosmica.

Non si tratta dunque di religioni che si guardano tra loro e discutono sulle loro questioni interne. Sarebbe un'attività narcisistica! Non si potrebbe nemmeno mettere da un lato la teologia delle religioni e dall'altro le teologie di liberazione, e conversare quindi tra sistemi concettuali. Il dialogo che ci interessa è piuttosto tra persone, comunità, processi umani, tra spiritualità/religioni, che sono orientate verso la liberazione integrale e mondiale. È quanto sostenuto dagli scritti di José María Vigil e dai capitoli di questo libro. Vale la pena aggiungere che si tratta non soltanto di una emancipazione sociale, dato che la liberazione comporta vincoli umani, nonché pregare e contemplare Dio, il che procede insieme alla trasformazione storica.

Ebbene, nel nostro continente, quali passi sono stati fatti? Da quali fonti sgorgano sorgenti di acqua teologica in dialogo con le religioni? Le fonti sono varie, tanto che qui posso solo enumerarle. Da un lato contiamo su lucidi lavori su economia, religione, teologia. Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung (e altri) sviscerano l'elemento religioso all'interno del mercato totalitario. Ai suoi assoluti si contrappongono le proposte del cristianesimo evangelico e il suo Dio della Vita, senza escludere niente e nessuno. Dall'altro lato, esiste un'abbondante e profonda riflessione teologica intorno alla fede e alla religione del popolo (dagli anni Ottanta a oggi). Ciò comporta il discernere, grazie al Vangelo dell'Amore, le strade religiose dell'umanità; come fa Marcelo Barros in forma orante e interpellante: le molte lingue e l'unica Parola, Amore. Nel caso dell'America Latina, con la sua gamma di religioni cristiane e sincretiche, il dialogo interreligioso dà priorità a tali realtà.

In quanto al movimento biblico rinnovatore, esso non segue schemi settari e dogmatici e, tra l'altro, sta riscoprendo l'aspetto religioso e le religioni. In questo ambito emerge il lavoro di alcune bibliste femministe. Riguardo alla storia, il CEHILA (Commissione di studi di storia della Chiesa in America Latina e nei Caraibi, N.d.R.) e altre istituzioni hanno modificato i loro approcci. Quello relativo alle Chiese si è ampliato a comprendere la fede e le religioni nella storia dei nostri popoli. Un altro grande fattore è stato quello della mistica e della proposta macroecumenica, esplicitata da Casaldàliga e Vigil. In fin dei conti, ciò che più importa è ciascuna delle nuove correnti teologiche del continente: quella indigena, femminista, afroamericana, ecoteologica. Ciascuna ha la sua metodologia e i suoi contenuti. Esistono punti in comune per via delle relazioni con le fonti di Vita, da parte di comunità credenti al servizio dell'umanità che riscopre le proprie energie culturali e spirituali. Pertanto, si è progredito in molti modi nella teologia del pluralismo religioso (tenendo conto dei risultati raggiunti nella riflessione anglosassone, ma senza trapiantarli nei nostri contesti).

Grazie a questo insieme di fonti, sono sbocciati e cresciuti tra le spine ottimi frutti e meravigliosi fiori. È quanto è stato annotato e argomentato nei capitoli di questo libro. Si fa una lettura teologica delle religioni, che sono in parte mediazioni di vincoli con il Sacro. Esse comportano anche fondamentalismi, intolleranze, idolatrie.

Riprenderò di seguito le grandi questioni affrontate in questo libro: l'universalità della Rivelazione, il monoteismo cristiano, la teologia della salvezza, l'opera di Cristo, le nostre letture delle religioni.

La rivelazione cristiana ha un significato universale riconoscibile nelle religioni e più precisamente nella corporeità e nella vita dell'"altro", dove Dio ci si manifesta (come indica Luiz Carlos Susin). Questa prospettiva è universale e concreta; perciò Mario Pérez parla di Dio in lingua totonaca e náhuatl, e riconosce una presenza divina nel popolo tolteco e nella sua credenza in Quetzalcoatl. Da parte sua, un presbitero cattolico, Paulo Bottas, partecipa alla religione afrobrasiliiana dove si incontra con Dio.

Un'altra grande questione è quella del monoteismo cristiano. Questo monoteismo non è circoscritto a una religione; afferma piuttosto il vero Dio, liberatore del povero, come annota José Comblin. Tale comprensione di Dio è incompatibile con il patriarcato e con modelli sessisti e razzisti, come avverte Luiza Tomita. Vari capitoli del libro mettono allo scoperto fattori politici e filosofici che condizionano il discorso monoteista, nonché la problematica fondamentalista che solitamente lo accompagna. Per questi e altri motivi, il monoteismo viene esaminato con sguardo critico, e viene positivamente riaffermata la Trinità dell'amore liberatore, secondo la tradizione cristiana.

Per quanto riguarda la teologia della salvezza, essa è storica e comporta anche la guarigione personale, la cura della Terra e la pienezza della vocazione umana (secondo quanto annotato da Marcelo Barros). Siamo salvati unicamente nell'Amore, non per una religione tradizionale né per assoluti o dèi moderni. In quanto al cristianesimo, non offre un benessere settario ai suoi seguaci, ma costituisce un segno efficace della vita che viene da Dio, come ha sottolineato José Comblin. Bisogna tenere presente che la salvezza non viene né dal cristianesimo, né dalle religioni.

Questa prospettiva permette di riconsiderare la persona e l'opera di Cristo. Si va al di là del parametro inclusivista e cristocentrico (in funzione di qualche potere religioso). Siamo invece fedeli all'evento di Cristo, vissuto nella Chiesa, al servizio dell'umanità. A tale riguardo, alcuni ritengono la teologia latinoamericana subordinata a formule rigide e inadeguate. Non avviene così nella riflessione femminista, riportata da Luiza Tomita, né nel contributo orante e lucido di Marcelo Barros (il quale affettuosamente afferma di discutere con Dio, mentre invece discute con quanti fanno uso di linguaggi cristocentrici).

Per quanto riguarda la teologia del pluralismo religioso, essa richiede prima un dialogo intracristiano e, nel concreto dell'America Latina, è bene che continuiamo a prendere in considerazione i molti cristianesimi esistenti nel nostro continente. Prestiamo quindi attenzione alla parola e allo Spirito ben presenti in altre religioni, come indica M. Barros, spiegando in termini teologici ciò che è già vissuto e compreso in

comunità indigene e afroamericane, nonché nella prassi femminista. A tutto questo contribuisce il dialogo all'interno delle persone e delle comunità che hanno inculturato e integrato nella propria religione la fede cristiana. Inoltre, la lettura teologica delle religioni sviscera l'aspetto idolatrico non nella religiosità, ma quando una religione diventa fine a sé stessa (come ha evidenziato J. Comblin).

Altre grandi questioni, appena abbozzate in questo libro, sono la pneumatologia e le precisazioni cristologiche relative allo Spirito che opera in ogni società, cultura, religione umana. Un altro asse è quello della soteriologia e dell'etica, sottolineate da J.M. Vigil. Il dialogo tra religioni e spiritualità va rivolto verso la responsabilità etica mondiale che è, secondo la mistica del Vangelo, in sintonia con l'opzione per i poveri.

Un'altra grande tematica è quella dei linguaggi della fede; in questo libro viene sottolineato il rapporto con l'altro, la testimonianza, la metafora, il simbolo. Per quanto riguarda l'aspetto dogmatico, va riaffermato il linguaggio della Trinità, che dà fondamento al pluralismo. È utile anche il linguaggio apofatico che, nelle parole di M.T. Porcile, «riscatta la prospettiva simbolica».

Non c'è dubbio che abbiamo dinanzi a noi sfide meravigliose ed esigenti. Il prossimo volume riproporrà il tema della liberazione grazie alla pluralità delle forme di fede. Nuove strade vengono percorse, nella teologia latinoamericana, quando la fede cristiana procede di pari passo con le diverse religioni e spiritualità umane. Non è una nostra invenzione. Poiché Dio è stato presente e continua a camminare con i popoli della terra (con la loro gamma di responsabilità storiche, culturali, religiose), avanzano anche le elaborazioni teologiche.

DIEGO IRARRÁZVAL
Presidente dell'ASETT
Chucuito, Perù – Santiago del Cile

GLI AUTORI

Francisco de Aquino Júnior, brasiliano, laureato in Teologia nel Centro Gesuita di Studi Superiori di Belo Horizonte. Professore di teologia all'Istituto Teologico Pastorale di Ceará. Opera nella pastorale ordinaria, nella pastorale della strada, ed è membro della Commissione Pastorale della Terra della Diocesi di Limoeiro do Norte.

Marcelo Barros, brasiliano, è monaco benedettino della comunità di Goiás, inserita nella realtà sociale locale con una spiritualità ecumenica basata sui temi della pace, della giustizia e della comunione con la natura. Ha lavorato per 14 anni nella Segreteria Nazionale della Pastorale della Terra. Attualmente oltre ad incontri con i *Sem Terra*, segue le attività di comunità indigene e afro, anche nelle forme di religiosità legate al Candomblé. È autore di molti articoli e libri. In italiano presso l'EMI sono stati pubblicati *Camminando con voi* (1998), *Il baule dello scriba* (2000), *Un'alleanza per la vita* (2005).

Pablo Bottas, sacerdote cattolico, presenta in questo libro una viva testimonianza del suo cammino di fede cristiana aperta alla religione afrobrasiliiana.

José Comblin, sacerdote belga da decenni in Brasile, ha dedicato gran parte della sua vita alla teologia. Fa parte del primo gruppo di teologi che fondò la teologia della liberazione e ha partecipato a tutti gli incontri che hanno segnato la storia di questa teologia. Negli ultimi trent'anni si è dedicato alla formazione dei laici. A lui si deve la nascita del seminario di Talca (Cile) per il mondo rurale e di un seminario nel Nord-est brasiliano (1981).

In italiano presso l'EMI è stato pubblicato *La forza della parola* (1991).

Luiza E. Tomita è di São Paulo, laica, laureata in teologia biblica nella Pontificia Facoltà Nossa Senhora de Assunção in São Paulo, di cui è stata anche vice-direttrice nel periodo 1988-1991. Fa parte del Coordinamento del NETMAL (Nucleo di Studi Teologici della Donna in America Latina).

Paul F. Knitter è uno dei massimi esponenti attuali della teologia del pluralismo religioso. Cattolico, ha discusso la sua tesi di dottorato nel Dipartimento di Teologia Protestante dell'Università

di Marburgo. Professore (emerito dal 2002) della Xavier University di Cincinnati (USA) è divenuto famoso per il suo libro *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali* (Queriniana, Brescia 1991), in cui esprime il cambiamento di paradigmi nello studio della teologia delle religioni. Il suo ultimo libro è *Introducing Theologies of Religions* (Orbis Books, New York 2002).

Mario Pérez Pérez è una delle nuove voci della teologia e della pastorale india in Messico. È autore del lemma "Quetzalcóatl" del Dizionario di religiosità popolare redatto da Benjamín Bravo. Si dedica con passione al sostegno dei popoli indigeni del Messico.

Jorge Pixley, pastore battista, nato a Chicago, ha passato i primi anni della sua vita a Managua, Nicaragua. È stato insegnante di Sacra Scrittura a Puerto Rico, a Buenos Aires, in Messico e infine nuovamente a Managua. Fra le sue opere più famose citiamo *Éxodo, una lectura evangélica y popular* (1983), *Historia sagrada, historia popular* (Managua 1989), *Opzione per i poveri*, con Clodovis Boff (Cittadella, Assisi 1987).

Luiz Carlos Susin ha studiato teologia alla Pontificia Università Cattolica di Rio Grande do Sul, Brasile, e all'Università Gregoriana, a Roma. Ha dedicato la sua tesi di dottorato all'antropologia messianica di Emanuel Levinas. È professore ordinario alla Scuola Superiore di Teologia e Spiritualità Francescana e alla PUC, a Porto Alegre. È membro del gruppo di studio della Conferenza dei Religiosi del Brasile e del Comitato editoriale della rivista «Concilium». Per alcuni anni ha insegnato presso l'Istituto di Teologia e Pastorale del CELAM e l'Istituto Antoniano di Roma. Fra le sue opere più recenti *A Criação de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003; *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*, Paulinas, São Paulo 2003.

José María Vigil, nato in Spagna, ha studiato teologia a Salamanca e a Roma, psicologia a Salamanca, Madrid e Managua. Attualmente lavora a Panama, dopo molti anni di permanenza in Nicaragua che hanno segnato profondamente la sua esistenza. Autore di numerosi libri e articoli in ambito teologico e pastorale, pubblica annualmente (da tredici anni) l'*Agenda Latinoamericana* (tradotta in 6 lingue, in 17 paesi). Uno dei suoi ultimi libri, apparso anche in versione italiana, in collaborazione con Pedro Casaldáliga, è *Spiritualità della liberazione* (Cittadella, Assisi 1995).

Postfazione

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO: UNA SPERANZA PER LA LIBERAZIONE DEI POVERI

CARLO MOLARI

Dopo un periodo di depressione attraversato alla fine del secolo scorso, la teologia della liberazione latinoamericana¹ ora sta fiorendo in una nuova primavera sotto il pungolo del dialogo interreligioso o macroecumenico, come alcuni teologi di quel continente preferiscono chiamarlo². Nella sua prima fase, dagli anni Settanta in avanti, la teologia latinoamericana non aveva dato importanza al dialogo con le altre religioni e ai problemi teologici conseguenti. Si era quindi sviluppata nella convinzione tradizionale che la salvezza venisse offerta, in modo pieno, esclusivamente dalle Chiese cristiane, mentre le altre religioni erano considerate strumenti solo in quanto partecipino in qualche misura dei valori cristiani. È stato l'incontro con le religioni precolombiane in occasione del-

¹ Le altre forme di teologia della liberazione, l'africana, l'asiatica e quella delle minoranze nere, indios e femministe, hanno avuto fasi alterne, spesso legate allo sviluppo della teologia latinoamericana nell'ambito dell'Associazione ecumenica di teologi e teologhe del Terzo Mondo (Asett/Eatwot, cfr. nota 5). Il problema del dialogo con le religioni nella prospettiva dei poveri era già stato affrontato in Asia; cfr. ad es. A. PIERIS, *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi 1990.

² Cfr. le indicazioni di J.M. Vigil all'inizio del capitolo quarto del presente volume a p. 65 ss. Quando, tuttavia, nel 1992 il termine fu lanciato riguardava «le religioni indigene e le religioni afro del continente, nonché i militanti "atei o non credenti" dei movimenti latinoamericani dell'epoca. Questo spiega, come vedremo, perché molti temi e concetti oggi di moda nel "dialogo interreligioso" fossero allora assenti nel MEL» (=Macroecumenismo latinoamericano).

la celebrazione del 500° anniversario della “scoperta” delle Americhe (1992) e successivamente il pungolo dei teologi asiatici nell’ambito dell’Associazione dei teologi del Terzo Mondo, a sollecitare la presa di coscienza dei teologi latinoamericani, che il dialogo con le altre religioni costituisce una componente essenziale della vita ecclesiale e quindi della riflessione teologica. Essi hanno così scoperto un ambito specifico di riflessione nelle tradizioni religiose dei loro popoli, soprattutto quelli di origine india o africana³, e hanno preso coscienza di avere già esercitato, attraverso altre strade e con altri intenti, il dialogo con esperienze religiose e culture diverse da quella cristiana e quindi di avere già sviluppato una certa teologia delle religioni⁴.

Posta ora in modo consapevole di fronte al pluralismo religioso, la teologia latinoamericana è partita dalla legittima convinzione che anche le altre religioni, pure molto diverse dalla tradizione cristiana, possono costituire l’ambito dove la Parola di Dio e la forza dello Spirito hanno suscitato nel passato e suscitano tuttora esperienze spirituali preziose. Esse quindi non solo hanno una funzione salvifica per coloro che vi fanno parte, ma sono anche in grado di costituire uno stimolo per il cristianesimo, con l’offerta dei doni fioriti nella loro tradizione.

³ M. BARROS osserva nel capitolo decimo: «A partire dalla Conferenza dell’episcopato latinoamericano a Medellín (1968), si è cercato un nuovo modello di pastorale indigenista. Questa denunciò la mancanza di rispetto verso le religioni e le tradizioni indigene, difese il diritto degli indios ad avere religioni proprie e non si pose come obiettivo un servizio missionario per convertire gli indios al cristianesimo. Perciò si vide obbligata a elaborare una missionologia aperta al pluralismo. Lo stesso avvenne con gli agenti di pastorale consacrati ai gruppi e alle comunità nere» (p. 177 ss.).

⁴ J.M. VIGIL, *Macroecumenismo: teologia latino americana delle religioni*: «Il MEL era inclusivista dal suo punto di partenza conciliare, ma non lo era consapevolmente, e nutriva in seno opzioni e virtualità che lo avrebbero reso capace di andare ben oltre» (qui a p. 71). Ricordo che la sigla MEL corrisponde a Macro Ecumenismo Latinoamericano.

Quando la Chiesa prende coscienza di questa situazione, il dialogo interreligioso diventa per lei un’esigenza imprescindibile. Si tratta infatti di riconoscere e accogliere quei beni spirituali che altre tradizioni hanno sviluppato per camminare insieme verso traguardi inediti di fraternità, di giustizia e di pace, offrendo quei beni che la tradizione cristiana nei due millenni della sua storia ha sviluppato.

In ambito cristiano l’incontro con altre religioni in senso positivo era già iniziato da tempo, ma in forme ristrette e riservate a piccoli ambiti di credenti, soprattutto monaci e persone di elevata spiritualità. I primi atti pubblici e solenni celebrati già alla fine del secolo XIX suscitavano sospetti e reazioni negative nelle Chiese, anche perché non sempre accompagnati da un corredo teologico adeguato. I rischi paventati erano da una parte il relativismo e dall’altra il sincretismo. Questi timori sono riemersi quando i cambiamenti sociali e culturali hanno reso necessario un confronto inedito.

In queste nuove condizioni le riflessioni sono già state impostate con rigore dalla teologia asiatica ed europea e hanno già trovato riflessi notevoli nei documenti del Magistero cattolico, che pure ha indicato limiti e ha avanzato riserve nei confronti di alcune impostazioni dottrinali e di iniziative pratiche. Il cammino della riflessione teologica, infatti, non procede in modo sempre spedito e armonico. Esige a volte confronti rinnovati e sollecita il ricupero non sempre facile di tradizioni.

Vale la pena perciò richiamare alcune acquisizioni della teologia e indicare i problemi ancora aperti per offrire una chiave di lettura agli studi stimolanti raccolti nel presente volume.

Il progetto di teologia del pluralismo religioso in prospettiva di liberazione

Questo volume è il secondo di cinque programmati dalla Associazione ecumenica di teologi e teologhe del Terzo Mon-

do per realizzare un avvio di teologia del pluralismo religioso in prospettiva di liberazione⁵. I cinque volumi preventivati nella collana intendono percorrere tre tappe. La prima è limitata alla teologia della liberazione latinoamericana per delineare la linea di riflessione pluralista e pervenire con il terzo volume alla stesura di una teologia latinoamericana pluralista della liberazione. La seconda tappa vuole estendersi a tutti gli ambiti della teologia della liberazione ed offrire una sintesi completa di una teologia cristiana pluralista della liberazione (quarto volume). La terza tappa, infine, vuole tentare una teologia pluralista interreligiosa in prospettiva di liberazione. Essa vorrebbe offrire un'interpretazione del pluralismo risultante dalla confluenza di riflessioni provenienti dalle diverse esperienze religiose. Come esistono tentativi di una teologia ecumenica cristiana e la proposta di una teologia interreligiosa⁶, così si avrebbe una teologia interreligiosa e pluralista della liberazione.

Il primo volume *Sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione*⁷ ha esaminato i problemi che sorgono all'interno della teologia latinoamericana dal rapporto con le altre religioni e dall'esercizio del dialogo. Questo secondo volume

⁵ L'Associazione ecumenica di teologi e teologhe del Terzo Mondo (Asett/Eatwot), pensata e organizzata nel 1975, ha tenuto il Congresso di fondazione nel 1976 a Dar-es-Salaam (Tanzania) conclusosi con il Manifesto di Dar-es-Salaam, «che può essere considerato come l'atto ufficiale di nascita della "teologia del terzo mondo"». Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, (BTC 69), Queriniana, Brescia 1992, p. 484. Per i diversi congressi e le tendenze è di particolare interesse tutto il capitolo XV: *Teologia del terzo mondo*, pp. 481-522.

⁶ C. GEFRE, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in AA. VV., *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (a cura di R. Gibellini), Queriniana, Brescia 2003, pp. 352-372, in particolare pp. 368-372.

⁷ *Por Los Muchos Caminos de Dios. Desafios del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo divino, Quito 2003; ed. brasiliana, *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso á la Teologia da Libertação*, Editora Rede, Goiás, 2003; ed. italiana *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, EMI, Bologna 2004.

vorrebbe affrontarli offrendo schemi di risposta nei diversi ambiti, per la costruzione di un nuovo paradigma teologico e per far compiere un passo avanti alla teologia latinoamericana in prospettiva interreligiosa.

I teologi della liberazione, infatti, pensano che la teologia delle religioni e anche quella pluralista, come si è sviluppata nel mondo occidentale, non abbia tenuto conto in modo adeguato della condizione dei poveri del mondo. Per questo giudicano urgente avviare un nuovo capitolo di riflessione che definiscono *teologia pluralista delle religioni in funzione della liberazione dei poveri*. In tale compito credono, giustamente, di poter dare un contributo specifico accanto a quello offerto dai teologi africani e asiatici.

Gli scritti qui raccolti rappresentano i primi passi di questo cammino. Non tutti hanno lo stesso valore; alcuni, infatti, presentano le problematiche senza offrire indicazioni positive di soluzione. Altri riprendono le soluzioni già anticipate nel primo volume. Non tutti, inoltre, tengono conto degli studi compiuti dalla teologia europea e asiatica in questo ambito. In alcuni capitoli essi vengono riconosciuti e utilizzati, ma in altri sono completamente trascurati. La teologia latinoamericana della liberazione ha un apporto specifico da dare al cammino teologico delle chiese, ma perché possa essere inserito in modo proficuo nel cammino ecclesiale, deve tener conto del lavoro già compiuto, dato che non può esistere oggi una teologia autosufficiente.

Vorrei riprendere alcuni temi principali affrontati, per offrire una chiave di interpretazione delle problematiche esaminate. Non sempre, infatti, ai problemi posti con entusiasmo e chiarezza vengono date indicazioni sufficienti per una risposta. Il rifiuto delle formule tradizionali spesso è enfatizzato e acquista un rilievo molto più grande della proposta positiva, a volte completamente assente.

Per il lettore italiano, poi, aggiungo anche qualche riferimento a pubblicazioni in lingua italiana per consentire un approfondimento di tematiche oggi urgenti. I problemi esaminati, infatti, non sono ancora tutti sufficientemente matu-

ri nella loro impostazione e non possono perciò avere soluzioni se non dopo prolungata riflessione e dialogo attento. Esercitare la pazienza del tempo porta a conclusioni molto più complete e prudenti, ad un metodo più rigoroso e ad una maggiore fedeltà alla tradizione. Non sempre gli autori dei capitoli di questo volume ne hanno tenuto conto. Ciò appare in particolare a proposito di alcuni problemi. Richiamo quelli che considero più significativi: la terminologia del pluralismo, la cristologia, la Chiesa e la missione.

Pluralismo

Per inquadrare il problema e chiarire la terminologia usata proporrò⁸ di considerare gli esiti delle accese discussioni degli ultimi decenni sul valore delle religioni in quattro modelli: esclusivismo, inclusivismo, pluralismo convergente e pluralismo relativista⁹.

⁸ Alcuni seguono altri criteri nel distinguere le diverse posizioni teologiche. Diffusa e seguita anche da alcuni autori di questo volume è la distinzione in tre ambiti: ecclesiocentrico, cristocentrico e teocentrico. Ma tale criterio non sembra adatto a delineare le differenze specifiche delle diverse posizioni in ambito cristiano. J. DUPUIS osserva: «La questione decisiva... è sapere se una teologia delle religioni che vuole essere cristiana abbia la possibilità di scelta tra una prospettiva cristocentrica... e una prospettiva teocentrica... In altri termini, un teocentrismo che non sia cristocentrico può essere un teocentrismo cristiano: ...la teologia cristiana è cristocentrica in quanto geocentrica». Cfr. *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 241 s. Un'ampia bibliografia in questa prospettiva si trova in E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline Cinisello Balsamo 2001, pp. 160-177.

⁹ Generalmente questo modello viene presentato in tre moduli: esclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Ma questa forma conduce ad ambiguità notevoli a proposito del pluralismo. Seguono la triplice distinzione molti teologi tra cui ricordo: A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; G. D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

I due estremi, oggi generalmente rifiutati in ambito cristiano, se si escludono ambienti radicali nell'uno e nell'altro senso, sono l'*esclusivismo* e il *pluralismo relativista*¹⁰. Il primo sostiene che solo i cristiani (o, per alcuni, solo i cattolici) possono pervenire a salvezza perché riconoscono Cristo, che è l'unico salvatore e appartengono alla Chiesa, considerata come la sola agenzia salvifica nel mondo¹¹. Il pluralismo relativista afferma, invece, che tutte le religioni in ordine alla salvezza si equivalgono perché ciascuna traduce in modo diverso e in forme culturali proprie lo stesso nucleo essenziale, sufficiente per la salvezza. Mediatori di salvezza, perciò, sono ugualmente tutti coloro che hanno suscitato movimenti religiosi nella storia umana.

Le opinioni più diffuse in ambito cristiano oggi sono l'*inclusivismo* e il *pluralismo convergente*.

Gli *inclusivisti*, attualmente i più numerosi nelle comunità cristiane, pensano che tutti i beni salvifici delle religioni siano già presenti nel cristianesimo e siano comunicati a loro da Cristo, spesso anche attraverso l'azione della sua Chiesa¹².

¹⁰ Esempio chiaro di questa posizione è J. HICK di cui ricordo *La non assolutezza del cristianesimo*, in AA. VV. (a cura di J. Hick e P.F. Knitter), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 80-110.

¹¹ Esempio di una simile posizione presentata con sensibilità moderna è H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-Christian World*, Edinburgh House Press, London 1947; Id., *Why Christianity of All Religions?*, Lutterworth Press, London 1962.

¹² Non è completamente esatta la facile riduzione dell'esclusivismo salvifico all'ecclesiocentrismo, tradotto nella formula: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza», e dell'inclusivismo al cristocentrismo (fuori di Cristo non c'è salvezza). J.M. Vigil opera una semplificazione quando scrive: «Si ritiene in questo nuovo paradigma... che la salvezza, ogni salvezza, è stata conseguita da Cristo, e anche se raggiunge gli esseri umani che sono oltre le frontiere della Chiesa, non cessa di essere "quella conseguita da Cristo", salvezza che può raggiungere perfino gli esseri umani più lontani "per strade conosciute solo da Dio" (GSp 22). Si dice per questo che l'inclusivismo sia teologicamente equivalente al cristocentrismo: non è più la Chiesa ad essere il centro (come nel caso dell'esclusi-

Presentano diverse interpretazioni del rapporto religioni/Cristo e religioni/Chiesa. Una prima forma ritiene che il compimento dei valori religiosi sia stato realizzato nel Gesù storico, per cui tutto ciò che in frammenti si trova altrove, si crede che debba essere già stato vissuto e presentato in pienezza da Cristo e possa anche essere rinvenuto nella Chiesa in modo compiuto (*inclusivismo costitutivo*)¹³. Una seconda modalità di inclusivismo presenta Cristo e/o la Chiesa come la norma definitiva per giudicare le altre forme religiose, per cui chi segue Cristo o in quanto appartiene alla Chiesa possiede il metro di valutazione per cogliere il bene presente nelle altre religioni e per individuarvi insufficienze ed errori (*inclusivismo normativo*)¹⁴. Una terza modalità riconosce una presenza attiva del Cristo glorioso o del Cristo cosmico nelle esperienze religiose dell'umanità, per cui tutte le ricchezze che si possono trovare nelle varie religioni sono ricondotte all'azione di Cristo e del suo Spirito (*inclusivismo trascendente*)¹⁵. Alcuni di costoro estendono in modo implicito o esplicito tale centralità salvifica anche al Gesù storico.

vismo), ma Cristo» (p. 164). Anche l'esclusivismo è cristocentrico. Afferma, infatti, che solo per l'azione continua di Cristo e del suo Spirito la Chiesa esercita il suo influsso in vari modi. Inoltre, anche l'inclusivismo ammette che l'azione della Chiesa nella storia è più ampia di quella esercitata al suo interno e ha quindi delle componenti ecclesiocentriche. Sia l'esclusivismo che l'inclusivismo, quindi, hanno una dimensione cristologica ed una ecclesiologica.

¹³ Cfr. ad es. G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 182-183; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 105-119, in particolare p. 115.

¹⁴ Cfr. ad es. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, p. 182.

¹⁵ Cfr. ad es. A. AMATO, *Gesù e le religioni non cristiane. Una sfida all'assolutezza del cristianesimo*, in AA. Vv., *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, LAS, Roma 1992, pp. 45-79. Cfr. anche ID., *Cristologia e religioni non cristiane. ProblematICA e attualità: considerazioni introduttive*, in «Ricerche teologiche» 1(1990), pp. 143-168; ID., *Bibliografia su Cristo e le religioni non cristiane*, in «Ricerche teologiche» 4(1993), pp. 197-237.

I *pluralisti convergenti* sostengono che unica è la Parola rivelatrice e salvifica di Dio, come unico è lo Spirito divino che alimenta i processi della storia salvifica, ma molti sono i mediatori storici della salvezza e molte quindi sono le religioni salvifiche, anche se fra di esse vi sono notevoli differenze. I cristiani attraverso Gesù accolgono la Parola di Dio in una forma molto ricca, ma non ancora piena, compiuta e definitiva. Essi attendono, infatti, il compimento che si realizza progressivamente nella storia attraverso il dono dello Spirito che li conduce «alla verità tutta intera» (Gv 16,13). La ricchezza contenuta nell'evento Gesù e nell'annuncio del Regno con cui Egli ha iniziato la sua missione storica è talmente grande e profonda che non sono bastati duemila anni per svilupparla interamente e fino alla fine dei tempi ci saranno verità da acquisire e traguardi di santità da raggiungere. In questo cammino i cristiani hanno finalmente incontrato le altre esperienze religiose come ambiti attraverso i quali lo Spirito completa l'opera avviata da Gesù. I discepoli di Gesù, infatti, nella fedeltà alla loro tradizione sono in grado di cogliere le numerose sintonie con le altre parole storiche¹⁶.

Appare quindi evidente la necessità di distinguere con chiarezza tra il *pluralismo relativista* e il *pluralismo conver-*

¹⁶ CH. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, 1984, p. 141. C. MOLARI, *Salvezza universale*, introduzione a J. AUER, *Gesù il salvatore. 1° Cristologia*, Cittadella, Assisi 1993, pp. 5-35; ID., *La fede cristiana in tensione tra lo specifico e l'universale*, introduzione a AA. Vv., (a cura di J. Hick e F. Knitter), *L'unicità cristiana un mito?* cit., pp. 11-49, in particolare p. 37 ss. dove propongo la formula pluralismo relazionale o convergente; ID., *Le ragioni dell'universalità cristiana*, introduzione a AA.VV. (a cura di G. D'Costa) *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 11-37. Nei suoi ultimi scritti J. Dupuis ha difeso con impegno e successo questa posizione a cui era pervenuto dopo aver difeso l'inclusivismo nelle sue prime opere. Egli ha risposto con puntiglio alle accuse che gli erano state rivolte dai censori della S. Congregazione per la Dottrina della fede. Cfr. una sintesi in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro* (GdT 283), Queriniana, Brescia 2001, pp. 189 ss.

gente. Il primo considera le religioni compiute in sé stesse mentre il secondo le considera bisognose dell'apporto delle altre tradizioni religiose. Il primo considera le diverse religioni ugualmente significative in ordine alla salvezza, mentre il secondo sottolinea le molte differenze esistenti tra di esse. Il primo considera le religioni autosufficienti in ordine alla salvezza di tutti gli uomini, mentre il secondo le giudica valide solo all'interno di una determinata cultura e tradizione. Il primo considera il dialogo soprattutto come atteggiamento pratico per la realizzazione di progetti di pace e di giustizia nel mondo, mentre il secondo giudica il dialogo assolutamente necessario per il cammino salvifico della religione stessa.

Queste distinzioni non sono utilizzate in modo coerente in questo volume. Lo stesso P.F. Knitter (un europeo che insegna a Cincinnati, USA), nel quinto capitolo imposta il dialogo tra la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo religioso indicando nel nucleo mistico il dato comune a tutte le religioni: «Il rapporto tra religione e misticismo ci permette di intendere, più chiaramente e profondamente, tanto la nostra identità religiosa quanto quella degli altri. Questa affermazione implica che essere profondamente religioso significa essere ampiamente religioso. Quanto più penetro nella fonte mistica della mia religione, tanto più apprezzerò la fonte della tua religione»¹⁷. Queste osservazioni sono giuste, ma non risolvono il problema del rapporto da stabilire anche nell'ambito delle differenze e la consistenza delle differenze storiche che rendono necessario il dialogo e lo scambio di ricchezze spirituali. Spesso, perciò, parlando di pluralismo ci si riferisce al pluralismo relativista senza avvertire altre possibili soluzioni prospettive.¹⁸

¹⁷ P. F. KNITTER, *Religioni, misticismo e liberazione*, qui a p. 85.

¹⁸ Questa confusione appare chiaramente quando, riferendosi a J. Hick, J.M. Vigil, uno dei curatori, afferma che «la teologia pluralista consiste esattamente in questo: nel superamento dell'inclusivismo, nel passaggio a un paradigma sostitutivo dello stesso, il paradigma del pluralismo, che riconosce la salvezza presente in altre religioni, ma non

Cristologia

Dalle riflessioni fatte sul pluralismo appare con chiarezza che il tema cristologico è il nodo centrale della teologia delle religioni ¹⁹. Ma sarebbe errato semplificarlo ingenuamente e radicalizzarlo come si fa in alcune pagine di questo volume.

Il problema per i cristiani sorge come conflitto tra la convinzione dell'unicità salvifica di Gesù Cristo, cui corrisponde la mediazione necessaria della Chiesa, legata anche al concetto di incarnazione e, dall'altra parte, la nuova sensibilità, maturata nel confronto con le diverse culture e nel dialogo con le altre religioni.

Unico Salvatore

L'unicità salvifica di Gesù è presentata in chiare formule bibliche: «In nessun altro c'è salvezza. Non vi è infatti, altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4, 12); «Dio, nostro salvatore... vuole che tutti gli uomini siano salvati. Uno solo, infatti è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato sé stesso in riscatto per tutti» (1Tim2,4-5). Certamente queste affermazioni riflettono le convinzioni maturate dagli apostoli e riportate fedelmente da Luca per l'affermazione di Pietro e dall'autore della lettera a Timoteo. Non siamo obbligati a pensare come i primi discepoli, ma dobbiamo sempre partire dalla loro testimonianza per scoprire la verità emersa attraverso la loro esperienza di fede, da formulare attraverso la nostra esperienza e l'ascolto della Parola di Dio risuonata lungo i secoli della Chiesa. Siamo in grado così di scoprire nelle stesse loro parole della tradizione verità

dipendente dalla salvezza cristiana e, pertanto, senza la necessità della mediazione universale di Gesù» (p. 165).

¹⁹ A proposito della teologia cristiana delle religioni, Jacques Dupuis scrive: «Una conclusione è ormai certa: il problema cristologico ne costituisce il nodo centrale» (*Introduzione alla cristologia*, cit., 1993, p. 241).

più ampie e più ricche di quelle espresse nel passato. Dobbiamo tenere conto del loro modo di interpretare gli eventi, ma sappiamo che lo Spirito ci sollecita verso la verità tutta intera, partendo dalla stessa esperienza di fede. In questo modo oggi la Chiesa è giunta alla convinzione che l'unica mediazione del Verbo eterno e dello Spirito di Dio (e quindi di Cristo glorioso) che i discepoli di Gesù, per la comunicazione degli idiomi, attribuiscono al Gesù storico, si rifrange attraverso molte altre strutture religiose, per cui la Chiesa oggi riconosce che di fatto esistono nella storia umana molti mediatori di salvezza e molte strutture religiose, che non hanno rapporto diretto con il Gesù storico. Su questo tema la teologia cristiana ha fatto un lungo cammino che si è ramificato in sentieri diversificati. La riflessione che viene proposta in questo volume è a volte eccessivamente semplificatrice e non tiene conto delle acquisizioni dei teologi e dello stesso magistero ecclesiastico.

José María Vigil, che si è assunto il gravoso incarico di scrivere il capitolo cristologico, dopo che molti altri avevano rifiutato²⁰, si mostra consapevole delle difficoltà e avverte che non intende «dare risposte complete e definitive a queste sfide, semplicemente perché forse tali risposte non esistono nemmeno». Egli parte dalla convinzione che «siamo in un tempo di ricerca, di recezione delle sfide e di prima elaborazione, di rielaborazione delle formule tradizionali, e siamo appena all'inizio, soprattutto nella teologia della liberazione»²¹. Anche il benedettino Marcelo Barros sviluppa un capitolo cristologico. Lo fa in chiave afro-amerindia e in uno stile molto particolare, dato che, forse per muoversi con maggiore libertà, assume la forma

²⁰ Si tratta del capitolo nono: *Cristologia della liberazione e pluralismo religioso*, pp. 161-171. Vigil scrive all'inizio: «Va subito precisato che si tratta di un tema difficile, pericoloso e, comunque, estremamente delicato... Molti teologi latinoamericani a cui abbiamo chiesto questa riflessione sulle "sfide del pluralismo" alla cristologia della TL, ci hanno risposto negativamente». Significative sono le diverse risposte dei teologi ivi riassunte.

²¹ J.M. VIGIL, in questo volume (p. 162).

di preghiera²². Tuttavia i riferimenti che essi utilizzano sono incompleti e troppo datati. La riflessione teologica è andata oltre, e ha raggiunto traguardi più chiari. Alcune affermazioni poi sono inesatte e altre approssimative o unilaterali.

Certamente, ad esempio, dal punto di vista storico non è esatto dire che «la Chiesa nel secolo V sostituì i quattro vangeli con i quattro concili ecumenici»²³, tanto meno questo è un argomento per mettere in dubbio il valore delle definizioni dogmatiche. Esse devono essere interpretate, ma partendo dal loro significato normativo. Nascono infatti dall'esperienza della Chiesa attraversata dall'azione dello Spirito, anche se è espressa attraverso i modelli culturali del tempo ed esige quindi una riformulazione, che è stata affrontata dal punto di vista storico e teologico, ben prima della teologia delle religioni. Non credo sia esatta, perciò, l'affermazione «la teologia del pluralismo religioso, da parte sua, chiede una riconsiderazione, un riesame»²⁴ del nucleo dogmatico, cristologico come è stato riformulato dai primi quattro concili. La cristologia in questo senso è già pervenuta ad un assetto delle formule cristologiche utilizzabile all'interno del dialogo interreligioso. Né credo sia esatto affermare che «la prassi, l'amore, le beatitudini, il Vangelo stesso... sono stati posposti al nucleo dogmatico nella consapevolezza cristiana abituale: per secoli, il credere con cieca e incrollabile adesione al dogma cristologico è stato considerato il fattore più importante della vita e della fede cristiane»²⁵.

²² Il capitolo decimo scritto da Marcelo Barros è intitolato *Cristologia afro-amerindia. Una discussione con Dio*. Inizia con una preghiera di un mistico sufi orientale, tradotta liberamente, e prosegue in forma di preghiera a Dio per mezzo di Cristo nello Spirito. È più documentato del capitolo precedente ma elementare e a volte inesatto.

²³ J.M. VIGIL (p. 163). Altro è dire che i quattro concili possono essere paragonati ai quattro vangeli, altro è dire che sostituiscono i quattro Vangeli. Gregorio Magno, d'altra parte, morì all'inizio del secolo

²⁴ *Ibidem*, p. 164.

²⁵ *Ibidem*, p. 163. Allo stesso modo, affermare che «si considera tabù

Incarnazione

Un altro tema essenziale per una cristologia in prospettiva interreligiosa, qui trattato in modo inadeguato, è quello dell'incarnazione. Che il termine incarnazione sia una metafora, non vi è alcun dubbio. Che la metafora sia spesso intesa in senso non giusto e mitologico, ad es. come discesa di un essere celeste in forma umana, o come ingresso in un corpo in formazione di una persona divina, è ugualmente vero. Ma questi non sono motivi sufficienti per negare la realtà del profondo rapporto di Gesù con Dio, espresso appunto con la formula dell'incarnazione. In questo paragrafo Vigil procede in modo molto sommario e carente. Precisiamo i termini del problema.

Prima di tutto si confonde l'incarnazione con il "racconto" della concezione e della nascita di Gesù. Scrive Vigil: «La cristologia della TL non è affatto ingenua riguardo ai generi letterari biblici né, concretamente, riguardo ai Vangeli dell'infanzia, ma non ha sentito la necessità di rivedere questo "megaracconto" dell'incarnazione. Inoltre, la TL è diventata famosa per la sua "ermeneutica del sospetto" ... tuttavia la cristologia della liberazione non ha applicato tale atteggiamento critico o "ermeneutica del sospetto" al racconto dell'incarnazione»²⁶.

Ora il modello incarnazionista non deriva dai racconti dell'annunciazione di Luca o della nascita di Matteo, bensì dal prologo del quarto Vangelo che delinea il cammino del Verbo eterno nella storia degli uomini fino a rivelarsi pienamente nella realtà umana di Gesù: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

Inoltre si pensa all'incarnazione come ad un evento istantaneo, mentre è un processo attraverso cui nella successione degli anni la Parola divina diventa carne in Gesù: si esprime

la sola possibilità di sottoporre a uno studio le formule che esprimono il dogma cristologico» (p. 163) è inesatto.

²⁶ *Ibidem*, p. 167.

cioè, in pensieri, in desideri, in gesti umani di Gesù. L'incarnazione in questa prospettiva si sviluppa lungo tutta la storia di Gesù, il quale, accogliendo fedelmente la Parola del Padre e compiendo la sua volontà, giunge all'identità di Figlio di Dio. Nella risurrezione dei morti, secondo la formula di Paolo, Gesù «è stato costituito Figlio di Dio con potenza per opera dello Spirito» (Rom 1,4). Egli quindi nella sua natura umana non è diventato Figlio di Dio perché nato in modo miracoloso, bensì perché ha accolto con fedeltà la Parola del Padre fino ad esprimerla nel supremo atto di amore sulla croce. Lì è diventato «Spirito che dà vita» (1 Cor 15,45), ha donato lo Spirito che alimenta la vita dei figli; infatti «non c'era ancora lo Spirito perché Cristo non era ancora glorificato» (Gv 7,39). La nascita miracolosa eventualmente è un segno della sua elezione in ordine alla missione, ma non costituisce la sua realtà filiale.

Il termine "incarnazione", perciò, è chiaramente metaforico; esprime, cioè, una realtà molto più profonda di un semplice evento miracoloso. Descrive infatti il rapporto che Gesù, nella sua fedeltà, ha vissuto lungo tutta la sua esistenza con il Padre al punto che Giovanni può esprimere la sua esperienza con le formule: «Non faccio nulla da me stesso» (Gv 8,28); «Le parole che io vi dico non le dico da me; ma il padre che è in me compie le sue opere» (Gv 14,10). Il fatto che il termine "incarnazione" sia metaforico non significa che non esprima una realtà. Anzi è proprio la metafora inventata da Giovanni che ha consentito lo sviluppo armonico della cristologia per la carica simbolica e la forza creativa che essa contiene. Appare molto ingenuo, perciò J.M. Vigil quando riferendosi a John Hick²⁷ afferma che «riesaminare il racconto dell'incarnazione per ridefinire il suo carattere realmente metafisico letterale o simbolico-metaforico, è una sfida alla quale la TL non ha finora prestato attenzione, ma dinnanzi a cui non può più

²⁷ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, John Knox Press, Louisville 1993.

restare indifferente. Probabilmente è stato per mancanza di tempo e per la "priorità della natura" che caratterizzavano fino ad oggi le maggiori urgenze della TL. Ma ora che la sfida è stata servita su un vassoio d'argento da un'altra teologia, non è più possibile continuare a non avere il tempo di affrontarla»²⁸.

Figli di Dio nel Figlio

La stessa riflessione vale anche per la formula "Figlio di Dio" in rapporto sia a Cristo che a noi. Nella tradizione cristiana, notevole rilievo hanno avuto la consapevolezza di una chiamata rivolta a tutti gli uomini per diventare figli di Dio e la spiritualità che ne consegue. Gesù stesso l'ha vissuta in modo singolare e l'ha istillata nei suoi discepoli con insegnamento chiaro e insistente. Egli, secondo la tradizione ebraica, ha insegnato a invocare Dio come Padre. La filiazione di cui Egli parla non è costituita semplicemente dall'essere creati a "immagine e somiglianza sua" (cfr. Gen 1,26 s.), anche se questo è il terreno su cui il nuovo germe dello Spirito viene seminato. Quella di cui parla Gesù, infatti, è una figliolanza che si realizza nel tempo e si esprime in atteggiamenti specifici, quali l'amore per i nemici e la misericordia per i fratelli. «Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla... e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro» (Lc 6,35 s.); «Pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del vostro Padre celeste... Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5, 44. 45.48). Il cammino per diventare figli è un processo che tende a un compimento, che «non è stato ancora rivelato» (cfr. 1Gv 2,3) se non nell'anticipazione di Cristo risorto, per cui non sappiamo ancora che cosa saremo. Sappiamo però che

quelli «degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti...», essendo figli della risurrezione, sono figli di Dio» (Lc 20,36) e che saranno «simili a Lui» (cfr. 1Gv 3,2).

La figliolanza divina nell'ambito del medio giudaismo designa la fedeltà alla Parola di Dio o la qualifica di uomo giusto. Quella per cui l'empio nel libro della Sapienza afferma: «tendiamo insidie al giusto, perché ci è di imbarazzo... Proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara figlio del Signore... Proclama beata la fine dei giusti e si vanta di avere Dio per Padre. Vediamo se le sue parole sono vere; proviamo ciò che gli accadrà alla fine. Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà» (Sap. 2,12a. 13.16-18).

Proclamare quindi Gesù figlio di Dio da una parte non significa richiamare la figliolanza eterna del Verbo, come nelle formule dei secoli successivi, e dall'altra non implica un appiattimento della figliolanza divina al semplice ambito della creazione. La figliolanza divina, come è intesa nel Nuovo Testamento, è ricondotta ad una qualità o perfezione ulteriore che fiorisce quando la ricchezza del rapporto vissuto con Dio raggiunge un livello superiore, dato che Egli è fonte della vita e che «tutti vivono per Lui» (Lc 20,38).

Marcelo Barros riporta la domanda che alcuni fedeli hanno rivolto ai monaci che avevano espresso la propria fede in "Gesù Cristo, figlio unigenito del Padre" e la risposta di un monaco: «Per la nostra fede, egli è il figlio unigenito, nel senso che è l'unico generato da Dio. Noi siamo figli adottati»²⁹.

La risposta del monaco è certamente sommaria e insufficiente. Sarebbe stata un'occasione per spiegare la differenza tra la generazione del Verbo, che è il Figlio eterno del Padre, rivelatosi in Gesù, e la generazione per grazia, che riguarda Gesù e in Lui anche tutti coloro che accolgono la Parola di Dio e lo Spirito che egli dona. La generazione dei figli da parte di Dio si era già realizzata prima della venuta di Gesù Cristo, là dove il Verbo eterno di Dio era stato accolto, come afferma

²⁸ J.M. VIGIL, qui a p. 168.

²⁹ M. BARROS, cap. 10, qui a pp. 178-179.

Giovanni nel prologo del Vangelo: «A quanti però l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome: i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono generati» (Gv 1,12-13). Dopo la «venuta nella carne» e «l'effusione dello Spirito» la generazione dei figli si è estesa sempre più e costituisce la trama del nuovo popolo dell'alleanza.

Quando, però, si tratta di determinare qual è il fondamento e la ragione per cui tutti coloro che accolgono la Parola sono chiamati figli di Dio, nel Nuovo Testamento i modelli utilizzati si diversificano. Paolo parla di *adozione*; Giovanni e Giacomo preferiscono il termine *generazione*, la seconda lettera di Pietro giunge ad affermare che «*partecipiamo alla natura divina*» (cfr. 2Pt 1,4). La diversità dei modelli si spiega per il fatto che la realtà è più complessa delle nostre idee e che quindi è necessario ricorrere ad espressioni simboliche e a metafore, che vengono scelte secondo la sensibilità e la cultura.

Il *modello dell'adozione* è molto chiaro e facilmente comprensibile. Paolo lo utilizza con frequenza. Per Paolo Gesù è venuto «perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,5). «Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da *figli adottivi* per mezzo del quale gridiamo: «Abba, Padre». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio» (Rom 8,14-16). Anche gli Israeliti avevano ricevuto «l'adozione a figli» (Rom 9,4) ma non «per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli... cioè non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa» (Rom 9,7.8). Anche i discepoli di Gesù diventano figli per la fede in Cristo (Gal 3,26) e per la forza dello Spirito che egli comunica: «E che voi siate figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio» (Gal 4,6-7). Ne derivano conseguenze operative: «Siate irreprensibili e semplici, figli di Dio imma-

colati in mezzo a una generazione perversa e degenerare» (Fil 2,15); «imitatori di Dio quali figli carissimi» (Ef 1,5).

Il *modello della generazione*, preferito da Giovanni, è più forte e incisivo. Noi siamo veri figli di Dio perché generati da Lui in una nuova nascita, una nascita «dall'alto» (Gv 3,5). L'azione divina comunica una qualità nuova, offre una identità, cui corrisponde un «nome scritto nei cieli» (Lc 10, 20), suscita una dimensione spirituale che si prolunga oltre la morte e per questo è chiamata anche «vita eterna» (Gv 6,40.47.54). Ad essa corrisponde un particolare tipo di amore, che i primi cristiani hanno chiamato con il termine greco *agàpe*, già utilizzato dai traduttori in greco della Bibbia ebraica (i Settanta) per esprimere l'amore di Dio. Questo tipo di amore è accompagnato da una particolare conoscenza di Dio per cui il discepolo non ha bisogno di essere ammaestrato sulle cose divine (1Gv 2, 20.27). Dio stesso attraverso il suo Spirito conduce i figli alla vita e alla conoscenza. La condizione fondamentale per essere generati da Dio è la fede: l'accoglienza della sua Parola.

Inesatta è perciò la riflessione del rabbino citato da Marcelo Barros, che sembra avvallarla: «Secondo la lettera agli ebrei, la filiazione divina è condizione comune a tutti»³⁰. Occorre infatti aggiungere che è condizione comune solo a tutti coloro che «accolgono la parola e sono santificati», a coloro, cioè, che sono resi giusti dall'azione santificatrice dello Spirito divino.

In questa prospettiva si capisce bene il senso della formula «figlio di Dio» e si spiega come essa nella tradizione cristiana venga attribuita a Gesù in un senso duplice: uno come giusto che ha santificato molti ed è perciò primogenito nei loro

³⁰ M. BARROS, qui a p. 179, cita Eb. 2,10-11: «Ed era ben giusto che colui, per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza. Infatti colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli» (Eb 2,10-11).

confronti; l'altro, in virtù della comunicazione degli idiomi, per il rapporto ipostatico con il Verbo eterno, Figlio unigenito del Padre. Quest'ultimo uso tuttavia è più tardivo ed è stato precisato in occasione delle eresie cristologiche.

Una più corretta interpretazione dell'unione ipostatica secondo la formula di Calcedonia e quindi una più esatta distinzione nel Verbo incarnato tra la natura umana individuata di Gesù, l'uomo sacramento di Dio, e la natura divina, Parola eterna del Padre, consente di riconoscere gli ampi spazi dell'azione divina nella storia e di superare l'esclusivismo salvifico delle strutture cristiane.

Conseguentemente viene affermata con chiarezza la possibile funzione salvifica delle religioni e la loro convergenza verso una pienezza non ancora realizzata da nessuna di esse, neppure dal cristianesimo.

L'annuncio del Regno di Dio come criterio del dialogo

Dal punto di vista teologico alcuni strumenti recenti hanno reso possibile la formulazione di criteri più corretti per stabilire un rapporto con le altre religioni. Ne ricordo alcuni.

Il primo è l'importanza che ha avuto la predicazione del Regno nella missione di Gesù. Jon Sobrino, un gesuita spagnolo che opera in San Salvador, e rappresentante lui stesso della teologia della liberazione³¹, nei primi anni Novanta osservava: «Per strano che possa sembrare adesso, la scoperta del Regno di Dio come ciò che è al centro della vita e dell'interesse di Gesù è relativamente recente, di poco meno di un secolo fa. Personalmente ritengo che tale scoperta sia stata la più importante negli ultimi secoli per la Chiesa e per la teologia, e le sue conseguenze si sono fatte notare in tutti i set-

³¹ JON SOBRINO ha curato assieme al confratello gesuita I. ELLACURÍA il volume *Mysterium liberationis*, tr. it. Cittadella/Borla, Assisi/Roma 1992. I suoi scritti di cristologia non vengono valorizzati in questo volume.

tori teologici fondamentali». Applicando la riflessione alla Chiesa attuale, egli osserva: «Proviamo a farci, in via puramente ipotetica, la seguente domanda: sarebbe identica a quella che è ora la missione della Chiesa, se Gesù, pur essendo stato risuscitato dal Padre e pur essendo stato proclamato dogmaticamente vero Dio e vero uomo, non avesse annunciato il Regno di Dio? La risposta è chiaramente no, ed è quanto dimostra la storia recente della Chiesa»³².

Un'altra pacifica acquisizione dell'attuale teologia è la distinzione tra il Regno di Dio presente e il Regno di Dio nella forma ultima. Scrive in merito J. Dupuis: «La teologia recente ha riscoperto il regno di Dio come realtà escatologica e il regno di Dio come è presente nella storia, ossia fra il "già" e il "non ancora". Dio ha stabilito il suo Regno nel mondo e nella storia per mezzo di Gesù Cristo; esso deve tuttavia svilupparsi finché non giunga alla pienezza escatologica alla fine dei tempi... Il Concilio Vaticano II fece sua naturalmente tale distinzione divenuta ormai indispensabile»³³.

Una terza ragione del cambiamento è la distinzione tra Regno di Dio nel tempo e la Chiesa. Occorre ricordare che il Magistero centrale della Chiesa cattolica ha resistito ad accoglierla dato che, come ricorda J. Dupuis, «il primo documento ad affermare chiaramente una distinzione fra Chiesa e Regno di Dio già presente nel mondo è l'enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II»³⁴ che scriveva in quella enciclica: «Il Regno mira a trasformare i rapporti tra gli uomini e si attua progressivamente, man mano che essi imparano ad amarsi, a perdonarsi, a servirsi a vicenda. La natura del Regno è la comunione di tutti gli esseri umani tra di loro

³² J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1995, pp. 185 e s.

³³ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, p. 368

³⁴ *Ibidem*, p. 369, dove il teologo gesuita riassume l'analisi fatta nel volume precedente *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 452-458.

e con Dio»³⁵. La distinzione tra la Chiesa e il Regno ha reso possibile superare l'esclusivismo e anche l'inclusivismo ecclesiologicalo, perché ha fatto cogliere la presenza dello Spirito di Dio in azione ovunque.

Occorre però ricordare che la distinzione tra Chiesa e Regno di Dio, prima di questi documenti del Magistero centrale, era già chiaramente affermata dalla teologia e anche da alcuni episcopati come la Federazione delle Conferenze dei Vescovi Asiatici (FABC) molto interessati al dialogo. D'altra parte la riscoperta centralità del Regno di Dio e la sua dimensione storica hanno spostato l'attenzione dalla rivelazione all'attuale azione dello Spirito, dalla tradizione ecclesiale alla lettura dei segni dei tempi, dalle dottrine all'esperienza di fede. La Chiesa ha così scoperto la relatività delle proprie strutture storiche (dottrinali, strutturali e operative), la necessità di accogliere le nuove parole di Dio emergenti nella storia e l'urgenza di leggere i segni dei tempi. È in questa ricerca che essa ha incontrato le ricchezze spirituali delle altre culture e religioni come dati imprescindibili. Il dialogo con loro, quindi, si è imposto alla Chiesa non per assecondare mode culturali, bensì per la fedeltà alla missione in un clima teologico nuovo.

In questa luce si comprende come il necessario riferimento ai segni dei tempi (Lc 12, 56-57) consenta di superare l'esclusivismo ecclesiale, e la ricerca dei *semina Verbi* richieda il superamento di un esclusivismo della fede cristologica.

Il rapporto stabilito dalle religioni con l'eterna Parola di Dio è diverso, e varia è, quindi, la loro funzione rivelatrice e salvifica, ma tutte possono avere un ruolo specifico nella storia della salvezza. Anche il documento *Dialogo e annuncio* afferma: «È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990, 25º anniversario del Decreto conciliare *Ad gentes*) n. 15. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO (a cura di F. Gioia), *Il dialogo interreligioso nel magistero Pontificio. Documenti 1963-1993*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro salvatore»³⁶.

La dichiarazione *Dominus Jesus* riprende la stessa dottrina quando ammette che le altre religioni «contengono e offrono elementi di religiosità che provengono da Dio»³⁷. Per cui «non si deve escludere l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa»³⁸. La ragione per cui: «I seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina» viene indicata nel fatto che «l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte»³⁹. Questa affermazione, che nel Vaticano II, qui citato, riguardava il ruolo di Maria nella storia, viene qui riferita alla «mediazione partecipata» che le religioni esercitano in ordine alla salvezza. In questa prospettiva si dice inoltre che «la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata a esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza»⁴⁰. L'invito alla riflessione teologica viene più volte ripetuto. Riconoscendo che esistono «diverse spiegazioni teologiche su questi argomenti» sollecita i teologi a continuare la riflessione per risolvere le difficoltà esistenti⁴¹. Altrove afferma che «la teologia sta cercando di approfondire» i modi con cui la grazia giunge ai non cristiani e dichiara che «tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei dise-

³⁶ *Dialogo e annuncio*, n. 29.

³⁷ *Dominus Jesus*, n. 21. È un documento importante per la serietà e il rigore con cui affronta il problema del pluralismo religioso ed è per questo uno strumento da utilizzare. Innegabilmente ha molti limiti, ma propone un punto di vista che non può essere trascurato.

³⁸ *Dominus Jesus*, n. 19 cita l'enciclica *Redemptoris missio*, n. 18.

³⁹ *Dominus Jesus*, n. 22 l'ultima espressione è una citazione della Costituzione del Vaticano II sulla Chiesa LG 62.

⁴⁰ *Dominus Jesus*, n. 14.

⁴¹ *Dominus Jesus*, n. 18.

gni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione»⁴². Tale ripetuto invito è ammissione di problemi non risolti, ma esprime anche la convinzione di possibili acquisizioni attraverso la riflessione sull'esperienza del dialogo. Il che significa riconoscere l'insufficienza delle attuali posizioni ufficiali. A proposito del dialogo interreligioso si ripete che esso «fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa» e che implica «un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà»⁴³.

Il tempo di riflessione che praticamente l'intervento della Congregazione della dottrina della fede ha imposto è certamente stato utile per preparare con cura un passo avanti. L'iniziativa dei teologi latinoamericani può essere una risposta a questa sollecitazione.

Chiesa

Alla dottrina dell'unica mediazione di Cristo per la salvezza di tutti gli uomini ha corrisposto nei secoli della tradizione cristiana la necessità della Chiesa per la salvezza di tutti gli uomini e della insignificanza salvifica delle altre religioni. Questa convinzione è stata condensata nell'assioma tradizionale: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza» e nell'immagine dell'unica barca di Pietro nel mare procelloso del mondo.

Il Concilio Vaticano II (1962-1965) ha avvertito il cambiamento in corso e ha posto le premesse per il cammino ulteriore. La Dichiarazione conciliare *Nostra aetate* ha aperto il cammino teologico del dialogo della Chiesa cattolica con le religioni. A venti anni dal Concilio, l'incontro del 27 ottobre 1986 tra rappresentanti delle diverse religioni del mondo,

convocati dal Papa ad Assisi per una preghiera comune, è stato l'evento che ha espresso plasticamente il processo che tutti i credenti stanno ora vivendo⁴⁴.

Ma per i cristiani queste esperienze non sono indolori, perché scardinano alcuni principi consolidati e mettono in crisi atteggiamenti inveterati. Per questo la teologia delle religioni è stata rivoluzionata e le posizioni hanno subito rapidi cambiamenti⁴⁵. Il dialogo con le religioni ha richiesto una nuova analisi della pretesa veritativa, unica ed assoluta, che il cristianesimo avanzava nei confronti delle altre religioni.

Nell'ambito cattolico la necessità del dialogo, come componente essenziale della missione, è oggi affermata chiaramente dal Magistero, ad esempio, nell'enciclica *Redemptoris missio* e nel documento *Dialogo e annuncio*⁴⁶. Il fattore che

⁴⁴ Cfr. Commissione Pont. 'Justitia et pax', Assisi: *giornata mondiale di preghiera per la pace* (27 ottobre 1986), Tip. poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1987.

⁴⁵ Una esposizione dettagliata del cammino compiuto dai teologi si può trovare in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*, (GdT 283), Queriniana, Brescia 2001, pp. 96-188; Id., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, (BTC 95) Queriniana, Brescia 1997, parte prima: una panoramica di approcci cristiani alle religioni pp. 45-271. Dello stesso autore ricordo anche *Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1986, nel quale egli difendeva una posizione più tradizionale.

Tra i vari scritti in italiano ricordo inoltre: AA.Vv. (a cura di C. Cantone), *La svolta planetaria di Dio. Dalla "esperienza religiosa" alla "esperienza secolare" di Dio*, Borla, Roma 1992. AA.Vv., *Cristianesimo e religioni*, in «Filosofia e Teologia» 6(1992) 1, pp. 3-123 (Atti di un Convegno tenuto a Torino (ottobre 1991) per iniziativa di tre Università statali italiane: furono invitati anche teologi non italiani come Geffré, Pannenberg e Hick. Resoconto di M. VERGOTTINI, *Singolarità del cristianesimo e pluralismo religioso*, in «Teologia» 16(1991), pp. 306-315); AA.Vv., *Cristianesimo e religioni in Dialogo*, (Quaderni teologici del Seminario di Brescia 4), Morcelliana, Brescia 1994; AA.Vv., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992; AA.Vv., (a cura di M. Farrugia) *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, S. Paolo 1996.

⁴⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e Annuncio* (19 maggio 1991) AAS 84(1992), pp. 414-446.

⁴² *Dominus Jesus*, n. 21.

⁴³ *Dominus Jesus*, n. 2. Anche Benedetto XVI da cardinale parlava dello stesso annuncio del Vangelo come di un "processo dialogico": J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, p. 73.

rende difficile l'equilibrio fra le due dimensioni della missione (dialogo e l'annuncio) è la concezione della Chiesa. Essa viene considerata "serva del Regno"⁴⁷, ma poi è presentata anche come un fine della missione. Si continua a dire, infatti, che «i membri delle altre tradizioni religiose sono ordinati o orientati alla Chiesa, in quanto essa è il sacramento in cui il Regno di Dio è "misteriosamente" presente, giacché, nella misura in cui essi rispondono alla chiamata di Dio percepita nella loro coscienza, sono salvati in Gesù Cristo» (DeA 35). L'unicità della Chiesa come sacramento del Regno viene ricondotta a quella di Gesù Cristo. Il problema da chiarire quindi resta il senso dell'assolutezza e universalità della salvezza offerta da Cristo e del rapporto che si stabilisce tra questa e l'offerta delle Chiese cristiane e delle altre religioni. Si afferma tuttavia la convinzione che «il dialogo interreligioso è veramente parte del dialogo di salvezza iniziato da Dio» (n. 80).

Anche nell'Enciclica *Fides et ratio* la riflessione dedicata all'incontro del cristianesimo con i mondi culturali e religiosi del lontano Oriente, in particolare dell'India, indica un principio generale molto chiaro: «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci». L'enciclica precisa che: «Quanto è qui detto per l'India vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia, come pure delle ricchezze delle culture tradizionali dell'Africa, trasmesse soprattutto per via orale» (FR, 72).

Missione

Non è esatto dire che il pluralismo (almeno quello convergente) rende inutile la missione. Ne cambia alcuni aspetti

⁴⁷ «La missione della Chiesa è far crescere 'il regno del Signore nostro e del suo Cristo' (Ap 11,15), di cui è serva»: *Dialogo e Annuncio* (DeA), n. 35

e modalità, ma la finalità resta l'annuncio del Regno e la conversione per la sua accoglienza. È necessario, infatti, che in ogni luogo comunità di credenti in Cristo testimonino l'efficacia del Vangelo in ordine alla salvezza e sottolineino la necessità di accogliere i suoi valori universali. Per questo è necessario che ovunque costituiscano comunità di testimonianza e insieme di accoglienza dei valori universali sviluppati dalle altre religioni. In questo modo, mentre offrono ad altri popoli le ricchezze emerse nella tradizione cristiana, secondo le loro modulazioni culturali, arricchiscono la Chiesa universale dei beni spirituali fioriti nelle altre culture.

L'enciclica *Redemptoris missio* a proposito del rapporto con le altre religioni scrive:

«È vero dunque che la realtà incipiente del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa, nell'umanità intera, in quanto questa viva i valori evangelici e si apra all'azione dello Spirito che spira dove e come vuole (cfr. Gv 3,8); ma bisogna subito aggiungere che tale dimensione temporale del Regno è incompleta, se non è coordinata col Regno di Cristo, presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica»⁴⁸. Il principio della incompiutezza dei "valori evangelici" vale anche per la Chiesa cattolica e per le altre Chiese e comunità cristiane che, come sottolinea il Papa, è protesa verso la compiutezza del Regno. L'incompiutezza deriva prima di tutto dalla condizione temporale della Chiesa che accoglie i doni di grazia a piccoli frammenti nella lunga successione dei secoli. In secondo luogo consegue dai modelli culturali utilizzati nella formulazione della dottrina e nell'impostazione delle attività pastorali, necessariamente prospettici e provvisori. In terzo luogo l'incompiutezza deriva dal peccato e dalle infedeltà della stessa Chiesa, bisognosa sempre di conversione.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 20.

Conclusione

Nel processo di adeguamento dei "valori evangelici" la chiesa incontra anche le ricchezze che il Verbo eterno e lo Spirito suscitano nelle altre religioni e nelle altre culture. Si potrebbe parafrasare la formula dell'Enciclica e dire che anche «la dimensione temporale del Regno presente nella Chiesa è incompleta, se non è coordinata col Regno di Cristo, presente nelle altre religioni».

Il dialogo della Chiesa con le altre religioni, perciò, non è una scelta opzionale e contingente, bensì una componente essenziale della sua attuale missione. Trascurarla renderebbe la Chiesa incapace di accogliere pienamente la verità di Dio e di testimoniare quella efficacia salvifica del Vangelo, che rende possibile la diffusione dei Beni evangelici in tutti gli ambiti culturali.

Per questo la Chiesa sente l'urgenza di costituire comunità evangeliche di ascolto e di testimonianza in ogni luogo in cui l'esperienza religiosa ha suscitato ricchezze spirituali e dove appare necessario trasmettere i valori specifici del Vangelo. Evidentemente, dopo secoli di rifiuto o di diffidenza nei confronti delle diverse religioni del mondo, il passaggio a un ascolto vero e quindi a un dialogo effettivo non si realizza in modo facile, anzi trova ancora notevoli resistenze e difficoltà.

Si richiede la crescita di generazioni che, oltre a una profonda fedeltà al Vangelo, siano in grado, attraverso la conoscenza diretta delle altre religioni, di superare i pregiudizi negativi, di acquistare quelle conoscenze necessarie per riconoscere le ricchezze che esse possiedono e di esercitarsi nel dialogo così da saperle interiorizzare e diffondere assieme a quelle fiorite nella tradizione cristiana. Così, nel comunicare ad altri le proprie ricchezze, la Chiesa supera la sua nativa incompiutezza.

La sollecitazione che proviene dalle comunità ecclesiali latinoamericane a tenere conto dei poveri del mondo nel dialogo con le altre religioni non può essere trascurata dalle nostre Chiese spesso pigre e stanche. Per questa ragione la

pubblicazione del presente volume si inserisce nel processo di rinnovamento delle Chiese occidentali, chiamate a rispondere in modo più evangelico alle attuali condizioni drammatiche dell'umanità.

INDICE

Presentazione dell'edizione italiana

Dialogo interreligioso e liberazione dei poveri Pag 5

1. Molti poveri, molte religioni

L'opzione per i poveri, luogo privilegiato per il dialogo
interreligioso (*José María Vigil*) » 9

2. Memorie di lotte popolari: un potenziale unificatore?

(*Jorge Pixley*) » 25

3. La teologia delle religioni nella prospettiva dell'America Latina (*José Comblin*) » 39

4. Macroecumenismo: teologia latinoamericana delle religioni (*José María Vigil*) » 65

5. Religioni, misticismo e liberazione

Un dialogo tra la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo (*Paul F. Knitter*) » 85

6. Crista nella danza di Asherah, Iside e Sofia

Nuove metafore divine per un dibattito femminista
sul pluralismo religioso (*Luiza E. Tomita*) » 103

7. L'assoluto nei frammenti

L'universalità della rivelazione nelle religioni (*Luiz Carlos Susin*) » 123

8. Molte lingue e un'unica Parola: Amore Bibbia e pluralismo religioso (<i>Marcelo Barros</i>)	Pag. 143
9. Cristologia della liberazione e pluralismo religioso (<i>José María Vigil</i>)	» 161
10. Cristologia afroamerindia. Una discussione con Dio (<i>Marcelo Barros</i>)	» 173
11. Una rivelazione india di Dio Madre (<i>Mario Pérez</i>)	» 189
12. Chiesa dei poveri: sacramento del Popolo di Dio Per un'ecclesiologia macroecumenica di liberazione (<i>Francisco de Aquino Junior</i>)	» 197
13. La maledizione di Malachia (<i>Paulo Bottas</i>)	» 221
Epilogo Rotte aperte e chiuse verso Dio (<i>Diego Irarrázaval</i>)	» 231
<i>Gli Autori</i>	» 237
<i>Postfazione</i> Il dialogo interreligioso: una speranza per la libera- zione dei poveri (<i>Carlo Molari</i>)	» 239



«Il dialogo della Chiesa con le altre religioni non è una scelta opzionale e contingente ma una componente essenziale della sua missione... Per questo la Chiesa sente l'urgenza di costituire comunità evangeliche di ascolto e di testimonianza in ogni luogo in cui l'esperienza religiosa ha suscitato ricchezze spirituali e dove appare necessario trasmettere i valori specifici del Vangelo» (dalla postfazione di Carlo Molari).

Questa urgenza è un dono dello Spirito alle giovani Chiese del Sud del mondo impegnate nell'annuncio della salvezza a popolazioni schiacciate e umiliate, impoverite e relegate ai margini. Ma è anche una sollecitazione che non può essere trascurata dalle nostre Chiese, che anelano a una presenza significativa nel mondo di oggi e hanno difficoltà a rispondere in modo più evangelico alle attuali condizioni drammatiche dell'umanità.

L'EMI, presentando queste riflessioni alla Chiesa italiana, ai suoi studiosi di teologia e a quanti sentono l'urgenza del nuovo, intende offrire un contributo di forte rinnovamento di pensiero e di impegno concreto.

GLI AUTORI

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR

MARCELO BARROS

PABLO BOTTAS

JOSÉ COMBLIN

PAUL KNITTER

MARIO PÉREZ PÉREZ

JORGE PIXLEY

LUIZ CARLOS SUSIN

LUIZA E. TOMITA

JOSÉ MARÍA VIGIL

ISBN 88-307-1509-3



9 788830 715097

€ 15,00