

4
Frontiere

J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS
(a cura)

PER I MOLTI CAMMINI DI DIO

vol. III

**TEOLOGIA LATINOAMERICANA
PLURALISTA DELLA LIBERAZIONE**

La
riflessione
degli ultimi anni sul plurali-
simo religioso obbliga ogni cristia-
no a ridefinire i termini dell'unicità
di Gesù e della sua opera salvifica.
Tutte le religioni rivelano qualcosa
del mistero di Dio e la fede cristia-
na può affrontare positivamente
questa
diversi-
tà.



Pazzini Editore

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Tutti i diritti sono riservati a norma delle leggi
vigenti in materia. Proibite le riproduzioni
con qualsiasi mezzo eseguite, comprese le fotocopie,
senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

© 2010

PAZZINI STAMPATORE EDITORE SRL

Via Statale Marecchia 67, 47826 Villa Verucchio (RN)

www.pazzinieditore.it – pazzini@pazzinieditore.it

tel. 0541 670132 – fax 0541 670174

ISBN: 978-88-6257-078-7

J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS
(a cura)

**PER I MOLTI
CAMMINI DI DIO**
vol. III

**TEOLOGIA LATINOAMERICANA
PLURALISTA DELLA LIBERAZIONE**

ASETT - Associazione Ecumenica dei Teologi
e delle Teologhe del Terzo Mondo



Pazzini Editore

NOTE PER L'EDIZIONE ITALIANA

Se è vero che “Dio ha cambiato indirizzo” e che il cristianesimo, come dice Jenkins, presenta nuovi volti, allora l’ascolto della voci di periferia, quando non di frontiera, diventa importante e vitale anche per le comunità e le culture del centro. C’è molto di inedito e quindi di futuro nella vita delle chiese del sud del pianeta. Quanto l’ASETT (associazione ecumenica dei teologi e delle teologhe del terzo mondo) conosciuta ancora con l’acronimo inglese di EATWOT, per iniziativa della sua commissione teologica latinoamericana, ha messo in piedi un progetto editoriale in cinque volumi volendo discutere del pluralismo religioso, questo lo sapeva. Sapeva, cioè, di avere qualcosa da dire e da dare alla comunità teologica internazionale e soprattutto agli uomini e donne della “terra abitata”. Le chiese e le comunità religiose di America Latina, Africa e Asia sanno per esperienza personale che il pluralismo è di casa, che prima di essere disgrazia è una grazia di cui render conto, di cui far dono oltreché portarne la responsabilità. Insomma, il magistero di vita e di riflessione di queste comunità non doveva andare perduto, neppure ignorato. Andava piuttosto accolto anche a nord.

Per questo, una piccola casa editrice come Pazzini editore si è fatta avanti e, con coraggio, ha deciso di dare continuità ad un progetto iniziato, ma che rischiava di non essere portato a termine. Così, dopo la pubblicazione dei primi due volumi (editi da EMI con il titolo: “I volti del Dio Liberatore”) ha deciso di pubblicare gli altri del progetto editoriale iniziale (già usciti in lingua spagnola, portoghese e inglese). Lo fa pubblicando questo testo che il lettore ha tra le mani “Teologia latinoamericana pluralista della liberazione”, terzo volume della serie “Per i molti cammini di Dio”. In attesa di tradurre e pubblicare i rimanenti, consegna allora al pubblico italiano questo testo perché possa entra-

re a pieno diritto nel dibattito intorno al pluralismo religioso. Possa contribuire a suo modo al dialogo tra le varie comunità teologiche e comunque di credenti del nord come del sud (in questo senso la prefazione a firma di Maurilio Guasco aiuta a contestualizzare la recezione del lavoro fatto dai teologi latinoamericani). La voce che ci giunge dalla frontiera aiuti tutti noi a costruire quell'ermeneutica dell'alterità di cui abbiamo bisogno perché il mondo non imbarbarisca.

Questa pubblicazione non sarebbe stata possibile senza il coraggio, come detto, dell'editore, ma anche senza l'apporto volontario e spassionato di amici che hanno, a vario titolo, tradotto i diversi contributi qui presenti e che qui ringraziamo pubblicamente (in ordine sparso): Mauro Castagnaro, Claudia Fanti, Aristide Nannini, Lara Borella, Elisabetta Piatti, Gian Luca Porcari. Ora consegniamo nella mani del lettore la fatica di questa traduzione con l'augurio che possa capitare anche a lui quello che è successo a noi che abbiamo letto il testo: abitare nuove frontiere del pensiero e di vita.

Marco Dal Corso
direttore della collana

PRESENTAZIONE

Dopo aver segnalato le sfide della teologia del pluralismo religioso alla teologia della liberazione (primo volume) e dopo aver introdotto le prime risposte (secondo volume), questo altro libro si propone di indicare passi concreti per la costruzione di una “teologia latinoamericana pluralista della liberazione”¹.

Parliamo di ‘teologia’ e ovviamente si tratta di teologia cristiana. Diciamo ‘teologia latinoamericana’ in un senso sia materialmente geografico che spirituale. Questa teologia è concretamente latinoamericana perché abbiamo convocato i teologi e le teologhe del nostro continente, ma questa teologia è anche latinoamericana spiritualmente perché è ubicata e radicata in questa ‘geografia spirituale’ delle grandi opzioni riconosciute tradizionalmente come ‘latinoamericane’: l’opzione per i poveri, l’incarnazione nella storia, la costruzione appassionata della Utopia di Dio a partire da una Chiesa umile e servitrice... Una teologia, in definitiva, della liberazione, ossia, genuinamente latinoamericana.

E abbiamo detto ‘pluralista’ in un senso specifico e tecnico, in quanto distinto da ‘esclusivista’ o ‘inclusivista’. La teologia classica della liberazione è sempre stata inclusivista – e non potrebbe essere stata in altra maniera. Quello che questo libro cerca di costruire supera il paradigma dell’inclusivismo per addentrarsi in quello del pluralismo.

Pur affermandolo in tutta modestia, crediamo sinceramente che si possa dire che questo libro di teologia della liberazione è il primo libro latinoamericano nella storia scritto con la volontà consapevole di superare l’inclusivismo e di mettersi nella prospettiva del ‘plura-

1. Come spiegato dai curatori, si tratta di un progetto editoriale in cinque volumi (due dei quali tradotti in italiano dall’editrice EMI con il titolo “I volti del Dio Liberatore” I e II). Gli altri volumi della serie, a partire da questo che il lettore ha tra le mani, sono di esclusiva pubblicazione da parte di Pazzini editore (ndt).

lismo'. I nostri critici e interlocutori avranno modo di dire se siamo riusciti a portare un contributo significativo in questa direzione. In ogni caso, pretendiamo solamente di aiutare a dare un primo passo.

Leonardo Boff ha avuto la gentilezza di fare il prologo di questo libro con la sua parola autorevole di colui che 'sa vedere in avanti' e di 'sperimentatore' di cammini sempre nuovi della teologia della liberazione. Diego Irazzaval, presidente dell'ASETT (2001-2006), ha esaminato tutti i contributi che compongono questo libro e ci offre come epilogo un bilancio teologico dello stesso, degna referenza dell'ASETT mondiale nei confronti di questo libro diretto dalla Commissione Teologica per il continente latinoamericano.

Per capire meglio questo libro vogliamo qui ricordare schematicamente il contenuto dei cinque volumi che formano questa serie che portano il titolo generale di *Per i molti cammini di Dio e che, attraverso un sottotitolo specifico, distingue ogni volume:*

1) Il primo libro è stato sottotitolato "Sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione". Pretendeva solamente di indicare questo nuovo cammino segnalando le principali sfide che devono essere affrontate.

2) Il secondo volume si sottotitola "Verso una teologia cristiana latinoamericana del pluralismo religioso" e ha preteso dare una prima risposta a quelle sfide².

3) Il terzo libro è quello che il lettore tiene ora nelle sue mani e vorrebbe essere un primo tentativo di una iniziale "teologia latinoamericana pluralista della liberazione"³.

4) Il quarto volume si colloca in questa stessa linea di costruzione di una 'teologia pluralista della liberazione' ora però in un ambito

2. L'edizione italiana del secondo volume ha accolto una rivisitazione critica da parte del teologo Carlo Molari che, come auspicato dagli autori, ha introdotto un dialogo critico ed insieme accogliente dei teologi europei con i teologi latinoamericani (ndt).

3. Per dare continuità al dialogo tra le comunità teologiche del nord e del sud, l'edizione italiana del terzo volume della serie ha dato spazio e parola al teologo Maurilio Guasco, vedasi la prefazione da lui curata in questo libro (ndt).

maggiore non solo latinoamericano ma anche intercontinentale.

5) Il quinto volume pretende andare ancora più in là, oltre addirittura la frontiera cristiana, per proporsi come un libro di 'teologia multirreligiosa e pluralista della liberazione' da una prospettiva sicuramente mondiale.

La collana è pubblicata contemporaneamente in spagnolo, portoghese e inglese. Lo sviluppo del percorso seguito dalla collana è facilmente riconoscibile:

- il primo volume si limita a segnalare le sfide; i quattro successivi vogliono costruire positivamente una nuova teologia.

- i primi due sono alla ricerca del 'paradigma pluralista', mentre gli altri tre lo assumono consapevolmente.

- i primi tre sono latinoamericani, mentre gli altri due sono uno intercontinentale e l'altro mondiale.

- i primi quattro sono di teologia cristiana, il quinto è di teologia interreligiosa.

- tutti e cinque sono di teologia della liberazione.

Non possiamo terminare senza esprimere il nostro ringraziamento molto sincero a tutti gli autori e autrici che, accettando la sfida, hanno reso possibile questa opera collettiva e hanno rinunciato ai loro diritti d'autore per rendere questo libro il più accessibile possibile al grande pubblico.

Ringraziamo, quindi, i lettori, i critici, gli interlocutori... la loro comprensione, il loro appoggio, le loro critiche e suggerimenti per continuare ad avanzare nella costruzione di questa nuova teologia, che si elabora attraverso 'i molti cammini di Dio' e che speriamo che ben presto sia conosciuta e riconosciuta.

Josè Maria Vigil, Luiza E. Tomita e Marcelo Barros

Commissione teologica latinoamericana dell'Associazione
di Teologi e teologhe del Terzo Mondo ASETT-EATWOT

Comision.Teologica.Latinoamericana.org

TheologicalInternationalCommission.org

www.eatwot.org

Prologo

PER I MOLTI CAMMINI DI DIO teologia latinoamericana pluralista della liberazione

di Leonardo Boff

Uno dei molteplici effetti della mondializzazione (che non è solamente un fenomeno economico-finanziario, ma anche antropologico e una nuova tappa della storia della Terra e dell'Umanità) è la discussione circa la pluralità delle tradizioni: come interpretarle in quanto realtà sociologica ma anche in ordine al significato teologico.

La presente collana di studi assume seriamente tale questione nella prospettiva specifica della teologia della liberazione che da sempre si chiede in che misura le religioni, a partire dal loro capitale spirituale ed etico, rappresentino energie di mobilitazione e trasformazione sociale per ristabilire la giustizia e la pace violata.

Prima di tutto occorre riconoscere l'esistenza di molte religioni. Questo fatto rappresenta un dato e un valore in sé.

Come dato non può essere negato e provoca una domanda immediata: tale fatto è un valore di per sé oppure rappresenta qualcosa di patologico? È un fatto originario e fondante oppure indica la decadenza di una religione che era originaria ed unica?

E qui si dividono le opinioni. Persiste anche in settori del cristianesimo legati ad un'ortodossia rigida la convinzione che la religione cristiana rappresenta la sanità. Solo questa è portatrice della purezza e della integrità della religione vera. Tutte le altre sono espressione di una decadenza con maggior e minor allontanamento dall'essenza.

Altri gruppi maggiormente aperti partono dal presupposto che la religione cristiana sia la vera religione ma che dimensio-

ni importanti della stessa si possono incontrare disseminate nelle altre religioni in maniera tale che esse si possono considerare in qualche maniera “incluse” nella vera religione.

La riflessione degli ultimi anni ha tentato di passare dall'inclusivismo al pluralismo propriamente detto. Questo dato è anch'esso un valore. Si vuole dire: Dio ha visitato i popoli e le persone attraverso le religioni. Per questo in esse c'è santità, grazia e salvezza.

Ovviamente, tale posizione obbliga i cristiani a ridefinire i termini della comprensione dell'unità e della singolarità di Gesù e della sua opera salvifica. La cristologia che voglia affrontare seriamente queste questioni dovrà andare oltre le categorie definite dal Concilio di Calcedonia, fortemente condizionate dal paradigma filosofico greco. Tale necessario sviluppo provoca immediatamente l'attenzione della autorità dottrinali vaticane che tendono a considerare il Concilio di Calcedonia come punto di arrivo dell'ortodossia cristologica e non come punto di partenza per nuovi approcci. Le condanne nei confronti di Jacques Dupuis e Roger Haight nei loro intenti di affermare la positività del pluralismo religioso sono state fatte come un avvertimento severo a tutta la comunità teologica per, in qualche maniera, inibire la creatività indispensabile per lo sviluppo del dogma.

Ma la questione del pluralismo teologico non si risolve con decreti del potere dottrinale. La mondializzazione suscita oggettivamente tale questione e non può essere elusa da parte di una teologia che prenda sul serio l'andamento del mondo e lo voglia giudicare davanti a Dio, facendolo così oggetto di una riflessione strettamente teologica.

Inizialmente possiamo dire: così come esiste l'immensa biodiversità in natura come un fatto e come incommensurabile valore che merita di essere conservato, in maniera analoga esiste la diversità delle religioni come fatti e valori da avvalorare dal momento che sono manifestazione dell'umano e dell'esperienza religiosa dell'umanità.

Non è giusto pensare e affermare che solamente una specie debba prevalere, piuttosto il suo contrario; tutte le specie hanno valore e insieme rivelano le virtualità del mistero della vita. In maniera simile, non è giusto affermare che solamente una religione è vera e che le altre sono decadenza, dal momento che esse tutte rivelano qualcosa del mistero di Dio e rivelano le molteplici forme che abbiamo per camminare in fedeltà e amore verso Dio.

La fede cristiana possiede categorie che le permettono di alimentare una attitudine positiva davanti al pluralismo religioso. Una di queste è il significato teologico dei primi undici capitoli della Genesi, in cui si parla dei differenti popoli della terra, visti come popoli di Dio. Questi popoli hanno le proprie religioni e sono anteriori all'elezione di Abramo. Altra categoria è quella dello Spirito che attraverso tutta la storia e incontra come stimolo al bene e alla verità tutte le persone. Altra ancora è quella del Verbo che illumina ogni persona che viene al mondo e non solo i battezzati. E altre categorie di universalità come l'offerta salvifica a tutti e ad ognuno degli esseri umani, il *mysterium salutis* che ricopre tutta la storia cosmica ed umana, l'idea del Regno di Dio che rappresenta l'utopia maggiore del cristianesimo molto oltre le distinzioni tra sacro e profano, la rivelazione e la storia.

Il presente volume si iscrive all'interno di tali questioni con la particolarità di ricordare permanentemente che uno dei significati fondamentali delle religioni è quello di alimentare la fiamma sacra che arde in ogni persona – che non è altra che la ineffabile presenza di Dio in ognuno – così come quello di rendere possibile la pace tra i popoli attraverso il dialogo e lo stabilire dei principi comuni e, infine, servire la vita, la fioritura più eccellente dell'universo e supremo dono del Creatore.

PREFAZIONE

di *Maurilio Guasco* •

Gustavo Gutierrez, il teologo che ha dato il nome alla teologia della liberazione, racconta di un'intervista concessa a un giornalista, che gli chiese subito se, in caso di una nuova edizione del suo volume che portava appunto il titolo di *Teologia della liberazione*, avrebbe avuto delle modifiche da apportare. Di fronte alla sua risposta positiva, l'intervistatore arguì immediatamente che, dunque, rinnegava le sue idee degli anni precedenti. Lo stesso Gutierrez pensava che, in caso di risposta negativa, quel giornalista avrebbe concluso che il teologo era talmente affezionato alle sue vecchie idee da non pensare di modificarle neppure di fronte alle osservazioni e critiche che pure gli erano state rivolte.

D'altra parte, più si afferma che la teologia è prima di tutto la riflessione sul cammino del popolo di Dio, e più essa diventa contestualizzata, modifica i suoi modi di leggere la immutabile Parola di Dio, è figlia dei tempi e dei luoghi in cui essa viene pensata ed espressa. "Gli sforzi in vista di una comprensione della fede, che chiamiamo teologia, sono strettamente uniti alle domande che sorgono dalla vita e dalle sfide che la comunità cristiana affronta nella sua testimonianza del regno", nota giustamente Gutierrez.

Erano queste alcune delle ragioni che facevano nascere quella corrente teologica che sarebbe stata definita teologia della liberazione. Di fronte a una teologia abituata a ragionare a partire dai

• **Maurilio Guasco**, teologo e sociologo, docente di Storia del Pensiero Politico Contemporaneo presso l'Università del Piemonte orientale, si occupa da tempo di temi legati alle problematiche della missiologia e conosce il contesto e le esperienze delle comunità latinoamericane. Autore di diverse opere di ricerca storica, sta lavorando attualmente sulla storia religiosa dei paesi europei dal secondo dopoguerra ad oggi.

grandi principi e dalle essenze, alcuni teologi cristiani proponevano un percorso diverso, cercando di riflettere a partire dall'esperienza viva delle comunità cristiane, proponendo, in altri termini, una teologia contestualizzata.

Accusati molto presto di adottare, nell'analisi della società, la metodologia marxista, divennero per molti segno di contraddizione. Gutierrez, prima con alcuni articoli, poi con il volume del 1971 già ricordato, avrebbe segnato l'avvio di questi nuovi orientamenti teologici. Negli anni successivi sarebbero stati i lavori di Leonardo Boff, soprattutto *Jesús Cristo libertador* (1972), ad accendere le discussioni, mettendo in causa un certo modo di fare teologia, compreso quello che lo stesso Boff aveva appreso in Germania.

Le discussioni si sarebbero riaccese in seguito ai due interventi romani degli anni '80, il primo più severo, il secondo più moderato, che alcuni avrebbero letto come una quasi condanna di quella corrente teologica. Tra l'altro, alcune opere, soprattutto di Gutierrez, sfatano quella specie di luogo comune che vorrebbe la teologia della liberazione come un lavoro più sociologico che teologico. Inoltre, come avrebbero scritto Sobrino ed Ellacuria (il teologo ucciso in Salvador), questa teologia non è solo una moda passeggera, poiché il suo correlato, cioè l'oppressione, non è purtroppo una moda ma è in aumento.

I saggi raccolti in questo volume ne sono la prova ulteriore. Nata nel contesto specifico dell'America latina, la teologia della liberazione ha influenzato altri contesti ed altri teologi, ha suggerito riflessioni anche al di fuori del proprio ambito, ha collaborato al cammino della riflessione teologica non solo latinoamericana, ha preso atto delle profonde trasformazioni che i diversi contesti religiosi hanno prodotto, influenzati anche dagli altrettanto profondi mutamenti in ambito socio-politico ed economico.

Abituati ad una teologia esclusiva (al di fuori della Chiesa non vi è salvezza), aperti a nuove correnti inclusive (vi sono varie religioni, ma l'unica via per la salvezza rimane il riferimento, esplicito o implicito, all'unico salvatore Gesù Cristo), oggi la riflessione

di molti teologi si è spostata ai nuovi contesti pluralistici, ad un pluralismo anche religioso che sollecita nuovi modelli di pensiero e anche di teologie contestualizzate.

Come sempre, la modifica dei modelli teologici provoca sconcerto e qualche rifiuto: lo ha sperimentato uno degli autori di questi saggi, Tissa Balasuriya, e uno dei teologi più raffinati di questi decenni, Jacques Dupuis, punto di riferimento di alcuni dei saggi, e che non ha vissuto a lungo per sapere come avrebbe reagito la Congregazione della Fede alle riflessioni che gli erano state chieste dopo le perplessità sollevate dai suoi scritti, frutto proprio di una larga esperienza maturata in contesti pluralistici, dove il confronto fra religioni diverse costringe anche i teologi a ripensare la loro teologia, anche quella cosiddetta inclusiva. Dupuis si sforzava di presentare una riflessione teologica che esprimesse la libertà e la possibilità di ripensare la fede e la teologia in un mondo caratterizzato dal pluralismo religioso.

Proprio in questa ottica, ci viene qui presentato il lavoro di ricerca della propria identità, a partire da un'esperienza di vita, da parte di un gruppo di neri e di nere, che cercano di dare qualche pennellata di nero anche alla Chiesa, superando "una teologia elaborata a partire dall'immagine di un Dio bianco, mascolino, etnocentrico, escludente, che nega le altre culture e religioni": anche perché la vecchia società schiavista aveva negato e distrutto tutti quegli elementi che rappresentavano un collegamento con le proprie radici africane.

L'evangelizzazione operata dai bianchi aveva finito per far nascere un sincretismo che era piuttosto la sovrapposizione di riti: veniva accettato il rito cristiano, dandogli un significato indigeno; oppure si manteneva il rito indigeno, dandogli un significato cristiano. Uno dei modi per superare tale situazione, potrebbe essere il ritorno alla centralità del regno di Dio.

Tutti sono chiamati, attraverso vie diverse, a collaborare alla realizzazione del regno: che può diventare il cuore e la ragione d'essere della ecclesiologia. La Chiesa si presenta allora come sacramento del regno, verso il quale è continuamente in cammino,

allargando i suoi orizzonti e la aiuta a riconoscersi con gli altri e per gli altri. Tale prospettiva favorisce una vera e propria ecclesiogenesi, un termine che si può prestare, ed è successo, ad ambiguità, ma che indica il continuo nascere della Chiesa quasi come espressione del contesto in cui si sviluppa. Nella prospettiva del regno, si fa notare, “la missione della Chiesa non si traduce nella preoccupazione di amplificare i suoi domini o di aumentare il numero dei cristiani, ma nel portare avanti la testimonianza forte del regno di Dio che viene, in dialogo con tutti gli uomini e le donne, che appartengano o no alle diverse tradizioni religiose”. L’identità della Chiesa si afferma dunque come identità in sviluppo, come una realtà vivente e disponibile ai doni dell’alterità.

È la premessa per un autentico pluralismo, un elemento che aveva molto colpito un teologo come Paul Tillich, qui ricordato, che poco prima di morire aveva espresso il desiderio di poter riscrivere tutta la sua teologia alla luce del nuovo paradigma del pluralismo religioso. Bisognerà quindi ripensare a una nuova “essenza del cristianesimo”, espressione che si ritrova periodicamente nella storia del cristianesimo e indica la necessità di un superamento di modelli di riferimento che si rivelano in crisi. Si pensi, per fare un esempio, alla discussione apertasi all’inizio del Novecento tra lo storico tedesco Harnack e il francese Loisy, proprio attorno alla definizione dell’essenza del cristianesimo, che per quest’ultimo consisteva proprio nella predicazione del regno da parte di Gesù Cristo. Anche se, non va dimenticato, per Loisy l’annuncio aveva una valenza soprattutto escatologica, mentre qui ci troviamo di fronte a studiosi che ci ricordano, e in fondo lo aveva già ricordato il Vangelo, che il Regno è già presente e si realizza oggi in mezzo agli uomini.

Non va d’altronde dimenticato, e questo appare anche in alcuni saggi di questo volume, che constatare la crisi di un modello non significa che si abbia già chiara l’idea di un altro: si procede per ipotesi, si offre una riflessione anche discutibile, come in alcuni saggi di questo volume, si pongono delle domande alle quali un giorno qualcuno troverà risposte più appropriate. Sono i rischi,

ma anche le sfide, proprie di ogni ricerca. Bisognerà pertanto ripensare al senso dell'annuncio cristiano e della missione, un tema ancora troppo assente negli anni di formazione dei futuri preti, e che non può essere confinato in un insegnamento in mezzo a tanti altri, ma deve diventare la base essenziale della ecclesiologia. L'America latina è stata a lungo oggetto della missione, oggi è chiamata a diventare soggetto, protagonista della missione: e gli elementi portanti di tale missione sono l'opzione per i poveri, la religiosità popolare e l'inculturazione. Forse questi elementi non sono la caratteristica di tutta l'America latina, ma dovrebbero rimanere la base di ogni missione: la piccolezza (*pequeñez*), la povertà e il martirio.

Proprio il mondo dei poveri è il luogo materiale dove deve agire la Chiesa, assumendone la realtà e impegnandosi concretamente nel loro processo di liberazione. Poiché il regno predicato da Cristo è ultraterreno, ma ha anche una valenza storica; e la Chiesa non può rimanere neutrale in un mondo dove molti uomini vivono ancora in condizioni subumane. Impegnarsi nel processo di liberazione del povero significa anche prendere coscienza della situazione in cui questi vive, con il rischio di diventare sempre più povero. Tramontata infatti l'illusione dello sviluppo integrato, di uno sviluppo cioè che partendo dai paesi ricchi avrebbe trainato anche i paesi poveri, si scopre sempre di più che la distanza tra i ricchi e i poveri, e tra i paesi ricchi e quelli poveri, è andata sistematicamente aumentando, portando non pochi a parlare di teoria della dipendenza, del fatto cioè che non solo lo sviluppo dei primi non ha trainato lo sviluppo dei secondi, ma al contrario è proprio il sottosviluppo dei paesi poveri che diventa funzionale allo sviluppo dei paesi ricchi.

Il processo di liberazione nasce dalla presa di coscienza di tale situazione, e deve spingere quanti sono vittime di tale sistema a liberarsene: e la Chiesa non può disinteressarsi di tale processo di liberazione.

Infine, un'ultima avvertenza per il lettore italiano: leggendo i contributi latinoamericani dell'opera egli rischia di reagire pen-

sando che si tratta di problemi e situazioni che non gli sono propri, che quei processi di liberazione sono tipici di paesi che hanno conosciuto la dipendenza, che hanno vissuto per lunghi periodi sotto regimi dittatoriali, e che di fatto quella riflessione teologica non poteva non nascere e svilupparsi prima in America latina, in paesi cioè di vecchia cristianità dove il cristianesimo era anche fondamento e quasi giustificazione della sottomissione all'autorità costituita, per poi magari estendersi a qualche paese africano o asiatico, ma non in Europa. Ragionamento, questo, che può avere delle giustificazioni, ma che ha anche dei limiti. Intanto i processi di liberazione sono i più diversi, e l'Europa avrebbe bisogno di qualcuno che la aiutasse a liberarsi di una serie di condizionamenti, di abitudini che stanno mettendo a rischio le risorse del pianeta, e che si possono conservare solo a condizione che altri paesi non vi possano accedere.

In qualche modo, si sta realizzando anche in Europa una forma di teoria della dipendenza: il nostro livello di vita può sussistere a condizione che altri paesi non vi accedano. Vale sempre il vecchio esempio dei consumi di petrolio: fino a quando avremmo risorse, se la Cina e l'India consumassero la stessa quantità di risorse petrolifere che consuma mediamente uno statunitense o un europeo? Non è forse vero che per mantenere i nostri livelli di consumo dobbiamo evitare che altri vi accedano, e non stiamo così attuando la teoria della dipendenza? Inoltre, non sarebbe necessario che anche in Europa apparisse qualche Gutierrez che, andando oltre la pur necessaria riflessione teologica tradizionale, dalla cristologia alla ecclesiologia alla soteriologia, ci ricordasse che anche una teologia della conservazione della creazione potrebbe essere molto utile? Possiamo chiederci dove siano oggi quei profeti, cioè autentici interpreti della Parola di Dio, che invece di dedicarsi all'ennesima esegesi di quella Parola, ci aiutassero ad attualizzarla nelle concrete realtà del nostro tempo? Su questa linea, anche una ulteriore riflessione su una teologia contestualizzata potrebbe rappresentare un contributo interessante per la teologia italiana.

RIVELAZIONE E RIVELAZIONI

di Tissa Balasuriya •

Il tema assegnatomi è “Da Rivelazione a Rivelazioni, i principi che esprimono i mutamenti di visione da una teologia inclusivista a una teologia pluralista della Rivelazione, la validità di altre rivelazioni, la nuova posizione di Cristo in questa nuova visione teocentrica”.

La proposta sembrerebbe quella di combattere con la teologia inclusivista tradizionale sulla rivelazione cristiana e la sua attuale apertura ad altre rivelazioni. Una breve riflessione sulla comprensione della Rivelazione nelle e da parte delle religioni può essere utile per inquadrare il tema.

Fin dai tempi più remoti gli esseri umani hanno l'intuizione di un essere o potere divino trascendente-immanente che è in relazione con la vita umana e l'universo nonché responsabile dell'esistenza e del destino degli esseri umani.

Questo trascendente-immanente è un potere o un essere sconosciuto. La sua connessione e la sua differenza rispetto all'uni-

• **Tissa Balasuriya**, Colombo, Sri Lanka, 1924. Ha studiato teologia ed economia politica a Colombo, Oxford, Parigi e Roma. Membro fondatore dell'ASETT. Fondatore e direttore del Centro Società e Religione (CSR) di Colombo, una delle organizzazioni non governative più influenti nello Sri Lanka negli anni '70 e '80. È uno dei più prolifici scrittori in Asia nel campo della relazione tra politica, economia e religione. Membro della Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata. Condannato dalla Congregazione vaticana per la Dottrina della Fede presieduta dal cardinale Ratzinger nel 1997, è stato riabilitato poco tempo dopo. I suoi libri più conosciuti sono *Teologia Planetaria* e *Maria e la liberazione umana*.

verso sono ignote e oggetto di riflessione in diversi modi dalle scuole di pensiero filosofico. Si dice che l'universo emana o è creato da questo potere divino, spesso chiamato Dio. C'è chi rivendica – in particolare le religioni – di avere un'intuizione speciale su tale potere.

1. Rivelazione e Rivelazioni

La rivelazione realizzata dal divino trascendente-immanente può essere implicita o esplicita. Sarebbe implicita quando si realizza attraverso un'azione su una persona umana o una comunità. Sarebbe esplicita quella realizzata mediante una comunicazione attraverso una persona privilegiata o una comunità che rivendica di aver ricevuto un messaggio divino. A partire da questa rivelazione esplicita ci potrebbero essere teologie che rivendicano un'ispirazione divina speciale di maestri privilegiati di umanità o autori di testi divinamente ispirati.

Un modo di intendere la *rivelazione implicita* sarebbe il caso della coscienza che si può dire provenga da Dio per indicarci che cosa è bene e che cosa è male.

Rivelazione esplicita sarebbe la rivendicazione che fanno i profeti e i leader religiosi di avere una rivelazione diretta della divinità. I loro insegnamenti possono essere scritti in testi considerati Sacre Scritture.

Il passaggio in corso dalla rivendicazione rigida di una rivelazione inflessibile monopolizzata a una comprensione più dinamica, ricca e pluralista di rivelazioni può essere visto come un movimento storico della rivelazione implicita che intende correggere un'interpretazione esplicita della volontà divina in un paradigma esclusivista.

Possiamo allora parlare di una *teologia naturale* derivata dalla nostra conoscenza della natura o dalle nostre riflessioni sul divino come creatore o sostenitore dell'universo che è la fonte della sua emanazione o evoluzione.

Una *teologia morale naturale* può derivare dalle conclusioni del ragionamento umano rispetto a quanto è necessario per avere una vita e relazioni umane pacifiche, armoniose, giuste e piene.

Parallelamente a questa coscienza naturale delle relazioni dell'essere umano e di quello divino, esiste una comprensione, generalmente accettata, della *coscienza umana* che è sperimentata da tutte le persone con l'uso della ragione e della libertà. La coscienza personale è una voce interiore del divino immanente che parla a ogni individuo dal di dentro, indicando ciò che è bene e ciò che è male nell'azione umana.

Questi due criteri, la legge naturale o norme del bene e del male, viste come le conseguenze di un'azione umana sullo sviluppo personale e collettivo, e la coscienza personale che parla interiormente all'individuo, ci forniscono le norme oggettive e soggettive per valutare l'atto umano in ogni momento e periodo dell'esistenza personale o della vita della comunità dal più semplice ai più complessi livelli della vita globale. Queste presunte rivelazioni sono soggette a giudizio dalla parte della stessa coscienza, delle leggi naturali delle relazioni umane e, in tempi più moderni, dalla ricerca scientifica.

Nell'attuale comprensione della rivelazione su Cristo, c'è stata generalmente una presentazione *esclusiva* di Gesù Cristo come un salvatore unico nella sua persona. Se interpretiamo il problema della salvezza in modo diverso, ci sarebbe posto per una posizione *inclusiva*, la quale accetterebbe che altre religioni fossero capaci di salvezza attraverso l'influenza di Cristo. Una prospettiva più ampia si darebbe quando si considerano le altre religioni capaci di dare la salvezza attraverso mezzi loro propri, senza fare riferimento a Gesù Cristo. Tale concetto di rivelazione e tale teologia sarebbero una visione *pluralista* e un arricchimento del divino tale che nessuna rivelazione potrebbe esaurire.

Nelle *religioni più istituzionalizzate* si trova l'affermazione della rivelazione divina più sistematicamente concettualizzata. Esse hanno Scritture, norme o codici di condotta per gli esseri umani,

insegnamenti sulla natura divina e spiegazioni sulle origini e il destino della vita umana.

2. Cristianesimo

Il cristianesimo è una di queste rivendicazioni di rivelazione divina che proviene dalla comunità ebraica e dalle sue sacre Scritture, che costituiscono la maggiore fonte della Bibbia cristiana.

Le religioni precedenti al cristianesimo possono non aver avuto il concetto di esclusività rispetto alla verità e ai termini della salvezza per tutto il mondo. Non avevano la possibilità di rapportarsi con altre persone come avrebbero potuto fare in seguito i cristiani. Nella tradizione cristiana, l'affermazione più ampiamente diffusa sulla rivelazione divina è quella proposta dalla Chiesa cattolica romana (*i miei commenti si riferiscono soprattutto a questa Chiesa, perché è la tradizione che meglio conosco*).

Il *cristianesimo primitivo*, stando ai dati che possediamo, riteneva che il cuore degli insegnamenti di Gesù fosse la difesa dell'amore per il prossimo e per Dio. Gli Atti degli Apostoli sembrano indicare che la Chiesa primitiva fosse preoccupata di tradurre in pratica questi insegnamenti mettendo in comune le risorse affinché nessuno fosse bisognoso (At 4,32). La rapida conversione di molte persone al cristianesimo nel mondo conosciuto fu dovuta anche al buon esempio dei cristiani, che avevano maggiore considerazione dei propri simili di quello che si sarebbe potuto aspettare in tempi di schiavitù e di imperialismo.

Nei primi due o tre secoli i cristiani furono perseguitati per il loro credo. I loro numerosi martiri ritennero la fedeltà alla fede più importante della stessa vita. Però la situazione cambiò molto dopo che l'imperatore romano Costantino si convertì al cristianesimo e la Chiesa divenne la religione dell'impero. Da allora lo sviluppo della teologia cristiana fu più influenzato dalla sua associazione al potere che da qualsiasi rivelazione diretta attraverso Gesù Cristo.

L'esclusivismo cristiano nella storia

La Chiesa, associata all'imperatore romano, rivendicò anche l'autorità di saper interpretare la rivelazione divina attraverso Gesù Cristo. In questo periodo gli insegnamenti della Chiesa evolverono soprattutto attraverso i suoi Concili, generalmente convocati e presieduti dall'imperatore e dai suoi delegati.

La dottrina della Chiesa in questo periodo si sviluppò in modo da considerare Gesù Cristo come figlio unico di Dio e necessariamente il salvatore dell'umanità. In questi secoli si sosteneva pure che tutta la razza umana fosse decaduta, a causa del peccato originale, in una posizione irredimibile senza la grazia divina, che si sarebbe potuta recuperare solo attraverso Cristo e la Chiesa. Si diceva che Egli aveva comunicato i propri poteri divini alla Chiesa capeggiata dal Papa e dalla gerarchia. La Chiesa rivendicava il potere di dire quali sono le fonti della rivelazione e di determinare il canone delle Scritture rivelate, di essere l'unica a poter interpretare le Scritture con autorità e autenticamente grazie alla sua ispirazione divina nonché di essere la maestra di tutta l'umanità in materie riguardanti la salvezza. Pertanto si supponeva che la Chiesa e i cristiani avessero l'obbligo di diffondere il Vangelo fino ai confini della Terra e di condurre tutta l'umanità alla verità salvatrice che le era stata affidata.

In questa situazione c'era una teologia unica che escludeva altre teologie e rivelazioni, rivendicando un monopolio della conoscenza su Dio e una comunicazione unica di Dio all'umanità. Sebbene non necessariamente questo gruppo fosse l'unico a rivendicare tale privilegio, la Chiesa aveva il vantaggio di essere alleata dell'imperatore romano, il cui potere arrivava a tutte le aree cui gli europei avevano accesso a quell'epoca. Ciò produsse una situazione in cui la Chiesa cristiana rivendicava poteri spirituali esclusivi concernenti la salvezza e la comunione con Dio.

Questa posizione, una combinazione del *monopolio esclusivista teologico con il potere secolare*, diede alla Chiesa un senso di supe-

riorità sulle altre religioni in materie riguardanti la vita spirituale e la salvezza eterna di tutte le persone. Ciò rese i cristiani non solo arroganti, ma anche intolleranti e sviluppò una teoria della violenza santa per il bene della salvezza delle anime. Molta gente vicina agli europei dal IV al XVI secolo fu sottomessa al dominio delle Chiese in materia di religione e di teologia.

Nel periodo successivo, quando il potere europeo si diffuse nel resto del mondo attraverso il colonialismo, anche le Chiese cristiane estesero la loro influenza alle aree colonizzate. Parteciparono al processo di colonizzazione, grazie ai poteri europei, con la convinzione di diffondere il messaggio di Cristo e rendere accessibili i mezzi di salvezza ai 'pagani' che avevano altre forme di rivelazione e di religione. Perciò abbiamo la situazione di una comprensione dominante della rivelazione alleata col supremo potere politico e militare che condannò altre interpretazioni e rivelazioni, imponendo, dove possibile, la sua forma di cristianesimo sui popoli conquistati.

Venti di cambiamento

Fu solo dopo il processo di liberazione dei popoli colonizzati nella seconda metà del XX secolo che i cristiani iniziarono a domandarsi più profondamente se la loro interpretazione della salvezza di Gesù Cristo fosse quella giusta. Nella seconda metà del XX secolo si è verificata un'evoluzione della teologia cristiana, che è divenuta più aperta alle altre religioni e teologie. Nella Chiesa cattolica il Concilio Vaticano II (1962-65) ha riconosciuto il valore spirituale delle altre religioni come vie di salvezza. Ugualmente le Chiese protestanti, attraverso il Consiglio ecumenico delle Chiese, si sono aperte a una maggiore accettazione del dialogo e alla cooperazione con altre religioni anche in materie come la costruzione della giustizia, della pace e dell'integrità del creato.

Come dovremmo valutare la teologia cristiana attraverso i secoli in questa pretesa di essere l'unica valida per tutto il mondo?

Esiste poi qualche cambiamento, tra quelli realizzati finora, adeguato a favorire il rispetto, ispirato dalle religioni, per il divino e il resto dell'umanità, come anche a cooperare alla costruzione della comunità umana del nostro tempo?

Un pensiero valido in termini di rivelazione sarebbe vedere se uno si riferisce al potere divino in chiave monoteista o no. In una prospettiva monoteista, la rivelazione dovrebbe venire da un'unica fonte divina. In questo caso l'essenza di tutte le rivelazioni dovrebbe assomigliarsi, dato che se il divino è uno, la verità è una. D'altro canto, posto che la rivelazione è una forma di espressione umana di cui si dice essere comunicazione divina, avrebbe luogo in differenti linguaggi, filosofie e culture, e pertanto ci sarebbero differenti rivelazioni, teologie e religioni.

3. Una pluralità di teologie sul dogma concernente l'inconoscibile

Dobbiamo allora chiedere quale sarebbe la natura dell'unità e unicità della rivelazione dell'unica fonte divina, e al contempo come ci potrebbe essere una pluralità di presunte rivelazioni e religioni in una stessa comprensione monoteista del divino. Evidentemente una comprensione del divino più ampia di quella monoteista comprenderebbe diverse teologie e rivelazioni del divino. Si capisce, in questo contesto, che una rivelazione è legata a una comprensione umana di quanto si dice essere una comunicazione di natura divina, monoteista o meno. Inoltre, posto che il divino è inconoscibile per i sensi o l'intelletto umano, tutte le espressioni teologiche della rivelazione potrebbero essere solo espressioni analogiche o metaforiche del divino.

Poiché abbiamo differenti teologie che derivano da differenti popoli e culture, ci possiamo attendere differenze sul modo in cui le rivelazioni divine sono espresse in relazione alla natura della divinità e alla sua realtà sulla quale gli esseri umani non possono avere un'evidenza e una conoscenza chiare. Pertanto le interpre-

tazioni cristiane e le altre interpretazioni della rivelazione divina parleranno diversamente di temi come l'origine della vita umana e il destino degli esseri umani dopo la morte. Come possiamo vedere, anche a partire dalla teologia cristiana si possono avere molte interpretazioni sulla natura del divino, sull'azione di Dio e perfino sulla personalità di Dio, come per esempio quella delle tre persone in un solo Dio. Così esistono trattati teologici riguardanti la Trinità, lo Spirito Santo e le funzioni creative, redentrici e santificatrici delle tre persone divine. Si dice che tutte provengano dalla rivelazione divina, però sono, in un certo senso, utilizzo di concetti filosofici greci per l'interpretazione del divino. Uno può trovare altre strade per spiegare il divino come nell'induismo, in cui anche al divino si attribuiscono differenti funzioni e perfino personalità di diverso genere.

Tali elementi e interpretazioni del mistero divino, degli inizi e del destino ultimo della vita umana, possono essere espressi in maniere differenti senza che per questo gli esseri umani si scontrino. Proprio perché non possiamo avere certezza assoluta o evidenza che sia accettabile per tutti gli esseri umani, queste sono interpretazioni particolari di alcune affermazioni sulla rivelazione divina. Non devono necessariamente condurre a conflitti, a meno che una teologia rivendichi di essere l'unica verità assoluta e affermi che tutte le altre sono false. Perciò ci può essere una diversità di teologie su quello che chiamiamo dogma nelle teologie cristiane e queste non devono essere necessariamente in contraddizione tra loro finché non intacchino la vita umana e le relazioni sulla terra. Si possono proporre più teologie su quello che chiamiamo l'insegnamento sul mistero divino e le origini e il futuro della vita umana, anche se dicono cose che potrebbero essere non conciliabili tra loro. Possono esistere differenti teologie sul monoteismo o sulla connessione tra il divino e l'umano, senza che necessariamente entrino in conflitto, a meno che siano interpretate in modo da, contraddittoriamente, danneggiare la vita umana. Una delle forme in cui ci si può misurare con la pluralità di tali teologie è riconoscen-

done i limiti in quanto espressioni analogiche che si riferiscono a una realtà inconoscibile. E la realtà del divino può essere espressa in differenti termini analogici e metaforici, senza rivendicare la comprensione totale della divinità o l'esaustività della conoscenza umana del divino.

3.1 Teologie morali

La situazione potrebbe essere differente quando ci misuriamo con la teologia morale o etica che fornirebbe interpretazioni di una rivelazione sulla condizione umana sulla terra o di norme per la condotta umana in situazioni specifiche. Le teologie e gli insegnamenti sulla condizione umana, come quella di essere un'umanità caduta concepita in peccato originale e condannata in eterno a meno di essere salvata dall'intervento divino, avrebbero un impatto sulle relazioni tra i popoli. Allo stesso modo gli insegnamenti religiosi che parlano delle conseguenze degli atti compiuti in vite passate come del "karma" e come la casta dovuta alla relazione con la divinità, avrebbero un impatto sulla vita sociale. Dovrebbero pertanto essere aperti alla valutazione critica e sarebbe necessario chiederci quali sono i principi di questo giudizio.

Gli insegnamenti teologici etici lavorano direttamente con le norme per la vita morale, come i dieci comandamenti del cristianesimo, i nobili precetti delle diverse religioni sulla verità, l'amore e la condivisione, il rispetto della vita umana e l'onestà. Questi avrebbero un impatto diretto sul modo in cui la gente vive sulla terra. Se le diverse religioni e teologie insegnano fondamentalmente vie differenti per mezzo delle quali devono essere risolti i problemi delle relazioni umane, possono condurre a un conflitto tra persone e gruppi di comunità. Perciò una pluralità di teologie che affermano differenti interpretazioni della rivelazione morale sarebbero dannose per la vita comunitaria degli esseri umani.

Rispetto a questo si potrebbe sottolineare o concludere dalle indagini che i principali insegnamenti morali delle religioni del

mondo si assomigliano molto. Tutte contengono il principio basilare della regola d'oro: "Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te". Una riflessione sulle nobili verità insegnate da Buddha e il buddismo ci mostrerebbe come queste sono assai simili agli insegnamenti fondamentali di tutte le religioni del mondo.

Le teologie riguardanti la vita morale e gli atti degli esseri umani dovrebbero condividere un accordo generale per difendere valori, azioni e relazioni simili. Altrimenti tali teologie condurrebbero allo scontro. Rispetto a questo possiamo sottolineare che le teologie morali cristiane sulle relazioni con le altre religioni, come per esempio sui matrimoni misti, potrebbero portare a una disarmonia sociale. Molti dei conflitti religiosi del passato sono stati dovuti alla visione cristiana secondo cui le altre religioni erano false, non salvifiche, e i cristiani dovevano vivere più o meno separati dagli altri. Il loro culto, la loro educazione e la loro vita familiare dovevano distanziarsi da quelli altrui. Questo richiederebbe un esame sul come e perché le interpretazioni cristiane della rivelazione abbiano condotto a tante discriminazioni religiose e conflitti nella storia umana durante i secoli.

4. Il criterio per la valutazione delle rivelazioni

Che criterio esiste per valutare una o più teologie quando ci sono differenze di interpretazione sulla rivelazione divina? Si potrebbe argomentare che le radici delle teologie cristiane sono principalmente gli insegnamenti e la vita di Gesù, il cui nucleo è l'insegnamento dell'amore, il servizio disinteressato al prossimo, il che è veramente significativo e redentore per tutta l'umanità. Questo è parte anche delle intuizioni e ispirazioni religiose primordiali e dell'esempio dei nobili leader del popolo ebreo nell'Antico Testamento e di Gesù e dei suoi discepoli nel Nuovo.

Esistono tuttavia molti altri argomenti nella Bibbia meno lodevoli e ancor meno difendibili, specie quando si scontrano coi diritti degli esseri umani. Perciò abbiamo proposto un criterio

duplice, uno negativo e uno positivo, entrambi provenienti dal comandamento dell'amore di Gesù, come il cuore del suo messaggio.

- a) **negativo:** ogni teologia derivata autenticamente da Dio in Gesù deve essere amorevole, rispettosa e realizzatrice di tutti i gruppi umani, in tutti i luoghi e tempi. Questa è la natura del divino rivelato dall'ispirazione fondamentale e migliore della Bibbia, specie da Gesù il Cristo. Dio è giusto. Perciò qualsiasi elemento di una teologia che insulti, degradi, disumanizzi o discrimini un gruppo umano in qualsiasi tempo o luogo non può venire dal Dio di Gesù. Se è presente nella teologia cristiana costituisce un'ingiustificata intrusione operata da teologi posteriori e deve essere esorcizzata dal corpo della teologia cristiana accettabile. Come Gesù disse: "Dai loro frutti li riconoscerete". Frutti di odio o insulto non possono venire da Gesù o da Dio. Questo ci dà un principio per la purificazione della teologia cristiana egemone e spesso dominante. Se nella teologia cristiana esistono tali elementi degradanti, le loro radici devono essere indagate: forse sono un'inferenza illegittima da una fonte accettabile o forse la stessa fonte può essere una supposizione ingiustificabile o ingiustificata. Nell'ultimo caso la fonte stessa deve essere analizzata molto criticamente e poi valutata. Dobbiamo essere prudenti per non attribuire a Dio ciò che è mera elaborazione umana. Con l'applicazione di questo criterio una buona parte della costruzione tradizionale della teologia cristiana occidentale dovrebbe essere rivista.
- b) **positivo:** poiché crediamo che tutto quanto è buono nel mondo viene da Dio, possiamo anche supporre che pure tutto quanto è *veramente umanizzatore e nobilitante di qualsiasi religione o ideologia provenga dalla fonte divina* e deve essere rispettato come tale. Dio desidera la felicità e la pienezza di tutte le persone e di tutti i popoli. Possiamo concluderne che una religione, quanto più sinceramente conduce all'autorealizzazione genuina dell'essere umano (per esempio, quanto più aiuta a risolvere i problemi

personali degli individui e migliora le relazioni sociali dei gruppi), tanto più si trova vicina alla fonte divina. Questo criterio di valutazione e critica è in primo luogo etico e razionale. In tal senso può essere proposto e applicato a qualunque religione e ideologia. Allo stesso tempo si basa sull'insegnamento centrale di Gesù Cristo. Cerca di prendere sul serio il cuore del messaggio di Gesù e farne la pietra di paragone della buona teologia. La teologia cristiana non dovrebbe avere questo come principio guida? Questo principio critico proclama il Dio rivelato a Gesù Cristo fondamentalmente come un Dio di amore che si preoccupa per tutte le divisioni irrispettose, anche di credo. È un'affermazione della centralità dell'amore universale che diventa metro di misura dell'autenticità di qualunque testo sacro, insegnamento della Chiesa o pratica.

Gesù stesso, al suo tempo, fu favorevole alla purificazione della religione. Lottò contro le interpretazioni errate della legge e dei profeti che avevano finito per imporre terribili pesi non necessari alla gente in nome della religione. L'insegnamento di Gesù ruota attorno alla vita morale ispirata dall'amore di Dio. Le definizioni dogmatiche del cristianesimo posteriore non si trovano nei suoi insegnamenti. Al contempo nelle presentazioni della teologia dogmatica non si dà un posto adeguato a gran parte dell'insegnamento semplice ed evangelico di Gesù.

Questo principio deve essere usato in ogni caso, apparendo valido in rapporto tanto agli insegnamenti di Gesù e alla razionalità umana quanto alla teologia naturale. Ci fornisce un modo di applicare la chiave del valore del vangelo di Gesù alle teologie e rivelazioni che rivendicano di provenire da Lui. Aiuta a liberare le teologie cristiane dalle immagini di Dio che non sono fedeli agli insegnamenti di Gesù, per esempio quelle di un Dio intollerante, parziale e crudele, le quali stimolano l'inumanità, la disumanizzazione e lo sfruttamento degli esseri umani o le cosiddette guerre di civiltà. Ci obbliga anche a indagare più approfonditamente le

origini di certi insegnamenti teologici e delle pratiche che non possono provenire da Dio o dalle rivelazioni del Dio di Gesù e sono fonti puramente umane e settarie.

Possiamo chiederci se le presentazioni contemporanee della rivelazione cristiana non esigano una purificazione in termini di ritorno ai valori centrali di Gesù e di abbandono delle escrescenze dello sviluppo secolare della teologia nella cristianità.

Questa idea di esaminare criticamente le rivelazioni e le teologie può sembrare a prima vista un indebolimento e una dissoluzione della fede cristiana. Non è necessariamente così né è questa la sua intenzione. Quello che si vuole non è una diminuzione della fede in Gesù, ma una sua purificazione e un suo approfondimento nel contesto del mondo contemporaneo e di società pluraliste sul piano culturale e religioso. Tale dialogo critico può aiutare a relativizzare quanto non è sicuro in termini di rivelazione e prestare maggiore attenzione al cuore del messaggio di fede in Dio comunicato da Gesù.

Fino a un certo punto i cristiani di oggi possono pensare alla teologia europea occidentale e alle sue interpretazioni delle rivelazioni giunteci attraverso il Medio Evo come a qualcosa che ha anch'esso bisogno di essere purificato dalle sue limitazioni culturali e politiche.

5. Il cuore degli insegnamenti delle religioni

Mentre gli enunciati particolari e alcune conclusioni delle religioni e le loro rivendicazioni tendono a dividerne i seguaci, il *messaggio centrale delle religioni* rispetto alla vita umana e alla pienezza può avvicinare i popoli a una reciproca comprensione e rispetto e ad azioni comuni per il bene di tutti.

Ciò può costituire una base più profonda e duratura per la comprensione interreligiosa e la cooperazione a tutti i livelli, compresa la giustizia sociale globale e la liberazione umana. Tale dialogo può contribuire a ripulire il messaggio di Gesù dalla sua

incrostazione in una specifica interpretazione culturale della rivelazione o addirittura in una scuola teologica. La fede in Gesù e la sua sequela possono essere viste allora in una prospettiva molto chiara. Possono essere armonizzate col messaggio centrale delle altre religioni mondiali – se comprese nella loro essenza, al di là delle espressioni religioso-culturali ed etnico-nazionaliste.

Sarebbe interessante riferirci ai valori centrali delle differenti religioni perché potremmo vedere molte somiglianze tra loro e ciascuna come se confermasse l'altra. Poiché i valori centrali si riferiscono alla condotta umana in situazioni della vita reale, si può verificare se portano alla felicità personale, alla gioia, alla pace, sia a livello personale sia comunitario. Pertanto i valori centrali devono poter essere verificati nella vita reale, a differenza degli insegnamenti dogmatici delle religioni sulla vita prima e dopo la morte. Offriremo più avanti un riassunto dei valori delle quattro grandi religioni del mondo.

Il cuore degli insegnamenti delle quattro religioni più importanti è simile nella sua enfasi sulla cura e preoccupazione per gli altri. Pertanto:

Non fare agli altri quello che ti provocherebbe dolore se fosse fatto a te: induismo.

Non far male agli altri nel modo in cui non vorresti che facessero male a te: buddismo.

Fai agli altri quello che ti piacerebbe fosse fatto a te: cristianesimo.

Sii amorevole con tutti gli esseri viventi così che Dio sia amorevole con te: islam.

Le religioni insegnano un codice morale che include: verità, giustizia, libertà, uguaglianza, non violenza e rispetto per la vita.

La dimensione morale del Dharma indù si incarna negli otto *yamas* (autolimitazioni) e negli otto *niyamas* (osservanze): gli *yamas* sono non violenza, non rubare, disciplinare il desiderio, rifiutare la lussuria e la cupidigia, vincere l'arroganza e l'ira, non mentire, evitare l'ingiustizia, le cattive azioni e le cattive compagnie.

Le *niyamas* sono: essere puro di mente, di corpo, di linguaggio; amare l'essere umano (Karuna maitriya); cercare la soddisfazione; coltivare la devozione; sviluppare la pazienza; fare la carità; studiare le Scritture e praticare la penitenza e il sacrificio.

Il buddismo si oppone al *thanha*, *lobha*, *moha*, *dosa*, contro l'egoismo, l'inganno, l'immoralità, il furto, la violenza, come fanno anche le altre religioni.

Le quattro religioni insegnano norme simili per condurre una vita retta e trovare il senso della vita, e includono il rispetto per tutta l'umanità. Una persona genuinamente fedele alla propria religione rispetterebbe le altre religioni e sarebbe una persona amorevole e amata. Le religioni difendono la cura della natura e la semplicità di vita.

6. Teologie della rivelazione esclusiviste, inclusiviste e pluraliste

In relazione alle altre rivendicazioni di rivelazione, la rivelazione cristiana può essere presentata in modo esclusivista, inclusivista e/o pluralista. Ciò dipende in gran parte dalla presentazione del fine e della visione del cristianesimo rispetto alla vita umana. Possiamo pensare a tre differenti presentazioni. Primo, la salvezza orientata sulla caduta-redenzione, che raggiunge il suo fine nell'altra vita. Secondo, la liberazione umana dall'oppressione che si deve realizzare qui sulla terra e, terzo, una comprensione e presentazione della pienezza umana in questa vita che dovrà continuare nelle successive reincarnazioni.

1) Specie dopo il IV secolo, la presentazione cristiana della rivelazione si è basata sull'idea dell'umanità caduta nel peccato originale e redenta da Gesù, figlio incarnato di Dio. Si diceva che Gesù aveva redento l'umanità con la sua personale espiazione davanti al Padre. In questa prospettiva, la salvezza si realizza attraverso la persona di Gesù Cristo, il che deve essere accettato con fede, dentro la Chiesa perché una persona si possa salvare. Questa prospet-

tiva di salvezza è *esclusiva*. Quindi altre religioni non sono capaci di salvezza, vanno considerate pagane e devono essere rifiutate.

Nel Nuovo Testamento esistono rivelazioni, insegnamenti e speculazioni sulla salvezza in questa vita e dopo la morte. Le parole di Gesù, come le affermazioni di essere la via, la verità e la luce sono interpretate in diversi modi, specie nelle lettere di san Paolo. Nella Bibbia troviamo riferimenti alla lotta tra il bene e il male negli esseri umani e alle forze del male o dell'egoismo che tendono a trascinare gli uomini verso le decisioni sbagliate. Gli insegnamenti dei profeti invitano i seguaci di Dio a scegliere la giustizia, la pace e l'amore. Soprattutto a partire dal IV secolo, gli insegnamenti del cristianesimo sulla salvezza dopo questa vita dipendono dall'ipotesi del peccato originale, che si dice riguardare tutta l'umanità.

Si sostiene che tutta l'umanità nasce da una coppia di genitori primigeni e riceve in eredità il castigo per questo peccato, cioè l'allontanamento da Dio e dalla salvezza eterna. Molti degli insegnamenti sulla salvezza delle anime partono da questa ipotesi sulla condizione umana. Una supposizione posteriore è la reazione di Dio a questo presunto peccato originale. Si suppone che Dio sia ferito, adirato e in attesa di una riparazione da parte dell'umanità peccatrice a partire da e per causa di Adamo ed Eva. Persino le conclusioni collegate alle relazioni nella Trinità sono costruite a partire da questa situazione di peccato originale, per esempio quella secondo cui l'Incarnazione fu decisa dopo la caduta!

Tale riparazione si presume possibile solo a opera di una persona umana-divina. Diverse spiegazioni sono state date circa il ruolo di Gesù nella salvezza. Certe visioni propongono persino teorie o ipotesi di riscatto, placamento di Dio Padre, riparazione, sacrificio, sostituzione dell'umanità peccatrice, espiazione, morte, con una certa libertà per l'immaginazione teologica.

Si afferma che Gesù sia morto per pagare il prezzo della redenzione dell'umanità. Si presuppone che la Chiesa cattolica sia guardiana dei meriti e della grazia di Gesù da distribuire a quanti abbracciano la Chiesa e sono perciò aperti alla salvezza eterna.

Queste ipotesi sono collegate pure a una visione della realtà in tre piani: sopra il cielo, sotto l'inferno e in mezzo la nostra terra.

Solo esiste salvezza nella e attraverso la Chiesa cattolica. *Extra ecclesiam nulla salus*. Questo insegnamento si è conservato nella Chiesa cattolica per molti secoli, venendo riaffermato in vari Concili e bolle papali.

In questa prospettiva si poneva l'accento sulla spiritualità e la missione di salvare la propria anima e sulla salvezza delle anime.

Questo era il supporto teologico per l'intolleranza dei cattolici verso altre religioni e altri cristiani. Esso ha promosso guerre considerate giuste, le crociate e più tardi lo sfruttamento colonialista da parte dei governanti cristiani e dei cristiani in generale. Per esempio, le bolle papali dei secoli XV e XVI sulla conquista e la missione nel nuovo mondo "scoperto". Questa visione di salvezza eterna diede alla Chiesa un pensiero e alcuni insegnamenti sulle missioni e sulla spiritualità che erano intolleranti nei confronti delle altre religioni, tendevano a trascurare la giustizia sociale e promuovevano invece le alleanze coi governanti cristiani che sfruttavano gli altri popoli. La missione si pensava in termini di costruzione dell'istituzione ecclesiastica e la vita spirituale era collegata all'osservanza della legge e del rito piuttosto che all'amore genuino e generoso. Ciò è davvero contrario agli insegnamenti di Gesù testimoniati nei Vangeli.

II) Una seconda presentazione della salvezza afferma che le persone possono essere salvate attraverso le loro buone azioni, le quali le legherebbero implicitamente a Gesù. Esse starebbero compiendo il comandamento di Gesù sull'amore senza saperlo e addirittura senza conoscerlo. Sarebbero quelli che Karl Rahner chiama "cristiani anonimi". La loro salvezza avverrebbe, comunque, attraverso la persona di Gesù Cristo, l'unico salvatore. Questo sarebbe un modello di rivelazione *inclusivista*, che permette di salvarsi a quanti non sono cristiani nella fede, per mezzo della loro inclusione nell'azione salvifica di Gesù Cristo.

In questa cosmovisione l'obiettivo e il proposito della rivelazione sarebbe la realizzazione della felicità umana sulla terra attraverso il superamento delle oppressioni nelle persone e nelle comunità. Nella prospettiva cristiana tale proposta presenta Gesù come un liberatore che prende posizione contro le ingiustizie a tutti i livelli. Questa riflessione sul ruolo dei cristiani nel mondo includerebbe l'analisi sociale di una determinata situazione, un'opzione per la giustizia, l'alleanza con quanti sono dalla parte della giustizia e una lotta contro l'ingiustizia. Una comunità che lotta starebbe mostrando le vie di liberazione. Questa liberazione sarebbe pure la via per la felicità futura nella vita eterna, secondo gli insegnamenti di Gesù: "Ho avuto fame..." (Mt 25,31). In questa prospettiva la maggiore lotta per la comunità cristiana sarebbe contro Mammona. Porterebbe frutti tanto nella vita su questa terra come nella vita dopo la morte.

Nell'interpretazione liberatrice della rivelazione, i movimenti della liberazione e le loro teologie rivendicano che Dio sta dalla parte degli oppressi contro l'uso della forza e contestano la legittimità dell'oppressore dominante. Diverse teologie della liberazione come quelle di alcuni latinoamericani, alcune femministe, alcune asiatiche, africane o teologie nere interpreterebbero la rivelazione a favore della giustizia degli oppressi. Fondamentalmente sostengono che la giustizia è una caratteristica primaria del divino e la meta dei movimenti di liberazione.

III) Una terza presentazione della rivelazione e delle religioni considera come meta delle religioni *la pienezza umana e la felicità nella vita personale e della comunità*. In questo non c'è una comprensione dell'umanità come caduta, ma in alcune religioni, quali l'induismo e il buddismo, si presuppone una serie continua di vite nelle quali l'individuo trascina nella vita presente gli effetti delle buone o cattive azioni delle vite passate: il karma.

In questa prospettiva l'obiettivo della vita umana deve essere raggiunto in questa vita attraverso l'ispirazione del divino trascendente-immanente, come nell'induismo, o col proprio sfor-

zo personale attraverso una meditazione di autopurificazione e un'amorosa cura degli altri, come propone il buddismo. La rivelazione sarebbe allora la salvezza possibile attraverso la fedeltà alla via insegnata dalle altre religioni. Questo si potrebbe pensare pure dell'opzione per il cuore dei valori di ogni religione. In questa concezione una persona si potrebbe salvare con differenti religioni, che conservano la propria identità e dignità. Questa è *una proposta pluralista della rivelazione e della salvezza*.

Un'altra proposta di salvezza senza riferimento alla religione o alla redenzione attraverso un salvatore consisterebbe nel ritenere la salvezza dipendente dalla *fedeltà alla propria coscienza*, come il frutto di un giudizio divino che ci è ignoto. Questa prospettiva si potrebbe riflettere nella volontà salvifica universale di Dio. Sarebbe una presentazione della rivelazione senza riferimento a nessuna religione istituzionalizzata e aperta a tutta l'umanità.

Una proposta umanista della liberazione potrebbe comprendere la trasformazione che si realizza storicamente, in particolare a causa del progresso scientifico, come un indicatore della volontà divina e come progetto per l'evoluzione umana. Il grande progresso della conoscenza scientifica può contribuire alla critica e alla reinterpretazione delle affermazioni della rivelazione esplicita. Per questo l'ipotesi di un universo su tre piani (il cielo sopra, l'inferno sotto e la terra in mezzo), a partire dal quale sono stati interpretati molti presupposti cristiani della rivelazione e della teologia attraverso i secoli, non è più accettata dagli studiosi. Si potrebbe suggerire che il divino trascendente-immanente sta educando la razza umana, anche in materia religiosa, mediante lo sviluppo della conoscenza umana e della scienza.

Concludendo

In queste presentazioni della rivelazione, la prima che è orientata dalla caduta-redenzione è *esclusivista*, perché non c'è salvezza pos-

sibile fuori dalla Chiesa cristiana. La seconda è una possibilità di salvezza attraverso un legame implicito con Gesù a causa delle nostre buone azioni anche senza essere membri della Chiesa cristiana. Questa è una presentazione *inclusivista* della rivelazione, che tuttavia non dà adeguato riconoscimento e credito alle altre religioni. Sono marginali e la salvezza avviene, in ogni caso, attraverso Gesù. Nel ripensamento cristiano della seconda metà del XX secolo questa era una posizione intermedia, sostenuta da teologi come Karl Rahner, nella ricerca di una teologia più aperta. La terza posizione, di una proposta *pluralista* della rivelazione, è stata presentata negli ultimi decenni come quella che accetta che i valori delle altre religioni come tali siano capaci di guidare gli uomini alla vita eterna. Questa è una posizione ancora discussa in alcune Chiese cristiane. Mentre alcuni teologi progressisti vi aderiscono, alcuni conservatori la contrastano e alcune delle cosiddette Chiese nuove o fondamentaliste vi si oppongono radicalmente. La prospettiva pluralista – che è una critica di alcuni aspetti di ogni religione molto istituzionalizzata – ci può condurre a un’etica globale che trascenda ogni religione istituzionalizzata e al contempo rafforzi il meglio di ciascuna di esse. Come tale ci dà la possibilità di immaginazione moltiplicatrice di religioni per un altro mondo. Ci dà pure la capacità di legare le rivelazioni implicite dentro le persone e le comunità col meglio delle rivelazioni esplicite delle religioni. La quarta prospettiva, quella *umanista*, la quale sostiene che la pienezza umana si raggiunge attraverso la propria coscienza, può essere intesa in relazione alla rivelazione cristiana perché può parlare della volontà salvifica di Dio e della presenza dello Spirito di Dio in tutto.

Queste differenti posizioni ci mostrano come la riflessione moderna ci abbia condotto da una rivelazione esclusivista della salvezza verso una presentazione della salvezza più aperta, inclusivista e pluralista.

Tutte queste presentazioni incarnate nelle religioni istituzionalizzate hanno la tendenza a essere interpretate a favore del potere stabilito di ogni religione. In questa situazione ogni istituzione religiosa ha bisogno di correzione e purificazione. Il cuore di ogni

religione potrebbe essere un principio per la purificazione di ogni religione istituzionalizzata rispetto alla sua visione della via di realizzazione in questa vita.

7. Verso un'etica globale

Nell'ottica di una società globale questa proposta ci permette una comprensione più universale e umana di ciò che sono il bene e la giustizia, la quale potrebbe essere oggetto di discussione e ricerca da parte di persone o gruppi in tutto il mondo contemporaneo. Questa potrebbe essere una rivelazione più implicita proveniente dall'evoluzione umana attraverso il tempo e lo spazio. Le religioni allora, purificate dalle loro imperfezioni, possono contribuire a uno sviluppo armonioso e sostenibile dell'ordine mondiale.

Basandosi su una visione pluralista delle rivelazioni e sulla razionalità, sulla legge naturale e sul cuore dei valori dei differenti credi e culture delle genti del mondo e sui valori della Dichiarazione universale dei diritti umani si potrebbe andare in direzione di un'etica globale. Alcuni dei suoi presupposti sarebbero:

1. Tutti gli esseri umani, senza distinzione di sesso, razza, credo, casta e capacità mentale, hanno libertà e dignità. Di conseguenza ogni essere umano/comunità è responsabile di assicurare che le proprie azioni non impediscano/distruggano/danneggino l'integrità di nessun altro essere umano o comunità.
2. Ogni essere umano ha diritto alla soddisfazione dei propri bisogni fondamentali, che includono alimentazione, casa, servizi sanitari, reddito, lavoro, educazione, tempo libero.
3. Le comunità hanno il diritto di sviluppare la propria identità con la dovuta attenzione alla dignità e integrità dell'individuo e delle altre comunità.
4. L'ambiente, in tutte le sue forme, diversità e interdipendenza ha un proprio essere che deve essere protetto e rispettato dall'umanità.

5. L'ambiente, che sostiene la vita umana, ci è consegnato per essere curato da ogni generazione a beneficio di quelle successive.
6. Le persone senza terra hanno diritto alla terra disabitata.
7. I continui effetti delle ingiustizie devono essere indagati e corretti o rimediati.
8. I sistemi/strutture globali che producono disuguaglianza e ingiustizia devono essere riconsiderati/e e ricostruiti/e per promuovere la dignità umana.
9. Si conclude che la rivendicazione della sovranità nazionale deve essere subordinata ai diritti dell'essere umano alla vita dignitosa.
10. Ogni potere, anche quello delle autorità mondiali, deve essere esercitato in modo da essere responsabile nei confronti di coloro che danneggia e quindi non più lontano dalla gente coinvolta dal suo esercizio di quanto strettamente necessario.

8. Alcune considerazioni fondamentali per una teologia pluralista della rivelazione

Il divino è inimmaginabile da parte degli esseri umani. Nessuno ha il controllo sulla conoscenza di Dio e sull'impatto dell'azione divina. Le affermazioni di rivelazione o divina comunicazione espresse esternamente si fanno sempre per analogia, metafora e in un contesto sociale e culturale dato.

Le élites di potere in ogni comunità tendono a interpretare tali affermazioni di rivelazione in modo a loro favorevole, per esempio nel caso della dominazione maschile.

Le interpretazioni della rivelazione storicamente date dalla Chiesa cristiana hanno in genere condotto all'esclusione di una grande maggioranza dell'umanità dalla grazia divina e dalla salvezza eterna. Queste hanno avuto un impatto negativo su coloro che gestiscono il potere nella Chiesa. Le loro interpretazioni hanno condotto a lunghi periodi di arroganza e intolleranza delle potenti Chiese cristiane e ai conseguenti conflitti. Sono state invocate per

legittimare le invasioni inquisitoriali coloniali e colonizzazioni secolari. Le teologie inclusive ed esclusive affermano che Dio è dalla loro parte a scapito delle altre rivelazioni.

La loro cristologia in genere interpreta la salvezza di Gesù come il Dio uomo che paga il prezzo a un adirato Dio Padre. Questo pare assolutamente contrario all'idea centrale per cui "Dio è amore" e dell'amore per il prossimo e per Dio, che è il criterio di salvezza attribuito a Gesù nei Vangeli. Le teorie esclusiviste e inclusiviste distorcono il cuore del messaggio di Gesù e impediscono la corretta comprensione della sua sequela.

Il conflitto con le rivelazioni interne implicite negli individui e nelle comunità impone che quelle esplicite ed esclusiviste nonché le teologie inclusiviste della rivelazione siano sottoposte a riesame.

Solo una comprensione pluralista delle rivelazioni può essere accettabile per l'umanità in un mondo in cui la maggioranza degli esseri umani non sono cristiani. Le affermazioni di esclusività o di rivelazioni inclusive non sono più sostenute neppure dai governanti mondiali dei diversi popoli. Non possono costituire la base per un dialogo interreligioso globale e per la convivenza.

La scristianizzazione dell'Occidente e la crescita del secolarismo in tutto il mondo non tollera più le cosmovisioni e le ipotesi su cui si basavano le precedenti teologie cristiane dominanti.

A causa delle interpretazioni esclusiviste della rivelazione, prevalenti nella Chiesa fino a tempi moderni, l'istituzione cristiana molte volte è stata incapace o lenta nell'apprezzare i movimenti storici come lo sviluppo della scienza, la democrazia o il femminismo. Ancora meno poteva apprezzare le altre religioni o culture non occidentali. Le Chiese cristiane devono perciò indagare il perché e il come si siano sbagliate per tanti secoli su temi così fondamentali come la condizione umana, la natura del divino e il destino ultimo degli esseri umani. In una situazione unica mondiale di rapide comunicazioni globali, la rivendicazione di una rivelazione rigida ed esclusiva non è più sostenibile né capace di aiutare a costruire un ordine mondiale pacifico e sostenibile.

SEGRETO E SACRO
Rivelazione e Teologia nera

di Silvia Regina de Lima Silva •

1. Per entrare nel mondo del sacro

Trattare il tema della Rivelazione a partire dalla Teologia nera è una grande sfida. In primo luogo per il tema. Il mondo dei concetti, e soprattutto di quelli teologici, è molto stretto. A volte i concetti si rivelano insufficienti, sono limitati, difficili da adattare ad altri contesti culturali e religiosi. Il concetto di rivelazione è uno di questi.

La seconda sfida è il punto di vista metodologico ed epistemologico. La Teologia nera e la Teologia femminista insistono su una riflessione e produzione teologica che parta dai vissuti concreti delle comunità da cui proveniamo, dai corpi che sperimentano tali realtà. Ho scelto questa strada perché qui si trova una conoscenza carica di passione, che si nutre delle esperienze quotidiane e si radica nella memoria storica.

In questa prospettiva approfondire il tema della Rivelazione ha significato qualcosa di più... ha voluto dire rendermi conto che questo “costruire plurale” ha radici profonde che arrivano fino all’esperienza ancestrale. Scrivere così è quasi un rito... si deve chiedere permesso e benedizione. Le cose si mostrano, ma non totalmente. L’occulto, l’indicibile è molto più di quello che si dice o scrive o è Rivelato.

• **Silvia Regina de Lima Silva**, brasiliana, vive a San José di Costa Rica, dove è professoressa presso l’Università Biblica Latinoamericana. Membro del gruppo brasiliano “Grupo Abataque- teologia e cultura negra”. Coordinatrice del gruppo di donne teologhe dell’ASETT di America Latina.

Mentre scrivevo ho incontrato molta gente, autori di libri, maestri e maestre della vita che mai scriveranno ciò che pensano e mai pubblicheranno, ma mi hanno raccontato molte cose. Ho rivissuto la mia storia. Ho provato nostalgia e tristezza. Mi sono sorpresa con un nodo in gola volendo rivivere esperienze passate, incontrandomi con gente che è già morta... e tuttavia sussiste nelle pagine di questo articolo.

Il risultato di questo sforzo è un testo di riflessione testimoniale. Più prossimo al mondo della letteratura sapienziale, della spiritualità e della mistica che al linguaggio analitico della teologia sistematica¹. Dietro il testo c'è l'esperienza di un gruppo di nere e neri, che nella ricerca dell'identità, nei tentativi di 'negrizzare' la propria esperienza di fede e "negrizzare la Chiesa" (come dicevamo anni fa) hanno incontrato le religioni afro². Un incontro inizialmente motivato dall'interesse di conoscere maggiormente le proprie radici. Ma il risultato in realtà è stato quello di riconoscerci anche parte di queste radici, di questa tradizione. Non so se abbiamo negrizzato la Chiesa; può darsi che qualcosa sia mutato o forse no. Ma senza dubbio noi siamo cambiati e abbiamo trasformato molto lo spazio del mondo in cui viviamo, a partire dalla negritudine. Questa che sembra un'esperienza particolare è, allo stesso tempo, comune nella vita di fede di molti "cristiani" in Brasile e si ripete in modo molto simile in gruppi di altri paesi latinoamericani e caraibici. Direi di più: trovare parte dell'esperienza religiosa in una tradizione religiosa e parte in un'altra è un'esperienza comune nei popoli originari e perfino nelle relazioni tra cattolici e protestanti. Chi professa una religione pura? Come parlare di Rivelazione "in territori di frontie-

1. Per una lettura del tema della Rivelazione e della sua relazione con la Teologia nera, con un'analisi a partire dalla teologia sistematica, v. AFONSO DE LIGORIO SOARES, *Interfaces da Revelação – Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, Edições Paulinas, São Paulo, 2003.

2. Utilizziamo lo stesso termine "religioni afro" come un concetto ampio che comprende le diverse espressioni delle religioni di origine africana nel continente latino-americano e nei Caraibi.

ra”? Dove si rivela Dio? Da che parte sta, qui o là? Non si tratta di cercare la verità su Dio o il Dio Vero, ma insistere nella ricerca del Dio della Vita. Egli non potrebbe manifestarsi in diversi luoghi e vie o semplicemente stare lì, in territori di frontiera?

Con queste sfide, il testo riflette il significato della Rivelazione a partire dalla Teologia nera e cerca di condividere differenti volti di Dio, rivelati a partire dalla Teologia nera. Specialmente nell'incontro con le religioni afro. Questa è la strada. Strada non terminata. È teologia del cammino e teologia in cammino... Piena di provvisorietà, di supposizioni, di olfatto, di intuizione.

2. Il posto della parola

Per la Teologia nera la riflessione sulla Rivelazione parte da un'affermazione fondamentale. Cerca di dire una parola sulla Rivelazione, a partire dalla negritudine, camminando mano nella mano con la ricerca di una parola su noi stessi, una ridefinizione dell'identità nera.

La Teologia nera latinoamericana nasce come una sfida per donne e uomini neri che cercano di riscoprire la propria identità in una società discriminatrice e razzista. Tra queste discriminazioni c'è la discriminazione religiosa. La teologia ha assunto dal principio un duplice compito. Riscoprire Dio ha significato, da una parte, lottare contro il razzismo, recuperare la storia raccontata nella prospettiva dei popoli neri, ritratteggiare il volto nero, liberandolo dai pregiudizi imposti dalla società e introiettati dagli stessi neri. Questo è stato un lavoro compiuto insieme ai gruppi del movimento nero. Parte del lavoro teologico è costituito dall'impegno e dalla ricerca della dignità e delle relazioni di giustizia per la comunità nera; dalla denuncia della violenza politica occulta nella negazione della piena cittadinanza alla popolazione afrodiscendente. Insieme al razzismo c'è la denuncia del sessismo, che ha acquisito forme particolari di sottomissione e sfruttamento della donna nera. Questo movimento-processo ha significato uno

s-velar-ci come persone, come soggetti, come popolo nero. Non si trattava più di avere un'identità definita dal di fuori – non è il “come mi vedono” – ma un definirci dall'interno, a partire dalla storia e dalla memoria recuperata della comunità nera. In questo progetto di ricerca, in questo cammino di re-incontro con la propria identità, viene il secondo passo. Nasce il desiderio e la necessità di riscoprire, ritratteggiare i differenti volti neri di Dio.

3. Riflessione e ribellione: teologia come ricerca di senso

La Teologia nera è parte del movimento delle teologie latinoamericane della liberazione. La ricerca di una dottrina sulla rivelazione di Dio poggia sulle esperienze vissute dalla comunità nera in America latina e nei Caraibi. Come ho menzionato sopra, in questi contesti, essere nera/o implica assumere un progetto di costruzione dell'identità. In un mondo che ha negato il nero come essere umano, questi è stato portato ad auto-negarsi per affermarsi³. Per molto tempo la negazione dell'essere nero è stata assunta come via di riconoscimento dagli stessi neri. Da qui la necessità di smontare l'ideologia dello sbiancamento e cercare di negrizzarsi, insediarsi nel mondo come soggetto nero/a.

Decostruire l'ideologia dello sbiancamento ha implicato smontare anche una teologia elaborata a partire dall'immagine di Dio bianco, maschile, etnocentrico, escludente, che nega le altre culture e religioni. Da qui la necessità di decostruire immaginari⁴ discriminatori rispetto all'esperienza religiosa nera e cercare nuovi orizzonti di significato per le esperienze religiose e la vita della comunità nera.

Rivelarsi Dio ha significato e significa rivelarsi, andare contro concetti e immagini di Dio ideologizzate, razziste, patriarcali, imposte dalle teologie e dal potere religioso. La negritudine ci porta a fare teologia a partire dall'insurrezione e dall'insubordinazione.

3. R. ZWETSCH, *Axé Malungo*, in: *Existe un pensar teológico negro?*, Antonio Aparecido da Silva (org.), Paulinas, São Paulo, 1998, p. 138.

4. Sul tema della decostruzione di immaginari e discriminazione razziale, in Debarin – Revista bíblica cubana, 3/1 (2004) 4-8.

Rifiutiamo il luogo che storicamente ci è stato assegnato. Questo luogo di esclusione, anche all'interno del discorso teologico, diventa un luogo teologico, un luogo di protesta e di rivendicazione, luogo di manifestazione e di incontro con una divinità complice, nel cammino della liberazione.

La Rivelazione pensata da questo luogo indirizza alla spiritualità, alla mistica, sempre collegata a un'etica dell'impegno e della liberazione. Si tratta di una spiritualità della sorpresa, dello spavento, dall'inaudito... dall'incontrare la rivelazione di Dio in luoghi insperati, in forme prima sconosciute, in persone e avvenimenti condannati ed esclusi dalla teologia tradizionale. Se la Teologia della liberazione ha annunciato il mondo degli impoveriti come luogo di rivelazione di Dio, qui scopriamo il corpo nero e la storia nera come luoghi di negazione di Dio, che, pertanto, hanno bisogno di essere riscattati come luoghi di affermazione, di manifestazione di un volto particolare di Dio.

La Rivelazione smette di essere un concetto statico e diventa parte di un movimento. È un esercizio costante di attraversamento di frontiere, un andare e venire nella storia, cercando pezzi di volti di Dio che sono stati distrutti dalla Chiesa e dalla teologia dominante, la quale ci ha insegnato a confidare in un unico Dio: il Dio bianco, individualista, patriarcale, amico delle "donne belle", giudice davanti ai comportamenti delle donne nere e indifferente di fronte alle necessità della maggioranza delle donne. L'etnocentrismo religioso ha impedito alla teologia di analizzare le differenze religiose e rendere possibile l'incontro con l'altro⁵, ma la tenace resistenza nera e femminile è stata capace di conservare questa esperienza della complicità divina. Recuperare questi pezzi di Dio, unire questi resti e cercare di dare loro una forma, un volto o vari volti. Unire questi pezzi dell'esperienza di Dio significa anche recuperare i nostri pezzi, unire foto rotte, lacerate, ricucire storie interrotte, dare loro senso... senso di vita.

5. H. FRISOTTI, *Beber no poço alheio*, Centro de evangelização da periferia de Salvador, Salvador, 1988.

4. Rivelazione e negritudine

La negritudine è, pertanto, un luogo di rivelazione e incontro con Dio. Si tratta di un Dio differente, con nostro volto, che era presente nella storia nera, storia di sofferenza e dolore, di resistenza e speranza. Non so bene se sia Dio o Dea. Quell'esperienza di Dio-Dea complice era conservata nel più profondo della storia del popolo nero. La complicità di Dio non è giunta agli afrodiscendenti attraverso la religione ufficiale, il cristianesimo. Piuttosto, quella divinità complice si è nascosta nei costumi, nelle tradizioni popolari e nelle religioni nere. Osservando attentamente la storia, la quotidianità, incontreremo schegge divine di tale tradizione, che sebbene spezzettate, frammentate, mantengono il senso profondo di un'esperienza originale e particolare di Dio. E quello che è più importante: quell'esperienza dell'incontro con Dio, di un Dio rivelato, non si esaurisce nelle parole e nei riti, ma permane come possibilità di altri incontri, di sorprese in altri luoghi e svolte della vita. Questa è la rivelazione che avviene nella storia. Questa è la divinità che scopriamo nel cammino: vivendo esperienze, riflettendo, guardando indietro, scoprendo le nostre radici, facendo memoria, recuperando la storia.

5. I molti luoghi della Rivelazione di Dio

L'incontro con Dio nella storia e soprattutto nella storia nera ci apre e apre alla teologia "molti e diversi luoghi della rivelazione di Dio". Ci abituiamo a incontrarci con la rivelazione di un Dio dai molti nomi, con differenti volti. Un Dio sempre presente, che si prende cura e protegge. E così la storia del popolo nero viene recuperata, trasmessa e invocata come una storia di salvezza, come "presenza di Dio nella lotta e nella vita degli antenati, nel sangue e nella fede"⁶.

6. H. FRISOTTI, *op. cit.* p. 118.

6. Le religioni afro luogo d'incontro con Dio

L'incontro con una comunità-*terreiro* è sempre rivelatore per chi voglia avere orecchie per sentire e occhi per scoprire; per chi voglia scoprire e contemplare un'altra faccia di Dio, accettarla e partecipare (Heitor Frisotti).

Quella storia della salvezza nera è conservata e coltivata in modo speciale nelle religioni afro. Si tratta dell'esperienza religiosa degli antenati neri. Sono come una sorgente, acqua di vita che sgorga, alimentando differenti fiumi ed esperienze della vita quotidiana del popolo nero e pure dei non neri. Nella realtà brasiliana queste esperienze sono vissute nelle comunità di *axé*, nei *terreiros*.

Non si tratta di cercare di capire la Rivelazione come un concetto all'interno delle religioni afro. Prima di tutto perché la domanda sulla Rivelazione non è parte di questo universo religioso. In secondo luogo perché se così fosse altre persone sarebbero più preparate e autorizzate per compiere questa riflessione. Per noi nere e neri, che cercavamo di riscattare la nostra identità e storia, quello è stato uno spazio della rivelazione di Dio. Questo luogo, storicamente, ha reso possibile al popolo nero di passare da un'identità e storia negata a un'identità e storia riaffermata. In questo senso non c'è dubbio che le religioni afro sono state un importante spazio di resistenza, che ha conservato la dignità nera e manifestato la complicità del Dio della vita.

Dopo l'arrivo dei neri nel continente americano, la società schiavista, come meccanismo di dominazione, ha cercato di negare, distruggere, eliminare tutti gli elementi che li vincolavano alla loro storia, al loro passato, alle loro radici africane. Il grado di negazione era così grande che giungeva a ridurre il nero e la nera a una merce, nel quadro delle relazioni economiche dell'epoca⁷.

7. Nella seconda metà del XIX secolo, nella Costituzione delle Leggi Civili del governo imperiale, appare la definizione di schiavo come "bene mobile ritenuto semovente" (art. 42), equiparandolo agli animali. Eunice Aparecida de Jesus Prudente, *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil*, p. 88. Citato da H. FRISOTTI, *op. cit.* p. 114.

Lo spazio religioso è stato uno spazio di affermazione del soggetto nero. La religione nera era l'unico spazio di affermazione dell'identità e dell'essere persona. "I *terreiros* furono nella pratica luoghi di promozione di vita, dignità, di vita comunitaria e di organizzazione sociale, di lotta per la trasformazione delle strutture e delle relazioni personali".

Ora, in un contesto storico diverso, ma sempre segnato dalle aspirazioni e privazioni degli afrodiscendenti, le religioni afro continuano a essere uno spazio di riscatto dell'identità, spazio che conserva la presenza amorosa e impegnata di un Dio/Dea che cura i propri figli e le proprie figlie. Perciò lo recuperiamo come luogo epifanico, luogo teologico, luogo del Dio-Rivelato.

Vogliamo evidenziare alcuni elementi che sono parte della religione nera, sempre con l'attenzione di parlare a partire da un luogo di frontiera, dal dentro-fuori, rispettando quello che può essere detto e mantenendo silenzio di fronte all'indicibile. Condividiamo alcuni tratti dei volti di questo Dio Rivelato, del Dio Scoperto.

Antenati. Una prima sorpresa per chi giunge alle religioni afro è scoprire il luogo e l'importanza degli antenati. Essi sono parte della storia e sono all'origine della storia di fede dei *terreiros*. Gli antenati non sono solo indietro, nel passato. Sono parte della comunità oggi. Continuano la loro storia nell'oggi delle nostre storie. Sono presenti all'inizio di ogni culto. Nessuna cerimonia si realizza senza che essi siano convocati. A loro è dedicato un luogo speciale, una casa in ogni *terreiro*. Siamo eredi degli antenati. Assumere un incarico, un servizio nella comunità è un modo di partecipare alla storia, giacché tale incarico è stato assunto in precedenza da altri. Assumiamo eredità spirituali come forma di compimento e realizzazione della continuità della grande famiglia. Anche le preghiere, le orazioni, il vissuto della sapienza di quanti non sono più presenti in forma corporea è un modo di assumere la storia⁸. Gli

8. H. FRISOTTI, *op. cit.* p. 119.

antenati, gli *Orixás* accompagnano i figli e le figlie nel cammino della vita. Ogni persona nasce sotto la loro protezione, che la guida per tutta la vita con una presenza permanente del Divino nel suo corpo, nella sua testa. La Divinità manifestata attraverso l'*Orixá* ha la propria storia che rimanda sempre all'incontro con la Madre Africa. È una storia di sradicamento, di uscita da un continente verso un altro. E nell'incrociare dei mari, questa Divinità manifesta il proprio impegno, la propria complicità con la vita delle sue figlie e dei suoi figli. Negli *Orixás* troviamo l'espressione di un Dio che accompagna, un Dio che danza, che mangia, che si manifesta nei nostri corpi, che abita con noi. Attraverso di loro, si sperimenta una prossimità di Dio che potremmo chiamare Dio-Protezione, Amica, Consolatrice, Dio che Guarisce, Cura e Accompagna. È la Madre, ma può essere anche il Padre, la Madrigna, la Zia o chi sta vicino per aiutare, per prendersi cura.

Comunità. L'incontro con le religioni afro ha rappresentato l'incontro con una grande famiglia. La famiglia, in senso ampio, la famiglia-comunità, è uno spazio importante di affermazione dell'identità nera. Nel Brasile coloniale si sperimentò la distruzione dell'identità a causa dello smembramento dei gruppi familiari, che provocava la dispersione della comunità-famiglia nera. In tali circostanze i neri cercarono altre forme di famiglia come il matrimonio consensuale, la parentela allargata e l'istituzione di madrine e padrini socialmente riconosciuti come familiari.

Un altro costume associato a questa valorizzazione e allargamento della famiglia è la dedica dei figli ai Santi, cerimonia realizzata al momento del battesimo. Anche questo era un modo per ampliare la famiglia, persino assumendo i Santi come padrini e madrine⁹. Questa famiglia allargata arriva fino agli *Orixás*, considerati anch'essi parte della grande famiglia-comunità nera.

9. H. FRISOTTI, *op. cit.*, p. 116.

Nella vita quotidiana del *terreiro*, la comunità è una famiglia aperta. Comunità che si allarga fino ai visitatori. Le relazioni sono di padre, madre, sorella, fratello, zia, zio... così si riconoscono e si rapportano. La comunità-famiglia è luogo di distribuzione, di preghiera, di lavoro congiunto. Nella comunità i bambini hanno posto e gli anziani sono rispettati e valorizzati per la loro saggezza. Attorno a loro, alla memoria che accumulano e rappresentano, si recupera, si afferma e si conserva il sapere. In quelle comunità bisogna evidenziare il posto occupato dalla donna come leader religiosa e nella funzione-missione di salvaguardare la memoria collettiva.

Le persone che vi si incontrano arrivano mosse da una necessità. Necessità collegate alla vita concreta: cercando salute, soluzione per problemi familiari, economici, amorosi... Sono comunità che in un modo o nell'altro perseguono la vita, credono nel Dio che è Vita.

Cibo. Credo che il fatto più sorprendente nell'incontro con le religioni afro sia stato il percepire la relazione tra Dio, comunità e cibo. Il cibo fa parte dei riti delle diverse religioni. Nel caso delle religioni afro, specialmente del Candomblé, la Divinità mangia. Il cibo è luogo d'incontro del divino con l'essere umano. Alimentare l'*Orixá* è in realtà alimentare se stessi, alimentare la forza che ci abita, rafforzare il corpo, lo spirito, la relazione con la natura e con la comunità. Condividiamo il cibo con le divinità. Si può dire che gli Dei mangiano quello che le persone mangiano¹⁰. Alcune testimonianze rivelano questa prossimità tra l'umano e il divino attorno al cibo:

Gli *Orixás* parteciperanno alla cucina dello schiavo, mangeranno con loro massa di farina e farina secca – e mai la scarteranno – conosceranno la miseria e la fame, gli orrori della schiavitù¹¹

Sono nato a Bahia e so esattamente che cosa sia la fame, perciò conosco il significato esatto del porre cibo ai piedi dell'*Orixá*¹².

10. PAI CIDO DE OSÚN EYIN, *Açaça – onde tudo começou. História, vivencias e receitas das cocinas de Candomblé*, Arx, São Paulo 2002, p. 52.

11. Idem, p. 32.

12. Idem, p. 16.

7. Condividere il cibo è condividere la vita

Nel Candomblé uomini e divinità si siedono a tavola insieme, nell'abbondanza e nella penuria, dividono il cibo e le angustie¹³.

Entrare in una comunità del *terreiro* significa viaggiare attraverso un mondo di sapori e fragranze, in cui ogni sapore, ogni piatto, ogni condimento ha una storia. Ogni piatto ha un significato, una storia in cui l'essere umano è solo un collaboratore; la grande maestra è la natura¹⁴. Il senso del cibo comincia dal momento in cui si va al mercato per comprare gli alimenti che saranno utilizzati. In passato, e ancora oggi, in alcuni luoghi si conservano i mercati speciali, in cui si trovano prodotti impiegati nella preparazione dei cibi, i vestiti e gli utensili usati nelle feste e nei rituali. "Il mercato è la porta d'ingresso al mondo sacro degli *Orixás*, luogo di devozione e di perplessità"¹⁵. Il Candomblé ha il dono di instaurare il sacro in qualunque tempo e luogo, compreso il mercato. Il cibo è essenziale, è un vincolo di trasmissione dell'*axe*¹⁶. La cucina è spazio di trasmissione di sapori e saperi, è spazio di trasformazione, devozione e invenzione¹⁷.

Rivelazione e sorpresa. È stata una sorpresa incontrare il Dio rivelato in mezzo alle padelle e ai cibi, ad animali e piante, a fragranze e sapori così differenti. Scoprire che alimentando le divinità mi sto alimentando, rafforzando. È stata una sorpresa carica di gioia riscoprire questo vincolo tanto stretto che ci unisce alla natura, casa in cui si nasconde anche il Dio rivelato.

13. Ibidem.

14. V.C. DE SOUZA JUNIOR, *Para que a comida não se estrague*, in: *Existe um pensar teológico negro?*, *op. cit.*, p. 129-130.

15. PAI CIDO DE OSÚN, *op. cit.* p. 25.

16. Axê: è la forza vitale sacra presente in tutte le cose che la natura produce; grande fonte di potere che è mantenuta, ampliata e rinnovata per mezzo dei riti che si eseguono nel Candomblé. In "Glossario", PAI CIDO DE OSÚN, *op. cit.*, p. 202.

17. PAI CIDO DE OSÚN, *op. cit.* p. 26-35.

8. Sacro e segreto

Arriviamo alla conclusione che la Rivelazione, a partire dall'esperienza degli afrodiscendenti, in dialogo con le religioni di origine africana, fa parte di quelle cose che non si capiscono pienamente. Il Dio manifestato, rivelato, è anche il Dio nascosto... e incontrato dove la gente non immaginava.

Qui ci aiuterebbe ricuperare un principio importante, presente nelle comunità di *axé*. In queste comunità il tempo dell'intesa, della comprensione, dell'accesso al sapere è diverso da quello cui è abituato il cristianesimo occidentale. Si sente sempre parlare del segreto. La conoscenza non è una proprietà che si acquista, ma saggezza che si apprende nel vissuto quotidiano. Si può dire che il/la Dio/Dea che si manifesta ha il suo tempo, il suo momento adeguato. La Rivelazione, se vogliamo chiamarla così, avviene nel cammino, nell'approssimazione, nell'esperienza quotidiana. La Rivelazione rimanda sempre alla memoria del passato, è il Dio nella storia nera. Per la comunità nera molta di questa storia di relazione-presenza-manifestazione di Dio/Dea resta custodita, resta come segreto, segreto sacro. È stato così, custodendo con affetto e gelosamente i misteri della Rivelazione di Dio che siamo riusciti a sopravvivere culturalmente e religiosamente come popolo afrodiscendente.

Tra questi segreti c'è il modo tanto speciale in cui si sono rapportati e si rapportano le religioni afro e il cristianesimo. Per alcuni, sincretismo, per altri, parallelismo, o chissà se non sia vivere la fede in territorio di frontiera, transitare tra diverse esperienze ed eredità religiose e ascoltare le molte e differenti forme della manifestazione di Dio.

Basterebbe uscire dai nostri limiti fondati sull'esclusivismo, sulla certezza di possedere l'unica verità, e ammettere che Dio non si contraddice; che Egli parla in forme molto diverse che si completano tra loro e che ogni religione ha un deposito sacro: la parola che Dio

ci dice. Qui sta tutta la ricchezza dell'ecumenismo che non si deve restringere a un dialogo tra cristiani¹⁸.

Per la teologia nera resta la sfida di non deviare... restare unita a questo deposito sacro che conserva la parola che Dio ci dice attraverso la fede dei nostri antenati. Rivelazione è processo permanente, inconcluso. È sorpresa manifestata a ogni angolo. Sorpresa e spavento. La Rivelazione è parte di un movimento dinamico e creativo, un esercizio di rompere barriere, attraversare frontiere e accogliere Dio/Dea nelle sue differenti manifestazioni. Perciò stare attenti alla Rivelazione di Dio dovrebbe essere un esercizio ecumenico che ci conduca a compiere una rilettura della storia, in cui la fede degli oppressi contribuisca all'instaurazione di nuove relazioni sociali e di un nuovo modo di intendere e accogliere il Regno di Dio¹⁹.

Come ci diceva Heitor²⁰:

Nella misura in cui la nostra fede sa riconoscere nel diverso una parola dello stesso Dio, essa potrà essere motivo e forza per giungere insieme a una società veramente pluralista e partecipativa.

18. F. L'ESPINAY, *A religião dos orixás, outra palavra do Deus único*, in *Reb* 47/187, p. 649.

19. H. FRISOTTI, *op. cit.*, p. 125.

20. Heitor Frisotti (missionario comboniano di origine italiana) è stato un compagno nella riflessione della Teologia nera. Credo sia una delle persone che più si sia avvicinata al cuore del Dio nero e abbia saputo esprimere questa prossimità di Dio con una vita di impegno a favore della causa nera. È morto nell'agosto del 1998.

CONVERSIONE DI GESÙ ALLA FEDE
ORIGINARIA ANDINA
Processo di sintesi vitale nell'incontro di due rivelazioni

di *Roberto Enrique Gonzalez* •, *Manuel Pliego* ••
e *Fernando Beriain* •••
(*Membri dell'Équipe di Pastorale Aborigena*
Prelatura di Humahuaca, Argentina)

Introduzione

Ci tocca vivere in un tempo in cui tutto è in crisi e in mezzo a questa confusione, come popoli originari, stiamo risistemando la nostra storia, scoprendo il nostro essere indigeni in tutte le sue dimensioni, culturale, spirituale e festiva. E in questa ricerca si percepisce la presenza di Dio Padre e Madre, che c'è sempre stata

• **Roberto Enrique Gonzalez**, nato a Mina El Aguilar, Jujuy, Argentina, 1969. Sacerdote dal 1997. Riconoscendosi egli stesso come sacerdote cattolico di origine *col-la*, ha accompagnato negli ultimi anni le comunità native, realizzando numerosi corsi di formazione circa la cosmovisione indigena e altri temi relazionati alla spiritualità vissuta attualmente a La Puna, Argentina.

•• **Manuel Pliego**, Cambil, Jaen, Spagna, 1957. Missionario claretiano, arriva alla Prelazia di Humahuaca, Argentina, nel 1988. Fin d'allora lavora con le comunità andine nel dialogo tra la Bibbia e le culture aborigene. Nel 2004 pubblica *Sabiduria y espiritualidad indigena. Sueños, utopías, resistencias y esperanzas indígenas collas* dove mostra una profonda conoscenza della saggezza indigena e la sua matura riflessione teologica.

••• **Fernando Beriain**, Vitoria, Alava, Spagna, 1970. Sacerdote claretiano fin dal 1996, inviato alla prelatura di Humahuaca (Argentina) nello stesso anno, lavora fin da allora nella pastorale rurale delle comunità andine della zona. Insieme a Roberto Gonzalez e Manuel Pliego fa parte della "Équipe Prelazia della Pastorale Aborigena" della Prelatura di Humahuaca, da dove elabora riflessioni teologiche sulla realtà indigena e la sua realizzazione con l'evangelizzazione e la missione.

e che oggi più che mai si manifesta, insieme ai nostri anziani e anziane, indicandoci il cammino per recuperare e restaurare la nostra Pacha. Questo breve lavoro è un tentativo di riflessione e di condivisione dell'esperienza spirituale del nostro popolo *col-la*, sollevando interrogativi e aprendo cammini per continuare ad approfondire e a riaffermare la nostra spiritualità originaria.

Siamo popoli andini

Il luogo in cui abitiamo è ubicato geograficamente intorno alle Ande, dove già 12mila anni fa i nostri antenati erano organizzati e creavano cultura. In tutta la nostra regione stiamo scoprendo insediamenti di diversi gruppi umani con società complesse che hanno continuato a lasciare i loro semi, forgiando le più grandi culture che hanno dato vita ai figli del Sole.

Durante tutto questo periodo, gli andini erano uniti da uno stesso spirito, onorando sempre la Terra come Madre. È per questa ragione che abbiamo trovato in molti dei loro resti materiali una continuità simbolica e ideologica che trascende il tempo e lo spazio. Questi semi, germogliati in varie culture delle Ande, hanno dato i loro frutti affinché i figli del Sole li raccogliessero e al loro posto piantassero nuovi semi per creare la grande nazione del *Tawantisuyo*. Tutto questo è stato interrotto, e questo periodo ha avuto termine, con l'arrivo del nuovo Dio: il Dio dell'uomo bianco.

1. I processi di acculturazione dei nostri popoli

Sviluppando l'idea che vi sono stati semi che sono germogliati e altri che sono rimasti nel cammino, diremo ora come si sono dati i processi di acculturazione, ponendo l'accento sul piano religioso.

Il periodo della Conquista è stato un tempo di disastrosa disarticolazione per i popoli indigeni, passati a costituire il gruppo dei "vinti". È seguito poi un periodo di acculturazione, di collabo-

razione con gli spagnoli e di assimilazione al sistema dominante, con la conseguente distruzione della loro società e della loro cultura.

Il risultato di tutto ciò è stato che gli indios hanno reinventato un'espressione religiosa che dava conto della loro nuova situazione, generata dall'esperienza traumatica della dominazione e dell'assoggettamento. Si suppone che, in generale, gli indigeni abbiano visto nel cristianesimo la religione di coloro che li dominavano. Si sono potute distinguere almeno quattro forme di risposta di fronte a questa imposizione:

a) Un atteggiamento di ribellione e di rivendicazione delle proprie divinità. Fondamentalmente a causa del legame tra il cattolicesimo e il sistema oppressore, ci sarebbe una corrispondenza tra l'evangelizzazione e la politica di dominazione della Corona. I cristiani non portano solo un nuovo Dio, ma anche la discordia, gli abusi e il saccheggio. Quando ormai non era più possibile la resistenza diretta, si optò per la fede e la pratica clandestine, cosa che rappresenta una ribellione latente.

b) Sottomissione e integrazione all'attività colonialista. Ciò è avvenuto in luoghi in cui la distruzione delle antiche fedi e l'acculturazione furono molto profonde. L'indigeno si "sbianca" e passa a prender parte all'organizzazione imperante, situandosi alla base inferiore della piramide sociale. Contribuisce a questo processo il sistema di produzione dell'epoca, basato sulla mita e sull'encomienda. Tuttavia, sembrerebbe che l'efficacia di questo sistema per il successo dell'evangelizzazione sia stato solo relativo.

c) Resistenza attiva all'ordine colonialista, con connotazioni messianiche. Una forma di resistenza supponeva la lotta diretta per preservare la sovranità territoriale e conservare intatte l'organizzazione sociale e le fedi ancestrali, come è stato il caso dei *mapuche* che abitavano la regione dell'Araucania. Altra forma era la fuga dal controllo spagnolo, per la qual cosa molti gruppi indigeni scelsero di addentrarsi nella foresta. Anche molti di quelli che all'inizio avevano tentato di preservare i valori e le fedi tradi-

zionali, scelsero poi di non opporsi direttamente al cattolicesimo, bensì di accettarne la dottrina, ma rivendicando, valendosi dei propri simboli, ciò di cui erano stati spogliati. Sorge così una serie di leader carismatici, come José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru, in Perù.

d) Sottomissione parziale, accettando il cristianesimo, ma assicurando il mantenimento delle fedi ancestrali per mezzo del sincretismo. Quello che è avvenuto la maggior parte delle volte è che, con la distruzione dell'ordine sociale e morale preesistente, si è soppressa anche la possibilità della sua riproduzione. Pertanto, l'indigeno è andato accettando, con distinti gradi di motivazione, le nuove fedi e i nuovi culti, dando origine a un sincretismo religioso che non rifiuta totalmente il corpo di credenze anteriore, né accetta totalmente quello nuovo. Il sincretismo si definisce come un processo complesso, in cui entrano in contatto due sistemi, ma senza che si produca una sintesi assoluta e neppure una mera giustapposizione di elementi. Alcuni esempi di sincretismo sono: l'accettazione del rito cristiano, dando ad esso un significato indigeno; il mantenimento del rito indigeno, dando ad esso un significato cristiano; l'accettazione del rito cristiano, aggiungendo al suo significato originario nuovi significati. Sembrerebbe che la tendenza nel mondo indigeno fosse quella di accettare la religione cristiana, ma in un modo che potremmo definire armonico, cioè reinterpretando i nuovi significati alla luce dei propri codici ancestrali. L'integrazione di nuovi simboli ai codici di cui già si dispone è l'unica maniera possibile per fare una lettura che sia comprensibile in termini culturali, di fronte ad una "conversione" che rappresenta un'autentica mutazione¹.

1. Cfr. M.E. RIVEROS, (curatrice), *Religión e identidad en el Pueblo Mapuche*, www.monografia.com/trabajo/identmapuche

2. Modello religioso (Colla)

In primo luogo vedremo brevemente la cosmovisione che sostiene questo modello religioso. Tutto è ordinato e relazionato alle tre parti in cui si divide il mondo. Il mondo ordinato di sopra è rappresentato dal Condor, è il *Janaq Pacha*. Questo mondo delle relazioni umane è il *Kay Pacha* ed è rappresentato dalla vicugna. Il mondo di sotto, delle profondità, è rappresentato dal serpente ed è *l'Ukhu Pacha*. Dov'è la Pachamama? Nasce dal basso, è nei due mondi del Kay e dell'Ukhu. Il raggio unisce il mondo di sopra con quello di sotto. Il raggio è generatore di vita; è con esso che respira la Pachamama. Anche il Condor unisce questi due mondi. Per quanto si veda questo mondo in tre parti, il Pacha è un'unità totale, non vi sono divisioni, è una sola realtà. Nessuno di questi mondi può vivere indipendentemente dagli altri.

Con l'arrivo degli invasori spagnoli e dei missionari, questo mondo è stato stravolto. Anche gli Incas avevano imposto il culto al Sole; allora i missionari relazionarono il Sole all'adorazione del Santissimo sacramento. E posero la Croce nel *Janaq Pacha*, il mondo ordinato di sopra.

Nel mondo della vicugna, *Kay Pacha*, c'erano gli esseri protettori *Illa*, che vennero sostituiti dai santi: San Giovanni protettore delle pecore, San Rocco dei cani. Ogni *Illa* venne sostituito da un santo.

Nel mondo di sotto, delle profondità, rappresentato dal serpente, *Ukhu Pacha*, c'è lo spirito protettore chiamato *Tio, Equeco o Supay*, e venne sostituito dal Demonio o maligno.

L'unica a rimanere pura fu la Pachamama. Anche se dopo venne relazionata alla Vergine della Pachamama, Madre Terra, Santa Terra².

Il popolo Colla passò attraverso questi processi giungendo fino ai nostri giorni. D'accordo con Manuel Marzal, possiamo dire che il nostro popolo adotta il modello religioso quechua, la cui sintesi pre-

2. Cfr. V. BASCOPE, *Taller de Espiritualidad Indígena*, Yavi (Argentina) 2002.

senta due orientamenti o vettori, uno di origine cattolica – la festa del santo patrono che è il rito religioso più significativo – e l'altro di origine andina – l'offerta alla madre terra Pachamama – che è un rito religioso significativo per ogni famiglia allargata, con cui si ringrazia e si rende propizia la Madre Terra affinché continui ad alimentare i suoi figli. Il nostro popolo è profondamente intriso di simboli e ogni tipo di manifestazione acquista per esso un significato rituale.

Ogni religione comincia con una ierofania (manifestazione del sacro). L'essere umano, liberandosi con le proprie forze dalla sua esperienza secolare, scopre in ogni ierofania una porta verso il mondo diverso del sacro, attraverso cui cerca di trascendere se stesso o di appropriarsi delle forze divine per soddisfare le proprie necessità. L'indigeno quechua, così come l'uomo colla, ha appreso, dai primi anni della sua socializzazione andina, che i "santi" del tempio del suo popolo o della sua comunità sono in qualche modo vivi, ascoltano le preghiere che vengono loro rivolte, si rallegrano delle "feste", operano "miracoli" e inviano "castighi". Così, santi, feste, miracoli e castighi sono parole chiave che riassumono un'esperienza religiosa fondamentale per la maggioranza dei quechuas e dei collas. D'altra parte, essi hanno anche appreso da bambini che la terra è viva, che si chiama Pachamama, che alimenta gli esseri umani e che bisogna farle un'offerta quando inizia il nuovo anno agricolo ai primi di agosto. Così il santo e la terra "costituiscono per i quechua" due forme fondamentali di ierofania e di apertura al mondo sacro³.

L'universo religioso del nostro popolo è molto ricco, ma, per brevità, ci focalizzeremo sull'esperienza relativa alla devozione ai santi e a tutto ciò che vi sta dietro.

3. Cfr. MARZAL - MANUEL - ALBÓ - XAVIER - MELIÀ - BARTOMEU, *Rostris indios de Dios*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca) e Editorial Hisbol, La Paz 1992, serie "Religión y sociedad" n. 4.

3. I Santi o esseri protettori

Fin da molto piccoli abbiamo partecipato alle feste dei santi, nel mio caso alla festa di San Giuseppe, San Giacomo, San Giovanni... I preparativi, le celebrazioni, il fuoco, tutto ciò ha impresso nelle nostre vite l'esperienza della nostra fede e soprattutto dell'incontro e del senso festivo del popolo. Tutto ciò ha un significato molto speciale. Dalla discesa dell'immagine dagli altari alla processione dei *misachicos*, la condivisione comunitaria parla dell'esperienza della nostra religiosità. I nostri antenati veneravano i loro esseri protettori. Con l'arrivo dei missionari hanno appreso a venerare le immagini dei santi e a intravedere la presenza degli spiriti attraverso i simboli materiali. Da qui il grande amore e il rispetto che i Colla sentono per i loro santi.

Ogni famiglia Colla custodisce nelle proprie case e oratori le cassettoni di legno, di piccole dimensioni e con una porta a doppio battente, dove riposa l'immagine del santo a cui è devota⁴.

Possiamo vedere la relazione intima che esiste tra il nostro popolo e i santi nell'esperienza di Donna Justina, una vecchietta di Santa Victoria Oeste (Salta):

Donna Justina era già vecchia. I suoi figli se ne erano andati, erano migrati in città, così era rimasta sola a prendersi cura della terra e delle sue pecore. Però si faceva accompagnare da Mirta, di otto anni, una figlioccia che era rimasta orfana di padre e di madre e così faceva compagnia alla sua solitudine e alla sua vecchiaia.

Tutti i giorni, quando si svegliava, Donna Justina pregava dinanzi al suo *misachico*. Un giorno, quando andò a pregare com'era sua abitudine, vide che i suoi santi erano tristi. Allora si rese conto che avevano bisogno di una Messa.

4. M.S. SÁNCHEZ cmf, *Religiosidad popular. Apuntes*. Quaderno di riflessione della Prelatura di Humahuaca, Argentina, 1992.

La mattina successiva prese il suo misachico, lo avvolse in un tessuto colorato, che si mise sulle spalle, e si recò alla cappella. Quando arrivò la trovò chiusa e andò a bussare alla porta della parrocchia, gli aprì il parroco e a lui disse: «padre, potrebbe aprirmi la cappella, porto i miei santi a sentire la messa, perché sono tristi». Il parroco le aprì la chiesa. Ella chiese permesso ed entrò. Pose sull'altare il suo misachico, gli aprì le porticine e accese due candele. Si sedette e pregò mentre si consumavano le candele. Rimase tutto il giorno in chiesa. Le venne fame e prese il suo cibo, mangiò e aspettò fino all'ora della messa.

Di pomeriggio arrivò il prete e, avvicinandosi per curiosità a contemplare il misachico, osservò che, in questa piccola e santa cassetta, c'erano delle pecorelle e lama avvolte nel cotone. In mezzo, Sant'Isidro con una coppia di buoi. A destra, Sant'Antonio, protettore degli animali. Alla sinistra, San Giacomo, a cavallo. Davanti, la Vergine della Candelaria, oltre ad una immagine di Gesù Cristo, una croce di legno ornata con lana colorata, una ciocca di capelli, un rosario, dei fiori di tela e le pareti dipinte con disegni e fiori colorati. Quando terminò la celebrazione, Donna Justina salutò il prete ringraziandolo per la messa. E caricandosi sulle spalle il suo misachico fece ritorno al suo rancho.

Arrivò ed entrò in casa, aprì le porticine, guardò il suo misachico e si disse: "Ora i miei santi sono contenti", e recitò un Padre Nostro.

Tutto il ricco universo simbolico della fede di Donna Justina sta dentro una cassetta di legno dipinta che noi Colla chiamiamo "misachico". In questi misachicos la cultura andina ha saputo riporre tutta la sua cosmovisione e principalmente i suoi santi, perché si prendano cura di questo mondo. La cultura andina ha saputo operare una sintesi di fede e, caricandosi in spalla i suoi protettori, ha camminato per cinquecento anni di resistenza, portando il suo mondo sulle spalle, stando presente nei suoi oratori e facendo festa.

Questo piccolo universo, un giorno Donna Justina lo vede triste. Qualcosa sta accadendo: sente che i suoi santi sono tristi. È come se il suo piccolo universo si fosse squilibrato e avesse perso la sua armonia. Il suo misachico è ora la sintesi della cosmovisione e, come uno specchio, riflette quello che avviene nel mondo reale di Donna Justina. Ella va urgentemente a pregare nella cappella per mettere ordine, per restaurare. E i suoi santi protettori degli animali, del raggio, della fecondità della terra ritrovano l'equilibrio. E questo universo creatore recupera l'armonia, la gioia e l'ordine. È la restaurazione della nostra vita con la Pachamama, con la natura.

Possiamo affermare che queste espressioni di fede verso i santi hanno radici molto profonde. Per esempio, nel mio lavoro di sacerdote ho condiviso le feste patronali e, in questa condivisione, chiedo sempre alla comunità che commenti la storia o la vita del santo patrono. La maggior parte delle volte mi hanno raccontato storie diverse, nulla a che vedere con la realtà del santo patrono, e quasi tutte coincidevano sul fatto che si tratta di essere protettori del bestiame o del luogo.

Un'altra esperienza l'ho vissuta vicino al mio paese (Mina El Aguilar), in un luogo chiamato Pume Tac. La famiglia Puca celebra la festa di San Giuseppe. A un certo momento l'anziana del posto mi invita a benedire il patrono che stava nel suo santuario. Con un gesto delicato, l'anziana toglie dalla sua urna un fagotto dentro cui appare una pietra di colore bianco. Mi chiede di benedirlo, poi mi invita a continuare a celebrare con il patrono che era sulla portantina, che era l'immagine classica di San Giuseppe. Tutta questa esperienza forte di fede mi ha portato a riflettere e a dare un senso. Nella mia ricerca ho capito che il mio popolo celebra i santi e per mezzo di essi gli esseri protettori della regione, che coincidono con le feste proprie del popolo andino, e che la materializzazione di questi esseri protettori è data dalle *Illa* e dagli *Engaychu*.

Una manifestazione visibile degli dei andini è rappresentata dalle *conopa*, che si distinguono, secondo Flores Ochoa, tra *Illa* e *Engaychu*. Le *Illa*, piccole sculture a forma di animali, lavorate in pietra a grana fina, sono venerate ogni anno per rinnovare il loro potere fecondante nelle greggi. Gli *Engaychu* consistono in pietre naturali di forme tondeggianti e superfici molto lisce che devono essere trovate in determinati luoghi e in circostanze speciali. Sono considerate protettrici delle greggi e dei pastori, a cui assicurano una buona sorte, perché hanno *Enga*, un principio generatore e vitale il cui ruolo principale è quello di propiziare la procreazione degli animali, ma portano anche fortuna a chi le possiede (Jorge Flores Ochoa, *Distinzione tra Illa ed Engaychu*, citato da Bravo Guerriera, 1991:430)⁵.

Proseguendo con questa riflessione, concordo con questa sintesi fatta da un missionario:

Il popolo Colla considera Gesù Cristo come Dio, per quanto a volte lo identifichi con i santi. L'immagine che i Colla si sono fatti di Lui è quella di un uomo crocifisso e sacrificato per la salvezza del mondo. Assumono di fronte a Lui l'atteggiamento della petizione e della supplica. Non considerano in maniera molto profonda la sua origine divina. In determinate occasioni accettano Gesù Cristo come giudice giusto e lo invocano per implorare giustizia contro i nemici da cui hanno ricevuto un danno. Un anello ulteriore, all'interno della gerarchia degli 'dei minori', è dato dai 'Signori', intermediari e intercessori dinanzi a Tata Dio. Sarebbero i santi più importanti e benefattori. A volte li confondono con il Signore Gesù Cristo dando loro nomi distinti: Signore Giudice Giusto, Signore di Quillacas. A un secondo livello potremmo citare i Signori Ecologici protettori della 'hacienda' del popolo Colla. Il Signore San Marco sarebbe il

5. R. MACHACA, "Vigencia de Punta Corral", articolo che costituisce parte della ricerca della sua tesi di antropologia, "Virgencita de Punta Corral", all'Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, 2003.

protettore dei bovini, il Signore San Giovanni delle pecore, il Signore San Giacomo dei cavalli, dei bovini, ecc.⁶

In tutta la nostra regione dalla fine di agosto a tutto settembre si celebra la festa del Signore di Quillacas. Nelle cappelle si celebrano messe e poi c'è la condivisione comunitaria, l'*Ayni*, la festa del Signore per ricevere poi i suoi benefici. Analizziamo quindi il racconto della creazione di questa festa.

In primo luogo, il movimento da un luogo all'altro. Noi andini siamo in costante cambiamento e questo ci fa superare le frontiere imposte dal regime repubblicano. Siamo una sola nazione: la nazione del Tawantisuyo. Tutti gli anni folti gruppi di devoti (argentini) partono per il santuario di Quillacas (Bolivia).

A un secondo livello possiamo visualizzare la concezione di Gesù come un essere protettore che si prende cura della *hacienda* e anche di noi, la cui manifestazione avviene su una montagna. La cima, per noi andini, è sacra. Lì vi è lo spirito dei nostri anziani e anziane (*Apus*); è per questo che colui che dà la buona novella è un anziano venerabile. Non lasciamo mai da parte neppure la nostra coca e i nostri sigari (non sono un vizio, ma ci aiutano e accompagnano le nostre solitudini e le nostre pene). “Se l'indio scala le cime, se l'indio conquista le pianure, il sentiero e l'*acuyico* (specie di palla di foglie di coca, *ndt*) salgono e scendono”⁷.

Infine, il senso della festa. Noi andini siamo pieni di gratitudine, per questo le feste di Quillacas sono piene di colori, con archi, bande musicali, balli. Un'altra delle manifestazioni del popolo Colla è la venerazione per la nostra madre, la Vergine Maria: lungo tutta la nostra zona e in diversi luoghi è sempre presente la festa di nostra madre. Tra i Colla esiste una grande devozione, ed è venerata con diversi nomi: Candelaria, Vergine del Rosario, di Punta Corral, del Valle, ecc. Sono dee femminili piene di tenerezza e di amore, a cui viene tributato un culto speciale.

6. M.S. SÁNCHEZ, *ibid.*

7. D. ZERPA, *Erques y Cajas (versos de un indio)*, Librería “El Ateneo”, Buenos Aires, 1946.

Conclusion

In quest'umile saggio sull'esperienza spirituale del nostro popolo colla, siamo andati scoprendo e riaffermando il forte significato delle sue esperienze. Per quanto esista una giustapposizione di elementi cristiani cattolici e andini, questo ci offre una visione del modo in cui nel corso del tempo i nostri anziani hanno saputo dialogare e operare una sintesi. Uno sforzo e un compito che non sono di una élite religiosa dirigente, ma sono assunti come Popolo, a partire dalla semplicità e saggezza della vita quotidiana, nella costante presenza di Dio. Come si mostra nel sub capitolo 1.1 (I processi di acculturazione dei nostri popoli), molte volte questo dialogo è servito per resistere. E, in tal modo, per sopravvivere. Oggi si sta ricreando tutta questa spiritualità e, a poco a poco, la logica della negazione del nostro essere indigeni si va trasformando nella logica dell'affermazione, per contribuire, a partire dal nostro essere originario, al processo di costruzione di un mondo migliore.

All'interno di questa logica di affermazione, il cristianesimo e la religione originaria andina giungono ad un profondo processo di sintesi vitale in ciascuno di noi. Due esperienze religiose che sono arrivate ad essere una, dopo secoli di incontri mancati, di saggezza e di dialogo nel cuore del popolo. L'esperienza religiosa di un Dio che abbiamo sentito per millenni nella nostra Pachamama (tutto quello che vive e ci dà vita) e nei nostri esseri protettori si ricrea con il contributo del cristianesimo, in questo costante cammino dell'uomo e della donna andini. Il popolo scopre il messaggio di Dio presente nella rivelazione cristiana, accettata come tale (Dio si è manifestato) nella ricca tradizione originaria. Entrambe le rivelazioni camminano unite in modo particolare e irripetibile nell'esperienza religiosa indigena. Due verità di Dio, due parole piene di senso per il duro cammino del popolo tante volte ingannato e saccheggiato. Dio che palpita in ogni vivente (Pacha), proteggendo l'armonia e l'equilibrio, presente e vicino, dando la sua Vita sulla Terra (Pachamama), restaurando gli squilibri di questo

mondo nei riti, attraverso i santi, attraverso Gesù Cristo. Due discorsi di Dio in profondo dialogo e sintesi vitale.

Questa sintesi, che va molto al di là di una semplice accettazione teorica del pluralismo, arrivando fino alla ricezione emozionale del diverso come proprio (in armonia con quanto precede), è una delle caratteristiche di questo processo che più richiama l'attenzione. Con sommo rispetto, come individui e come popolo, noi Colla viviamo la fede in Cristo nel contesto della fede originaria. A tal punto è arrivata questa sintesi che possiamo dire che si sente Cristo come parte di una religione indigena. Il cristianesimo occidentale che si è sviluppato nelle culture e negli ambienti europei incontra nuove prospettive, nuovi contesti in cui intenderli, nel dialogo con altre religioni che offrono la propria esperienza di Dio e il proprio cammino di fede.

In questo incontro di rivelazioni nessuna delle due resta indifferente, evidenziando le proprie differenze, ma entrambe puntano ad un cambiamento arricchente nel cuore di ogni colla. Cristo non ha più solo un volto indigeno. Ha anche un cuore e una fede originaria. Si è fatto presente in atteggiamento di servizio e non di conquista. In atteggiamento di rispetto e di equilibrio, che è la base dell'esperienza religiosa andina. Ha voluto partecipare alla religione del popolo, come quando era ebreo. Si è spogliato di tutto per essere un credente tra gli altri delle religioni originarie, si è "convertito", assumendo un proprio ruolo all'interno dell'universo religioso andino. È qui che Cristo indica il regno di Dio: nell'equilibrio di tutti gli esseri viventi nel tutto (Pacha), nel flusso costante della Vita. È l'anziano santo del monte che restaura lo squilibrio del mondo. Si tratta della restaurazione definitiva dei popoli originali che si lascia dietro negazione e assoggettamento. A qualcuno che sia estraneo a questa sintesi risulterà difficile riconoscere Gesù di Nazareth (in molte immagini biondo e con gli occhi azzurri) nell'anziano di Quillacas o non comprenderà la sua funzione rituale insieme agli altri santi. Solo un cuore in sincera ricerca di Cristo può scoprire la sua nuova presenza nella religione delle Ande.

Il riconoscimento di questo processo, di questa sintesi vitale, da parte di tutta la comunità cristiana è decisivo perché la logica di affermazione sia piena a tutti i livelli. Per molto tempo il Colla ha dovuto vivere la propria fede (anche la propria speciale fede in Cristo) in modo occulto e clandestino. Molti non capivano come un cristiano potesse andare a messa e poi offrire un rito alla Pachamama. Si fa sempre più urgente il riconoscimento della preesistenza religiosa dei nostri popoli, prima dell'“evangelizzazione”. La bibbia scritta per secoli nei riti antichi, in dialogo con la bibbia cristiana e altre rivelazioni. Cadono i vecchi schemi di evangelizzazione coerentemente con questa realtà. È ormai impensabile la proposta del cristianesimo in opposizione alla religione originaria, religione per molto tempo presentata come falsa o come “preparazione al vangelo”. Come Colla vogliamo rivalorizzare e vivere in pienezza la fede dei nostri anziani in armonia con quanto abbiamo appreso durante questi secoli di rivelazione cristiana. La Chiesa non può più proporci di vivere la fede allo stesso modo di come fa la Chiesa in Occidente. Intendiamo il mondo in modo diverso, viviamo i sacramenti con altri significati, la crescita nella fede per noi procede per altre strade. Crediamo che la nostra vita di fede possa aiutare altri popoli e per questo la offriamo con tenerezza. Manteniamo il dialogo con quanti intendono Dio in altri modi, come facciamo da secoli.

Nell'era attuale del sesto Sole, arriva il momento in cui questo processo viene alla luce. Processo di resistenza e lotta di fronte all'invasione, a partire dall'identità e dal cuore di questa: la religione. La liberazione dei popoli originari si è già data nella sua prima fase nella conservazione della propria religione e nel suo arricchimento nel dialogo interreligioso con altre rivelazioni. La religione dei popoli originari continua a combattere, attraverso i suoi riti, attraverso una vita fatta rito, le nuove oppressioni e allo stesso tempo continua ad offrire i frutti di secoli di sopravvivenza e di crescita a tutti i popoli che condividono il dolore della globalizzazione escludente.

DIO NEL CORPO
Analisi femminista della rivelazione

di Wanda Deifelt •

La nostra comprensione della rivelazione avviene, in maniera generale, all'interno dei parametri di ciò che conosciamo, cioè del nostro sistema di valori e convinzioni, della fede che ci è stata trasmessa dai nostri antenati. La legittimazione di questa percezione esiste in quanto non è possibile comprendere il numinoso, il sacro, senza un minimo di riferimento comune. Per comprendere, è necessario sapere qualcosa prima. La conoscenza previa, per usare un'espressione di Martin Heidegger, permette l'intelligibilità. È l'interpretazione del soggetto storico in relazione alla sua storicità. La familiarità con il divino, l'esperienza religiosa, è un presupposto basilare. Si afferma, pertanto, che l'esperienza è il punto di partenza del discorso teologico.

E questo è anche il motivo per cui tale comprensione corre il pericolo di collocare Dio in un luogo comune, così ristretto e isolato da fargli perdere il carattere di divinità come alterità ultima. Parlare di rivelazione divina è riconoscere limiti e possibilità. Il discorso sul divino corre costantemente il pericolo di rappresentare una divinità addomesticata, creata per soddisfare i propri desideri. La teologia femminista previene questo pericolo mostrando quanto il discorso teologico venga influenzato dalla cultura

• **Wanda Deifelt**, brasiliana, dottoressa in filosofia per la Northwestern University, con specializzazione in teologia presso il Garret Evangelical Theological Seminary di Evanston, USA. Professoressa di Teologia Femminista nella Scuola Superiore di Teologia (EST) di São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasile.

patriarcale e come la divinità mascolina sia stata e sia ancora oggi usata per legittimare le strutture gerarchiche.

Dio si rivela sempre in modo nuovo e, alcune volte, in un modo impercettibile agli occhi e alle orecchie di chi racchiude la divinità in un luogo comune. L'addomesticamento di Dio era una delle questioni preferite della lezione profetica nella letteratura ebraica. Oltre a criticare il sistema oppressivo che sfrutta vedove, orfani e impoveriti, i profeti criticavano l'idolatria. Questa critica non veniva portata avanti unicamente ed esclusivamente in relazione alla violazione del primo comandamento o alla creazione di idoli. Era portata avanti anche perché la costruzione di tali idoli permetteva la loro facile manipolazione. La divinità che può essere manipolata può essere a sua volta usata per manipolare gli altri, fornendo alla manipolazione una giustificazione teologica.

La tradizione biblica veterotestamentaria segnala i pericoli di una rivelazione divina utile a giustificare sistemi oppressivi. Questa tradizione denuncia la religione che manipola e si lascia manipolare. Ricorda continuamente che la divinità assume molti nomi (Elohim, Jahveh) e numerose caratteristiche (saggezza, giustizia, pace, colonna di fuoco, nube, parola). Si tratta di una divinità che sfugge agli stereotipi e porta il suo dinamismo fin nel proprio nome. Nell'evento paradigmatico dell'esodo, Dio si rivela in questo modo: "Sono colui che sono" (Es 3,14).

Bevendo da questa fonte paradossale, si mantiene una creativa tensione tra la religione che parla di Dio con familiarità (fino all'autodefinizione di popolo eletto) e lo straniamento (la divinità che sorprende continuamente). La familiarità permette di intendere la rivelazione come un'esperienza ontologica, che penetra l'esistenza e dà significato alla vita. Lo straniamento, invece, mantiene un'apertura al diverso, in cui l'alterità (compresa quella divina) consente di intravedere il sacro in ciò che è fuori di noi, che ci tocca incondizionatamente. Attraverso alcune riflessioni bibliche, si propone di mostrare come la rivelazione smonti il modello di cristianità, aprendo possibilità concrete per identificare la rive-

lazione divina nell'altro, nell'altra. Dio si rivela anche al di fuori dell'ambito della religione cristiana.

I riferimenti teorici e teologici utilizzati in questo testo sono, in maggioranza, cristiani. Si deve ritenere, pertanto, che tale approccio a questi riferimenti possa offrire una prospettiva più ampia capace di favorire un linguaggio religioso inclusivo e aprire cammini per le riflessioni teologiche di altre religioni. La tensione tra la familiarità e lo straniamento conduce all'apertura, all'apprezzamento dell'alterità, alla celebrazione della differenza come espressione della creatività divina. In cinque passi, o movimenti, la riflessione qui presentata mostra che Dio si rivela nella sua creazione (e, per ciò stesso, ad altri popoli), che la pluralità è segno della grazia divina, che il principio della corporeità permette il dialogo con altre espressioni religiose e che la salvezza ha luogo anche al di fuori dell'ambito ecclesiale. Ciascuno di questi movimenti ci conduce in direzione dell'alterità, al fine di incontrare nell'altro, nell'altra, la rivelazione divina.

1. Primo movimento: un Dio che crea e ricrea

È da tempo ormai che la teologia della liberazione ha rivelato la capacità creativa di Dio, identificando Dio con un artigiano, con qualcuno che ha costruito l'umanità (*Adam*) con le proprie mani. Il secondo racconto della creazione (Gn 2, 4b-25) è stato compilato intorno al X secolo a.C. ed esprime la realtà agricola che gli dà origine. Modellando l'essere umano, Dio assicura che ci sarà terra per piantare e pioggia per produrre il necessario per il sostentamento. Il primo racconto della creazione (Gn 1,1-2.4a) è più recente, del periodo dell'esilio, e riflette una realtà diversa. È un testo prodotto a partire dal riferimento liturgico ebraico che denota una conoscenza teologica sistematica e astratta. Entrambi i racconti hanno in comune il tema della creazione dell'essere umano e del suo habitat.

I racconti biblici pongono l'essere umano in una relazione di reciprocità e di dipendenza, malgrado i fraintendimenti origina-

ti dall'ordine divino agli esseri umani di dominare e soggiogare la terra (Gn 1,28). Questa relazione di reciprocità si dà non solo tra l'uomo e la donna (entrambi creati a immagine di Dio) ma con tutta la creazione. L'autopercezione dell'essere umano come un essere intrinsecamente vincolato al suo ambiente si trova evidenziata in Gn 1,24-27. In questo passaggio (il sesto giorno della creazione), Dio crea l'essere umano. Ma l'uomo e la donna, pur essendo stati creati a immagine di Dio, non sono il vertice dell'atto creativo e creatore di Dio. La creazione culmina con il riposo, vale a dire: c'è un giorno dedicato a riposare dall'opera realizzata. Il sesto giorno, quando l'essere umano viene creato, è lo stesso giorno in cui Dio crea gli animali domestici, i rettili e gli animali selvaggi. Non c'è un giorno speciale per la creazione dell'essere umano. Viene creato lo stesso giorno in cui sono creati altri animali. La sua creazione è in relazione all'esistenza di altri esseri e ad ogni specie di vita.

Questa conoscenza tanto elementare – l'interdipendenza di tutte le specie – è stata a poco a poco oscurata da un antropocentrismo che culmina nella ragione dicotomica. È qui che nascono le interpretazioni erranee riguardo a Gn 1,28 (l'autorizzazione a sottomettere e dominare la terra). Il dominio è stato inteso come sfruttamento sfrenato, fino a condurre alla crisi ecologica. La teologia ecofemminista, come pure molte religioni e spiritualità, afferma l'interconnessione dell'essere umano con la natura e la sua profonda dipendenza dalla madre terra. Il dono creatore si estende alla totalità del cosmo, a ciascuna delle sue creature. La letteratura salmistica è ricca di esempi. Tutta la creazione canta la lode a Dio: "I fiumi battano le mani, esultino insieme le montagne davanti al Signore che viene, che viene a giudicare la terra. Giudicherà il mondo con giustizia e i popoli con rettitudine" (Sal 98, 8-9). Dio si rivela nel corpo cosmico, tutta la sua creazione trasmette segnali della sua giustizia e del suo amore.

La teologia ecofemminista in America Latina è influenzata dal pensiero di tre teologhe: Anne Primavesi (Irlanda), Rosemary

Radford Ruether (Stati Uniti) e Ivone Gebara (Brasile). Queste autrici condividono l'enfasi sulla creazione di relazioni più egualitarie e integrate (olistiche), che affermano la dignità di tutta la creazione e promuovono la nostra capacità, come esseri umani, di relazionarci con la totalità della creazione in modo che i dualismi (tra natura e cultura, mondo spirituale e terreno, anima e corpo, per esempio) vengano superati.

La teologia della creazione afferma che tutto viene da Dio e che ciò ci richiede una posizione di gratuità e di lode. Per il potere della sua parola (Dabar, la parola-azione che, pronunciata, crea una realtà) o per il potere delle sue mani laboriose, Dio crea ciascuna delle sue creature. Questa spiritualità, tuttavia, è stata dimenticata e trascurata nel cristianesimo a causa dell'eccessivo peso dato alla ragione umana ("penso, quindi sono"), al positivismo, all'individualismo e alla privatizzazione della religione. Il cristianesimo è servito come giustificazione per la devastazione della natura e lo sterminio dei popoli, ponendo erroneamente il messaggio cristiano in funzione della preparazione per il cielo, e non della qualità di vita sulla terra. In tempi più recenti, la teologia della prosperità ha circoscritto la nozione di benessere solo agli eletti cristiani, anziché riguardare la totalità della creazione.

La relazione della parte con il tutto e del tutto con ciascuna delle parti (in una relazione complessa di interdipendenza) è una delle premesse basilari dell'ecofemminismo. La spiritualità ecofemminista percepisce la creazione come un corpo cosmico in cui la divinità si rivela. Dio si rivela attraverso la sua creazione. Estende la sua benedizione a tutte le creature (Sal 36, 6-9). Il modo in cui trattiamo questo corpo, la creazione, dimostra se la intendiamo come un dono divino. Il cristianesimo è sempre stato considerato una religione che rimanda la salvezza al futuro, con limitate conseguenze per il qui e ora. La teologia femminista, allo stesso modo di altre teologie contestuali e della liberazione, pone l'enfasi sul fatto che il cristianesimo comporta, nell'etica dell'amore, un invito e una responsabilità nei confronti delle al-

tre creature (comprese quelle umane). Questa premessa significa apertura, affermazione e impegno nei confronti della dignità di tutta la creazione.

Il primo movimento è, pertanto, il riconoscimento del fatto che il cristianesimo ha molto da imparare da altre religioni e spiritualità che onorano la natura e la totalità della creazione come dono. L'arroganza, la devastazione, la negazione del mondo materiale, la mancanza di preoccupazione per il benessere fisico delle creature (unita a un'ossessione per la salvezza delle anime) ha condotto ad un modello di cristianesimo che non promuove la vita. Ha portato anche ad un esclusivismo che non promuove *Shalom*, la pace che è molto più che assenza di guerra, ma che promuove il benessere generale. Dio crea l'essere umano e crea tutto il cosmo. Dio si rivela nel corpo cosmico.

2. Secondo movimento: un Dio che sceglie e accoglie

Il racconto biblico di Gn 16,1-16 e 21,1-21 offre sussidi importanti per il dialogo con altre culture e religioni. Le storie di Abramo e Sara ci sono familiari. Queste storie fanno parte degli archetipi fondanti della tradizione giudaico-cristiana. Si tratta del peregrinare di un popolo errante, che emigra per il deserto, ma che insegue la promessa di diventare una nazione forte e numerosa (come indica la sintesi di uno dei più antichi credi veterotestamentari, Dt 26, 5-11). La tradizione abramitica ci rimanda al popolo prescelto, al popolo eletto.

Non altrettanto nota è la storia di Agar, schiava di Sara, che ebbe da Abramo un figlio chiamato Ismaele. Elsa Tamez ha scritto un commento su questa storia, ponendo in rilievo la connessione tra la realtà di povertà della schiava e l'esperienza di tante donne in America Latina che lavorano come domestiche e rimangono incinte, senza volerlo, in seguito alla violenza sessuale da parte dei loro padroni. Ancora oggi, in diverse parti del mondo, il lavoro domestico assomiglia al lavoro in schiavitù. Tamez puntualizza

che, attraverso l'oppressione e il dolore, esiste un'esperienza condivisa che supera limiti geografici e religiosi.

Un altro contributo importante su questo testo giunge dalla teologia *womanist* (teologia femminista nera statunitense) che identifica le disavventure della schiava egizia con le sofferenze delle schiave nel continente americano. Per teologhe come Delores Williams, esiste un'identificazione tra l'emarginazione, l'oppressione e l'appropriazione del corpo delle schiave e il corpo di Agar. Williams legge la storia di Agar come paradigmatica della lotta per la sopravvivenza delle donne nere. Agar, come le schiave nere (e indigene, potremmo aggiungere), porta scritta nel proprio corpo la storia della colonizzazione: una storia di violenza sessuale.

Tanto Tamez come Williams realizzano le proprie letture in modo coerente e convincente. L'ermeneutica utilizzata rilegge la narrazione di Agar dal punto di vista dell'alterità, ma di un'alterità che individua nelle lettrici il protagonismo di operatori sociali ed etici importanti nella realtà e nella storia coloniale e postcoloniale. Usando i fruttuosi contributi di queste autrici, si propone un nuovo movimento. E pongo questa domanda: che significato può avere per la fede giudaicocristiana il fatto che Dio si sia rivelato a una schiava straniera?

Mi riferisco al passaggio di Gn 16, in particolare ai versetti 7-14. Questo episodio si verifica quando Agar fugge da Sara dopo essere stata da lei umiliata. Agar è incinta e ciò diventa motivo di tensione tra le due donne. Sara non riusciva a rimanere incinta e per questo aveva offerto la sua schiava a suo marito, per poter concepire attraverso di lei (com'era previsto dai costumi dell'epoca). Ma Sara si sente disprezzata dalla sua schiava e la maltratta. Di fronte a tale abuso, Agar fugge.

È in questo contesto che avviene la rivelazione di Dio. La schiava egizia si trova nel deserto, vicino ad una fonte d'acqua, sul punto di tornare nella sua terra (il suo gruppo etnico, la sua lingua, la sua religione, la sua cultura). Nel deserto – un interstizio tra due geografie distinte, due popoli distinti, due culture distinte e due

religioni distinte – si dà l'avvenimento della rivelazione di Dio. L'angelo di Dio le formula due domande: da dove vieni e dove vai? La teofania non avviene come un'apparizione tradizionale, in cui l'emissario o Dio stesso si presentano. Piuttosto, inizia dalla domanda sul passato e sul futuro di chi c'è di fronte.

La risposta della schiava è semplice; tuttavia, contempla solo una delle domande. Agar risponde che sta fuggendo dalla sua Signora, Sara. Al che l'angelo risponde: «Torna alla tua Signora e umiliati di fronte a lei». Come comprendere una rivelazione divina che non dice neppure una parola liberatrice, ma che sembra scendere a patti con un sistema oppressivo e schiavista? Renita Weems, un'altra teologa *womanist*, propone un'analisi profonda di questo passaggio. A suo giudizio, la chiave interpretativa è nella domanda di Dio: Da dove vieni e dove vai?

Agar risponde unicamente alla prima domanda. Ha solo coscienza del suo passato. Percepisce soltanto quello che la affligge al momento. Soffre, e Dio è solidale con lei. Per questo Dio le si rivela. Agar non sa per dove è diretta. Non ha un progetto, un'utopia. È mossa dall'impeto della fuga, ma non intravede un orizzonte di vita. Non conta su un "quilombo" in cui rifugiarsi e costruire una storia. La sua sorte sarà quella di morire nel deserto. Per questo l'angelo le raccomanda di tornare e sottomettersi.

Si tratta di un passaggio difficile e polemico, spesso usato per giustificare la schiavitù, dal momento che Dio stesso ordina ad Agar la sottomissione. A prima vista il testo sembra legittimare la schiavitù e ogni forma di oppressione di classe, razza e genere. Ma una lettura minuziosa rivela tutto il contrario. Dio fa una promessa ad Agar: "Moltiplicherò la tua discendenza in modo che sarà così numerosa da non poterla contare". Una promessa simile era stata fatta ad Abramo. Agar è l'unica donna in tutta la Bibbia a ricevere tale promessa. Essa assume una funzione equivalente a quella dei patriarchi. A partire da lei si formerà un popolo. Tutto comincerà con il bambino che è sul punto di nascere, Ismaele. La rivelazione di Dio non avviene solo per confermare l'armonia e la

pace: “la sua mano si alzerà contro tutti e la mano di tutti contro di lui”. Dio si rivela nel vortice, nel turbine. Non tutto è evidente. Alcune volte, Dio opera in modo misterioso e incomprensibile per la logica umana.

La rivelazione di Dio non è solo apparizione, ma include la libertà di una schiava egizia di nominare la divinità. Agar invoca Dio e gli dà un nome: “Tu sei il Dio che vede” (Gn 16, 13). Questa è una divinità sempre presente, sollecita nei confronti delle difficoltà delle persone. Quando Abramo e Sara cacciano Agar e suo figlio Ismaele (Gn 21), i due partono verso il deserto. Una volta ancora questo è un Dio che vede, che è solidale nei confronti di un piccolo sul punto di morire di sete e di una madre disperata. L’amore di Dio si rivolge alle persone sofferenti, lasciate al margine del cammino, a morire di fame e di sete.

La divinità solidale è epitome, sintesi, del principio di solidarietà e di accoglienza che caratterizza il mondo veterotestamentario. Si offre come rifugio allo straniero, indipendentemente dalla sua razza e dalla sua religione. È lo spirito di accoglienza che si rivela alla straniera e amplia gli orizzonti dell’amore di Dio oltre i limiti della confessionalità, della nazionalità. Identificare questo principio di accoglienza, di sostegno alla vita, di affermazione di pienezza permette di riconoscere che Dio si rivela oltre i muri della nostra intelligibilità.

Questo principio ci conduce alla cura dei corpi, allo zelo per il benessere e la dignità di altre persone, indipendentemente da chi siano. Non sorprende, allora, che l’antagonismo e la discordia siano basati proprio sulla negazione dell’umanità, come se l’altro/a non fosse degno di apprezzamento. Disumanizzare è anche demonizzare. Affermare che altre creature sono più in basso, o sono inferiori, perpetua le disuguaglianze. Riconoscere che Dio si rivela ad altre persone, in altre persone e attraverso altre persone è il secondo movimento. Ciò risulta dal riconoscimento dell’alterità, della differenza, come dono divino. Siamo creature di Dio. La varietà con cui ci presentiamo non mette in discussione il Creatore,

piuttosto testimonia la sua creatività. Tale creatività include il diritto di altre persone a nominare la divinità, come ha fatto Agar: “Tu sei il Dio che vede”. Le differenze religiose non possono disumanizzarci. Ci invitano ad aprire cammini e a comprendere le molteplici maniere attraverso cui Dio si rivela in mezzo a noi.

3. Terzo movimento: un Dio che si incarna

Il fondamento del cristianesimo è Gesù Cristo, il Verbo incarnato. È la Parola che si fa corpo e abita in mezzo a noi. La Chiesa cristiana si fonda su un Dio che si fa essere umano proprio per convivere e camminare in mezzo alle sue creature. La testimonianza relativa a questo fondamento è il centro della proclamazione cristiana. Il Vangelo proclama la salvezza e testimonia a favore del Regno di Dio. Nella vita, morte e resurrezione di Gesù è evidente il suo ministero che promuove il benessere del prossimo, in particolare di tutte le persone escluse, sfruttate, private della dignità.

L'avvenimento di Gesù è unico nel senso dell'assunzione dell'umanità nella sua totalità. Questa è una divinità talmente appassionata da assumere l'incarnazione. Dio si incarna e si fa corpo: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1, 14). Questa è un'affermazione centrale della fede cristiana. Il cristianesimo parte dalla convinzione che Dio, in Gesù Cristo, si fa essere umano assumendo, simultaneamente, la corporeità e la divinità. I vangeli non solo danno testimonianza dell'incarnazione ma esplicitano le implicazioni reali di questa incarnazione. Dio entra nella realtà umana, assumendola completamente. Attraverso miracoli, guarigioni e annunci, Gesù mostra una pratica interessata al benessere fisico e spirituale. Nel suo proprio corpo Gesù sperimenta il dolore fisico, la morte e anche la resurrezione.

Questa valorizzazione del corpo, nell'incarnazione, delegittima il dualismo greco, per il quale il corpo è una realtà inferiore, materiale. Nella cosmovisione dualista l'anima, in quanto immateriale e immortale, era idealizzata. Il corpo, a sua volta, era negato

attraverso pratiche come l'ascesi e la contemplazione o attraverso eccessi (orge e baccanali). Poiché lo spirito è superiore alla materia e l'anima superiore al corpo, non esiste una preoccupazione per il benessere olistico dei corpi. L'integrità del corpo è secondaria in relazione allo sviluppo mentale e spirituale. Il corpo, nella comprensione dualista, è soltanto ciò che avvolge l'anima. È la materia che incarcera l'anima, la quale, a sua volta, desidera liberarsi della materia.

L'incarnazione e il ministero di Gesù non seguono questo modello dualista. Al contrario, Gesù si trova in continuità con la teoria e la pratica giudaica, per la quale la corporeità è parte della bontà della creazione di Dio. Come creazione divina buona, "il corpo è tempio dello Spirito Santo" (1Cor 6,19) e non mero imballaggio. Evidentemente c'è un contrasto tra i due modelli, uno che nega il corpo e l'altro che lo afferma. Questa tensione ha preso forza e tono polemico nei primi secoli. La visione negativa del corpo si infiltrò anche nello stesso cristianesimo. Lo gnosticismo, per esempio, mise in discussione l'incarnazione di Cristo, considerando inaccettabile che Gesù fosse veramente umano. Allo stesso modo il docetismo, dottrina che intendeva l'incarnazione come mera apparenza, rivelò questa difficoltà di comprendere come il divino si faccia carne.

Se, nella visione dualista greca, il corpo è la prigione dell'anima, la morte è la benvenuta perché libera l'anima per una vita più piena. Con la morte, il destino del corpo è quello di deteriorarsi, mentre l'anima rimane. Si possono trovare tracce di questa cosmovisione greca nel cristianesimo, dove il corpo è visto come qualcosa che non merita attenzione, che impedisce di dedicarsi pienamente alla sequela di Dio, a una vita di contemplazione. Nella visione platonica, la morte è la benvenuta perché permette di liberare l'anima dalla sua prigione corporea. La spiritualità cristiana, invece, affermando nel Credo Apostolico la fede nella resurrezione del corpo, mostra chiaramente l'importanza dell'incarnazione. Il corpo è assunto, non negato.

La tradizione neotestamentaria si confronta non solo con l'idea dell'inferiorità del corpo rispetto all'anima (come si presentava nel dualismo greco) ma anche con una realtà segnata dall'esecrazione dei corpi umani, abituale nell'Impero romano. I corpi vengono torturati e mutilati come forma di intrattenimento. L'atteggiamento di Gesù in relazione ai corpi, di cui egli si prende cura, guarendoli e difendendoli, rivela una differenza, un messaggio innovativo nel contesto del primo secolo. L'amore di Dio, espresso nell'atto della creazione, viene affermato nella stessa incarnazione di Gesù e nel suo ministero a favore del Regno di Dio. In Gv 2,11, il corpo di Gesù è visto come un santuario, in riferimento diretto al corpo resuscitato di Cristo.

Nell'incarnazione, Dio ha assunto l'umanità fino alle ultime conseguenze, compresi il dolore e la morte. Dio si rivela nel corpo sofferente, non solo nel corpo sano ed esteticamente idealizzato. La sofferenza di Cristo non avviene per tacito consenso divino, come idealizzazione del dolore e negazione del corpo, ma è il risultato ultimo della passione, di un amore divino che arriva fino alla fine, che assume il corpo come luogo di rivelazione anche nel momento del dolore e della sofferenza. Sulla croce la divinità rivela la sua passione per l'umanità, coerentemente alla vita di testimonianza e all'azione a favore della dignità umana. Assumere il corpo, e non negarlo, implica soffrire nel proprio corpo le conseguenze di tale presa di posizione. Fame, sete, stanchezza e dolore fanno parte della corporeità. È il corpo sofferente e mutilato a richiedere la salvezza, l'annuncio della Buona Novella.

Condividere il corpo di Cristo come alimento, nel sacramento della Cena, è la testimonianza visibile di questa teologia. Dio si rivela nel corpo. Il corpo debilitato viene condiviso per dare vigore ad altri corpi, annunciando la resurrezione. La dimensione comunitaria (condividere), evocata nella Cena del Signore, annuncia che Cristo stesso è il pane e il frutto della vite. È colui che si dà nel pane e nel vino. Quando mangiamo con altre persone, sperimentiamo il corpo di Cristo. Nel farlo, testimoniamo il suo annuncio

del Regno di Dio e la sua passione per l'umanità. Affermiamo l'incarnazione.

Condividere il corpo e il sangue di Cristo ci permette allo stesso tempo di mangiare e bere il perdono, di sperimentare la riconciliazione e di rafforzarci per l'esperienza dell'amore di Dio verso le persone che ci circondano. In questo senso, viviamo nel già ma non ancora. Nella Cena anticipiamo la pienezza di vita, di gioia e di festa che il perdono dato da Dio ci offre. Il corpo sofferente e torturato di Gesù diventa alimento per noi, come memoria e impegno riguardo al fatto che altri sacrifici umani non sono più necessari. Il cibo che mangiamo e il vino che beviamo ci fortificano per testimoniare questa Buona Novella di perdono, riconciliazione e presenza solidale di Dio accanto a chi soffre e a chi è bisognoso.

La teologia dell'incarnazione è il terzo movimento. Esiste un imperativo etico di attenzione ai corpi, di esortazione mutua, di valorizzazione della corporeità. La sequela di Gesù non implica che questa pratica debba estendersi solo a persone cristiane. La rivelazione di Dio nel corpo, la creazione a immagine di Dio, l'etica della cura che attraversano tutto il mistero di Gesù – se prese come principio di vita e spiritualità cristiane – conducono a perseguire il benessere del prossimo (e non unicamente la salvezza delle anime come si intende abitualmente). Questo terzo movimento si riferisce a un cambiamento di paradigma all'interno dello stesso cristianesimo. Invita ad apprezzare il corpo umano, ad affermare la sua dignità e a promuovere il suo benessere, così come ha fatto Gesù, indipendentemente dalle differenze che perdurino tra di noi.

4. Quarto movimento: un Dio che chiama e dà corpo

Il quarto movimento presenta le conseguenze ecclesiologiche della teologia dell'incarnazione. Riprendendo l'espressione coniata da Paolo della Chiesa come corpo di Cristo, presento le seguenti con-

siderazioni. Paolo, quando paragona la Chiesa (ekklesia) a un corpo, propone molto più che un'analogia. Si tratta dell'essenza di ciò che significa essere Chiesa, descritta in tutta la sua corporeità, cioè la Chiesa come un insieme relazionale, corporeo, concreto, attivo e dinamico, come lo è ogni corpo. In questo modo, come il corpo non è il conglomerato di parti (testa, tronco e membra), così la Chiesa non è la mera somma di persone. È un corpo vivo, attivo, interdipendente: "Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte" (1Cor 12,26-27; anche Rm 12,4-8).

In quanto corpo, la Chiesa rappresenta un'unità. Questa preoccupazione accompagna la Chiesa dai suoi inizi, come mostra Paolo in 1Cor 12,12. Il corpo è più che una metafora per indicare la coesione esistente nella Chiesa: certifica la necessità intrinseca di cooperazione e collaborazione. Il corpo necessita dell'energia vitale, che lo fa muovere. Ciò che vivifica il corpo umano è lo spirito e ciò che vivifica il corpo ecclesiale è lo Spirito Santo. Allo stesso modo in cui l'esistenza della Chiesa è frutto della grazia e dell'amore di Dio, così anche la sua unità è dono, pura grazia, e non merito di opere umane. Ma l'unità è anche un imperativo, qualcosa che deve essere cercato. Per questo, perseguendo l'unità, preghiamo e operiamo.

Partecipare del corpo di Cristo è condividere la stessa speranza e convinzione: che non è la morte ad avere l'ultima parola, ma la vita e la resurrezione. È così che confessiamo nelle parole del Credo Apostolico di credere nella resurrezione del corpo e nella vita eterna. Crediamo nella resurrezione non delle anime, ma dei corpi concreti, palpabili. Ciò pone una sfida etica alle persone che seguono le orme di Gesù: come lui, devono impegnarsi rispetto al benessere dei corpi e non soltanto alla salvezza delle anime. Credere nella resurrezione del corpo è affermare che siamo creature di Dio e che esistiamo nella nostra corporeità. Il corpo, insieme all'anima o spirito, costituisce l'essere umano. Il corpo è parte di

un'unità: senza l'anima o spirito, il corpo perisce; senza il corpo, non c'è manifestazione di vita. Nella sua totalità, l'essere umano è immagine di Dio (Gn 1,27). Questa umanità piena non si circoscrive solo alle persone cristiane, ma riguarda tutta l'umanità.

La Chiesa è corpo di Cristo che si riunisce intorno ai sacramenti. Nel battesimo affermiamo che la Chiesa è il luogo dell'annuncio e della proclamazione del Vangelo, della nuova vita che inizia nella sequela e nell'instaurazione di nuove relazioni: in Cristo non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna, ma formiamo un'unità (Gal 3,27-28). Le nostre differenze permangono, continuiamo ad essere uomini e donne, persone di diversi colori ed etnie, ma queste differenze non ci escludono. La diversità è presente nella creazione di Dio. In questo modo, possiamo affermare reciprocamente le nostre differenze, e celebrarle, così come esiste la diversità nel proprio corpo e tra i corpi.

A partire dall'incarnazione, dalla morte e dalla resurrezione di Cristo, la Chiesa trova il suo posto nel mondo proprio nella situazione di sofferenza e di dolore, dato che è questo il suo *locus* originario. La Chiesa sorge dalla rivelazione della divinità in un corpo sofferente e massacrato, di un figlio di Dio che ha sporcato i suoi piedi nelle terre polverose di Nazareth, di un Gesù che ha testimoniato instancabilmente il suo amore per l'umanità. Anch'essa, la Chiesa, vive la tentazione di dimenticare il suo primo amore, di cedere di fronte alle strutture gerarchiche e discriminatorie di questo mondo, di voler escludere o estirpare parti del suo corpo. La Chiesa vive la tensione tra ciò che essa annuncia (il dinamismo profetico riconciliatore) e la realtà del mondo (quella che ha bisogno di strutture e ordinamenti). Ha bisogno di mantenersi fedele al messaggio di Gesù Cristo.

Se il corpo di Cristo si riunisce intorno a un corpo condiviso, l'Eucarestia, è urgente affermare che la Chiesa non idealizza la sofferenza né si allea ai poteri che impongono dolori a questo mondo. Al contrario, il messaggio evangelico porta alla più pro-

fonda indignazione, alla costruzione di reti di solidarietà, all'affermazione di un impegno con la giustizia e alla costruzione della pace. Ciò non avviene per imposizione, ma con la persuasione e la testimonianza. È la follia di cui parla l'apostolo Paolo: la forza diventa debolezza proprio perché Dio mostri la sua passione per l'umanità.

C'è una somiglianza tra la sofferenza di Gesù Cristo e le sofferenze attuali, sperimentate nel corpo personale, nel corpo sociale e nel corpo cosmico. Anche la Chiesa, come corpo di Cristo, soffre per le discordie, per gli scandali della divisione, per gli abusi di potere, per la mancanza di dialogo e per il non riconoscimento delle espressioni del potere creativo e creatore di Dio tra quanti ci circondano. Il corpo-Chiesa è anche un corpo sofferente, frammentato. Se la Chiesa è il cammino che conduce alla salvezza, è anche necessario riconoscere che non è lei la *salvezza*. L'amore di Gesù per le persone che si trovano al di fuori del sistema, escluse e stigmatizzate, porta la rivelazione fuori dai parametri ecclesiali e istituzionali. Parlare di Chiesa come corpo è riconoscere che essa è una manifestazione del divino che, per se stessa, non racchiude la totalità della rivelazione. Cosicché, in quanto corpo, la Chiesa è fragile. Riesce a sussistere solamente se si relaziona ad altri corpi. Dio è più grande e più inclusivo della sua Chiesa.

Per le persone che sono cristiane, pertanto, la Chiesa è veicolo di salvezza perché dà testimonianza del discepolato. Indica il cammino. È chiamata a dare testimonianza del suo primo amore. In quanto tale, segue i passi di Gesù Cristo, imitandolo. Gesù è stato critico e profetico in relazione alle strutture religiose del suo tempo. Così, la Chiesa deve riprendere il messaggio del suo Signore e tornare in maniera rinnovata al suo fondamento, in umiltà. Il quarto movimento è la comprensione della Chiesa come corpo. Questo corpo rivela l'amore di Dio, ma riconosce che la Chiesa non è Dio. Si supera la nozione *extra ecclesia nulla salus* (fuori dalla Chiesa non c'è salvezza). Dio si rivela nella Chiesa, ma anche fuori di essa.

5. Quinto movimento: un Dio che invia e affida

“Ogni grande idea religiosa inizia con un’esperienza rivelatrice”, constata Rosemary Ruether. Anche quando questa esperienza inizia nell’ambito individuale, per arrivare ad essere significativa richiede un riferimento comune. Tale esperienza manca di simboli interpretativi che permettano l’appropriazione collettiva, che trasformino la stessa esperienza in modo che sia significativa per altre persone. La corporeità può essere questo elemento comune, come chiave ermeneutica per svelare la rivelazione divina. La corporeità è “il tessuto di relazioni che segnano il corpo fisico rispetto a se stesso (per mezzo della soggettività, dell’affettività, della religiosità) e al mondo esterno (le relazioni sessuali, sociali, politiche, economiche”.

La corporeità è un tema centrale per la fede cristiana. Si basa sulla teologia della creazione, che afferma il corpo come creazione buona di Dio. Questa premessa è condivisa dal giudaismo e da molte altre religioni e spiritualità. La dottrina dell’incarnazione di Cristo, in cui il Verbo si fa carne per abitare in mezzo a noi, rivela la solidarietà divina e la sua profonda compassione per l’umanità. Condividere il corpo di Cristo come alimento, nel sacramento della Cena, è la testimonianza dell’amore di Gesù Cristo e un’anticipazione della pienezza del Regno di Dio. La partecipazione di tutte le persone battezzate come membri di Cristo nella Chiesa porta la rivelazione di Dio nella comunità. Confessando la nostra fede, affermiamo di credere nella resurrezione del corpo, come lo esprime il Credo Apostolico, respingendo così il dualismo, la negazione e lo sfruttamento dei corpi.

Pertanto, la corporeità non è esclusiva del cristianesimo. La cura per i corpi, il modo in cui il corpo è valorizzato, l’etica che viene impressa, il modo in cui ci relazioniamo nel qui e ora sono domande importanti formulate anche in altre tradizioni religiose. La religione ha sempre questa dimensione collettiva, corporea. Non esiste religione se non vi sono seguaci. Questo le dà un carat-

tere comunitario, relazionale, intimamente legato alla cultura e al contesto. La mano divina (qualunque sia il nome della divinità) non scrive su una *tabula rasa*. Deve far uso della cultura e della comunità. Ha bisogno dei corpi. Le religioni imprimono i loro valori nel corpo personale, sociale e cosmico.

Dio si rivela nel corpo. Questa scoperta è l'affermazione della rete di relazioni (tra esseri umani, tra questi e la creazione e tra i due e il creatore). Per questo la corporeità è una finestra che si apre sulle altre tradizioni religiose e sulla propria cultura. A sua volta è una finestra che rivela le mutilazioni che ha sofferto il corpo, il dolore che gli è stato inflitto. Riconoscere che Dio si rivela nel corpo – nel corpo cosmico, nel corpo della straniera, nel corpo di Dio incarnato, nel corpo comunitario ecclesiale e fuori di esso, nel corpo di ogni uomo, donna e bambino – ci porta a dare valore alla vita. Dio ci affida la sua creazione e ci invia alla cura reciproca.

La creazione geme di dolore (Rm 8,22) ma vive nella speranza: “La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” (Rm 8,19). La divinità ci manda a sanare, sostenere, guidare e riconciliare la creazione, prendendoci cura delle sue creature. Questa cura è la fiducia del Dio rivelato che si fa presente nelle relazioni di giustizia, di pace, di apprezzamento, di dignità e di amore. La cura per i corpi ci porta a denunciare e contestare la violenza, gli abusi che perpetuano una sofferenza non necessaria, i falsi stereotipi che stravolgono la realtà. La cura dei corpi ci porta all’“empowerment”. “Empowerment” è aiutare le persone a scoprire il potenziale che si trova in esse, attraverso risorse e mezzi che le rivestano di autorità, autorevolezza e potere trasformatore. Dio ci invia al servizio, confidando nel fatto che nell’incontro con l’altro, con l’altra, incontriamo la rivelazione divina.

Scoprire Dio nel corpo è creare reti di solidarietà tra esseri vulnerabili. Ciò implica nutrire e curare il corpo personale, sociale e cosmico. Non si tratta di una mera empatia o di un appoggio tacito alle persone in difficoltà o alla natura bisognosa di protezione, ma della proclamazione dell’amore che trova spazio per

trasformazioni e cambiamenti. Implica la messa in discussione dell'esistenza di sistemi religiosi, sociali, politici ed economici che discriminano ed escludono. È riaffermare la dignità di ciascuna delle creature come luogo di rivelazione divina. Riconoscere che l'opera creatrice di Dio si trova anche nei corpi di altre persone significa trattarle con dignità e rispetto. È nell'altro essere umano che Dio è in azione.

Riconoscere che Dio si rivela nel corpo comporta modi nuovi di vedere il mondo e le possibilità in esso contenute. Schiude cammini per una spiritualità lucida e una pratica impegnata, in cui la cura dei corpi sia la priorità. Di fronte alla negazione storica dei corpi, affermare che Dio si rivela nel corpo esige un'etica della cura. Per superare la degradazione dei corpi, sono imprescindibili degli atteggiamenti concreti, di solidarietà e giustizia. La riverenza verso il sacro – il luogo di rivelazione di Dio – fa sì che lo sfruttamento dei corpi sia equiparato alla profanazione.

L'ultimo movimento conduce all'incontro con l'altro e l'altra nella loro esistenza concreta, nel quotidiano, nella corporeità. In cinque movimenti (come passi di una danza), la rivelazione ha ampliato il suo spettro. Dio si rivela a noi in modo sempre nuovo e familiare. Dio viene a noi in ciò che conosciamo e in ciò che ci è sconosciuto. Dio si rivela nel "già, ma non ancora". Il paradosso della familiarità e dell'estraneità conduce all'apertura verso ciò che rimane sconosciuto. La sorpresa della rivelazione divina è in questo incontro con il diverso. La tensione creativa tra una divinità che afferma e smonta, consola e rimprovera, accoglie ed invia ci permette di affermare la fede nel Dio sempre presente. Questa è la divinità che si rivela nella totalità della sua creazione. Questa è la divinità che si rivela in ciascuna delle sue creature.

UNO E MOLTEPLICE
Dio in una prospettiva pluralista

di Marcelo Barros • e Luiza E. Tomita ••

Introduzione

Riflettere sulla relazione che gli uomini stabiliscono tra loro stessi e Dio è uno dei compiti più complessi per un teologo o una teologa. Questa complessità ha le sue radici nei limiti imposti dal linguaggio, dai simboli, dalle metafore, dalle tradizioni su cui è costruito il nostro universo simbolico. In pieno secolo XXI, nel constatare tanta ingiustizia sociale, fame, violenze di vario genere, povertà, lotta per il potere, guerre, ecc., c'è da chiedersi se alcuni nostri modelli su Dio (modelli costruiti lungo la storia) non agiscano come legittimazione della miseria sociale.

Pur in presenza di una varietà di modelli, ce n'è tuttora uno che nella nostra tradizione giudeo-cristiana si rivela predominante

• **Marcelo Barros** è nato a Camaragibe, Recife, Brasile, da una famiglia cattolica di operai molto poveri. "Ho lavorato 14 anni presso il segretariato generale della Pastorale della Terra e, ad oggi, quello che più mi piace è accompagnare gruppi di contadini e essere chiamato per alcuni incontri del MST (Movimento dei Sem Terra *ndt*). Mi sento realizzato anche quando sto con gruppi di afrodiscendenti e di indigeni, ma la mia esperienza è stata piuttosto quella di dare testimonianza della presenza di Dio nei *terriero* del Candomblé che frequento amorosamente e in maniera contemplativa. Vivo scrivendo libri: ho scritto circa 25 libri e molti altri articoli".

•• **Luiza E. Tomita**, laica, brasiliana, naturale di San Paolo, di discendenza asiatica. Con specializzazione in teologia con concentrazione in studi biblici. Dottore in Teologia Femminista presso la Facoltà Metodista di San Paolo e membro del NETMAL, Nucleo di Studi Teologici della donna in America Latina. Professoressa di teologia in vari istituti di teologia di San Paolo. Coordinatrice della Commissione Teologica dell'ASETT in America Latina.

te ed è quello del sovrano militarista: Dio visto come re, capo di eserciti, conquistatore; si tratta, in sintesi, di immagini che crescono nell'humus di un contesto patriarcale che favorisce l'autoritarismo, la schiavitù, il razzismo, il predominio di genere. Tale modello ha permesso il colonialismo durante gli ultimi cinque secoli, quando le popolazioni di alcuni continenti sono state colonizzate e in alcuni casi rese schiave. Questo modello ha attribuito alla divinità un colore, una cultura, un genere, una classe sociale.

In relazione al tema delle donne, l'immagine maschile di Dio, prevalente nella tradizione giudeo-cristiana, ha fatto dire alla teologa Mary Daly: "Se Dio è maschio, il maschio è Dio"¹, volendo significare che la raffigurazione maschile della divinità è stata uno dei fattori che hanno portato a considerare la donna come inferiore e subordinata. Precedentemente il teologo James Cone aveva asserito: "Dio è nero", volendo così porre le basi di una Teologia Nera della Liberazione. Affermando che non è senza conseguenze attribuire a Dio un colore piuttosto che un altro e che non c'è spazio per un Dio incolore (colorless God), Cone arriva a compiere una scelta politica quando scrive: "La negritudine (blackness) di Dio significa che Dio ha fatto della condizione degli oppressi la sua condizione personale"².

1. Metafore di Dio

La struttura sociale di un gruppo umano riflette la sua concezione del sacro, la sua rappresentazione della divinità, i rapporti che vengono stabiliti tra la divinità e gli esseri umani. Anche la ritualizzazione dei rapporti tra dèi e uomini indica come è strutturata la società. In molti casi la divinità riproduce la figura degli esseri umani. In tal modo la divinità riflette di fatto il potere esercitato

1. M. DALY, *Beyond God the Father*, ed. Beacon Press, Boston 1973, pag.19.

2. J. CONE, *A Black Theology of Liberation*, 2^a ed., Orbis, New York 1986, pagg. 55-81.

da donne o da uomini. Nelle culture antiche, quando le donne esercitavano un importante ruolo rituale (come nelle religioni dei primi abitanti delle Americhe), dèi e dee convivevano in modo armonioso.

La teologa Carol Christ a proposito dell'importanza che simboli religiosi e riti hanno nella vita umana e soprattutto nelle situazioni-limite, dice: "La religione risponde a profonde necessità psichiche quando crea simboli e riti che consentono alle persone di far fronte a situazioni-limite della vita umana, come la morte, il male, la sofferenza, ..."³. Anche l'antropologo Clifford Geertz, a proposito dei simboli visti come componenti basilari nell'elaborazione dell'*ethos*, aveva scritto: "I simboli sacri contribuiscono a costruire l'*ethos* di una popolazione: il tono, il carattere e la qualità della vita, lo stile e gli atteggiamenti morali ed estetici, la visione del mondo..."⁴.

È innegabile che nel parlare di Dio noi costruiamo immagini e con queste identifichiamo la Divinità. Ancora di più: quelle immagini o metafore sono di natura avverbiale, ossia più che aspirare a definire la natura di Dio, rivelano *in che modo noi ci relazioniamo con lui*. Di conseguenza nessun modello deve essere materializzato, cristallizzato, fino ad escluderne altri. A questo punto occorre chiarire la differenza tra modello e metafora.

La metafora è una figura che viene trasferita impropriamente su un altro contesto. Diciamo, ad esempio, i piedi del tavolo, i bracci della poltrona, il corpo di un testo. Quando questa metafora acquisisce stabilità e una valenza estesa, allora si trasforma in modello, tanto da poter chiarire in modo coerente un'idea per la quale veniva prima usata impropriamente. Consideriamo, ad esempio, il modello di Dio come padre. Il modello di Dio come padre esclude l'idea di Dio come madre e quindi esclude le donne nella raffigurazione della Divinità. Anche se alcuni teologi tentano

3. C. CHRIST, "Por qué las mujeres necesitan a la Diosa", in M. J. RESS E ALTRI, *Del Cielo a la Tierra. Una Antología de la Teología Feminista*, Sello Azul, Editorial de Mujeres, Santiago 1994, pag. 159-173.

4. Cl. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998.

di negarlo, l'esclusione delle donne dal sacerdozio cattolico – dato innegabile – dimostra che questa esclusione non è una fantasia.

Consacrando al maschile la raffigurazione della Divinità, l'ideologia patriarcale ha attribuito una dignità normativa al genere maschile. Allo stesso modo la raffigurazione di Dio come bianco ha reso la razza bianca normativa per tutta l'umanità. L'uomo in genere nella maggior parte delle lingue occidentali, soprattutto nelle neo-latine, è maschio e bianco. Oltre a ciò va detto che la "paternità" di Dio rinvia a una struttura sociale dominata dal *paterfamilias*, il patriarca che governa con potere assoluto, consacrando il dominio maschile a legittimare tutte le forme di oppressione da parte del potente "padre di famiglia" nei confronti degli schiavi (di varie razze e colori), delle donne, dei poveri. Il capofamiglia è padrone dei membri della famiglia e di tutti i loro beni.

Nelle famiglie greche e romane dell'epoca classica, l'autorità del *paterfamilias* era talmente ampia da includere il potere di vita e di morte. Questa struttura patriarcale passò nella Chiesa cristiana primitiva quando Costantino proclamò il cristianesimo come religione dell'Impero Romano. La Chiesa si diede un potere gerarchico e accentratore, legittimando tanto l'egemonia della razza bianca sulle altre come la servitù e lo schiavismo. Nel quadro di questa struttura predomina la convinzione che l'autorità e il potere sono determinati da Dio e vengono esercitati sui sudditi in nome di Dio stesso. Il colonialismo, il militarismo e l'intolleranza religiosa che hanno imperato negli ultimi secoli sono esempi viventi di tale ideologia.

Non possiamo qui sviluppare un'analisi esegetica e dettagliata sul fatto che la Bibbia dentro la raffigurazione di un Dio patriarcale ha progressivamente inglobato figure e aspetti diversi. Nella figura della *Tenda della Testimonianza* (Shekina), presenza uterina di Dio, furono sincretizzate alcune divinità femminili, lo stesso nella rappresentazione della Sapienza (cfr Pr 8,22) rientrano divinità straniere come l'antica dea egizia Maat.

Anche i profeti offrono raffigurazioni molteplici della Divinità. Osea e Geremia rappresentano Dio con la metafora dello sposo (cfr Ger 2, Os 1). La relazione tra Dio e Israele è descritta come uno spozalizio, unione di due persone che si amano. In questa parabola la donna è la comunità, ma in chiave negativa, ossia nel ruolo di prostituta; la prostituzione è metafora dell'infedeltà di Israele nei confronti di Dio, che è invece lo sposo fedele.

In Isaia troviamo altre immagini. La Divinità, ad esempio, è presentata in diverse manifestazioni dell'amore materno: in 42,14 è una partoriente; in 49,15 è una madre che ama il figlio delle sue viscere; in 63,15 è un cuore commosso e compassionevole; in 66,13 è una madre che consola. Il Cantico dei Cantici fa della donna la protagonista principale e, anche se si tratta di una raccolta di canti amorosi, fin dal primo momento la tradizione spirituale sia ebraica che cristiana ha visto in quella relazione sessuale e affettiva dell'uomo e della donna, collocati sullo stesso piano, l'immagine dell'alleanza tra Dio e l'umanità.

Es 34,6-7 può definirsi un *collage* che si rifà ad epoche e riflessioni diverse, in quanto parlando di Dio elenca caratteristiche persino contraddittorie. Così come oggi risulta nella redazione biblica, il testo sembra sintetizzare in modo approssimativo due modi di parlare di Dio. Da un lato la compassione, ossia "amore che risale all'utero materno", "fedeltà amorosa" che si mantiene per mille generazioni e non castiga nessuno (6-7a). D'altro lato, inaspettatamente – reminiscenza di altra tradizione e riflesso d'un'altra maniera di parlare di Dio – il testo continua: "Però non lascia impunito nessuno. Castiga il peccato del padre nel figlio, nel nipote e nel pronipote" (7b).

2. La scommessa cristiana: pensare Dio dentro un quadro pluralista.

Attualmente esiste una corrente del pensiero sociologico e teologico impegnata a riflettere sulla crisi delle religioni nel contesto di questo cambiamento di civiltà, che sperimentiamo in Occidente

ma che ha ripercussioni anche in altre parti del mondo⁵. La distinzione tra spiritualità come ricerca o cammino umano per incontrare la Divinità da una parte, e, dall'altra, la religione come istituzione che da secoli pretende possedere in modo esclusivo il sentiero giusto, riproduce, salve alcune differenze, la vecchia distinzione tra fede e religione.

A partire dai primi anni del XX secolo, teologi come Barth sono arrivati a parlare di "opposizione" tra fede e religione. L'argomento è stato al centro di un vasto dibattito ed è divenuto tema di studio per intere generazioni. In America Latina verso la fine degli anni '60 tale impostazione portò alla critica delle religioni popolari. Comunque sia, questa critica non condusse ad una revisione dell'autoritarismo e del trionfalismo cristiano, anzi, rese più difficoltosa l'apertura al pluralismo. Una teologia della liberazione che possa definirsi aperta e impegnata sul terreno del pluralismo culturale e religioso deve riaprire il dibattito su fede e religione, come pure sulla distinzione tra religione e spiritualità.

Nella Dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede e in alcune tesi teologiche notiamo che si dà risalto all'antitesi tra fede e religione, identificando la religione come fenomeno umano e naturale, presente nelle diverse religioni, considerate come sentieri umani verso Dio, come istituzioni delle varie etnie, da contrapporre alla fede, identificata questa con la fede cristiana e considerata come l'espressione della rivelazione divina, esperienza trascendentale, esperienza della grazia. Le religioni vengono valutate come esperienze umane, che quasi alla cieca, a tentoni, vanno alla ricerca del divino. Il cristianesimo, in quanto esperienza della fede rivelata e non semplice religione, proverrebbe "direttamente" da Dio, non sarebbe il cammino umano della ricerca di Dio, bensì la venuta gratuita di Dio che si muove alla ricerca dell'essere umano. È evidente che un simile

5. Cfr. M. CORBÍ, *Religión sin Religión*, PPC, 1996; citato da J. A. ROBLES Y ROBLES, *Repensar la religión: la religión ante la cultura actual*, servicioskoionia.org/relat/344.htm.

malcelato esclusivismo va superato, se vogliamo tornare a pensare Dio in prospettiva pluralista, e soprattutto liberatrice.

Per pensare Dio in prospettiva pluralista occorre anzitutto prendere atto che Dio ha a sua disposizione innumerevoli strade per rivelarsi e che ogni religione, pur essendo un'istituzione umana e culturale, è chiamata a veicolare una rivelazione divina e ad aiutare le persone umane a condurre una vita più felice e più armoniosa. Il cristianesimo non è superiore a nessun altro cammino religioso. Come qualunque altra religione, cerca di rispondere a una chiamata da parte di Dio e si organizza sulla base del patrimonio culturale dei suoi membri.

In America Latina la funzione teologica e spirituale di un discorso su Dio basato su una teologia pluralista della liberazione, presuppone che ci disponiamo a rielaborare una presentazione di Dio che rispetti la nostra identità, che sia profondamente ancorata alle culture autoctone del continente e che resti fedele allo spirito di Gesù Cristo; ciò richiede un'apertura universale e una grande disponibilità ad accogliere la parola che Dio ci rivolge in mille maniere, giacché il mistero divino si rivela nella pluralità delle culture e delle religioni dell'umanità. Questo lavoro di ricostruzione delle basi stesse della nostra fede può diventare il fondamento per un dialogo inter-culturale e inter-religioso più profondo.

3. Esclusivismo o monoteismo? Come intendere il monoteismo

Non possiamo identificare monoteismo con esclusivismo teologico ed ecclesiologico, né politeismo con pluralismo. I concetti sia di monoteismo e politeismo, come di esclusivismo e pluralismo, sono poco adatti ad analizzare correttamente la questione che proponiamo. Nella storia del cristianesimo molte volte la fede in un unico Dio ha portato automaticamente verso l'intolleranza e la persecuzione contro chi la pensava in altro modo.

Negli ultimi decenni del XX secolo il teologo Moltmann ribadì più volte che non gli piaceva la dicitura "monoteismo" perché

nella storia della società cristiana la fede nell' *Eis Theos* frequentemente è andata di pari passo con l'oppressione politica e il totalitarismo (la monarchia assoluta), quando invece una visione più trinitaria sarebbe maggiormente rispettosa della società umana complessa e articolata⁶.

Nelle culture antiche la religione era così intrinsecamente collegata alla politica del re o dell'imperatore, che di fatto il monoteismo nacque come conseguenza di quello che potremmo chiamare "una guerra di dèi", nella quale in fondo in fondo si celavano le lotte di persone umane per il potere. Nell'antico Egitto il faraone Amenofis IV (1379-1362 a. C.) unificò nel culto solare i tradizionali culti alle varie divinità del vecchio Impero. Egli viene considerato da parte di molti studiosi delle religioni come il più singolare personaggio dell'antichità. È ammirato come "monoteista" prima ancora di Mosè e la sua dottrina fu una rivoluzione che ancor oggi ci stupisce.

Pur essendo un re, si comportò come un asceta e un rivoluzionario. In quella struttura rigida promosse una rivoluzione teocratica e sociale che scosse la civiltà. Tolse di mezzo la vecchia religione, corrotta per colpa dei sacerdoti assetati di potere e promosse il culto ad Aton come unico dio. Cambiò il proprio nome in quello di Akhenaton ("spirito operante di Aton"). Questa decisione rivela il proposito di dare inizio ad una nuova era. Lo stesso fecero sovrani dell'India e della Persia. Anche nella Bibbia il monoteismo spunta molto tardi, come movimento teso a liberare da un tipo di società, che, sacralizzando l'ordine vigente, finiva col perpetuarne le ingiustizie.

I profeti della Bibbia non hanno sostituito gli dèi dell'Egitto e di Canaan con un nuovo dio. Hanno posto la questione sulla natura stessa di Dio. "Non pronunciate il nome,... non fate immagini... Dio abita dietro una nube scura".

6. Cfr. G. WAINWRIGHT, *Voce Dio* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pag. 411.

Nel Medioevo il maestro Eckhart arrivò a dire: “Chiedo a Dio che mi liberi da Dio”. Questa affermazione della tradizione cristiana equivale al famoso proverbio buddista: “Se trovi Budda sulla tua strada, afferralo e uccidilo”. Tanto nell’una come nell’altra asserzione è in gioco il concetto di Dio. Qui viene subito in mente il comandamento di Dio nella Torà: “Non ti farai alcuna immagine di ciò che esiste nel cielo, nella terra nelle acque che stanno sotto la terra ...” (Es 20,4; Dt 5,8).

La prima e più importante sfida, perché una teologia cristiana della liberazione possa parlare di Dio sulla base di un paradigma pluralista, non richiede tanto che essa abbandoni la sua fede monoteista o che relativizzi il monoteismo. Quello che deve fare è rivedere il carattere dogmatico e intollerante che sta dietro al proprio concetto monoteista di Dio. Non si tratta tanto di mettere a confronto monoteismo e politeismo, perché questo confronto finisce sempre per bollare la fede e la religione degli altri in base ad uno schema culturale etnocentrico.

Simili concetti non provengono dalle comunità indigene, negre o indù. Provengono dai Padri della Chiesa d’Occidente, in base ad una rilettura platonica e aristotelica della fede cristiana e in polemica con gli dèi dell’Impero. Uno studioso di storia romana ha potuto affermare:

La Roma imperiale era una città macro-ecumenica, aperta a tutte le religioni dell’epoca. A Roma si possono tuttora vedere rovine e reperti di più di 3500 religioni diverse. Possiamo visitare i resti di templi buddisti, taoisti, persiani, e di tutti quei popoli che avevano contatto con i Romani. Questa diversità venne annullata ad opera dei cristiani, quando il loro credo divenne religione di Stato a partire da Teodosio in poi.

Un guaraní, accusato da un missionario gesuita del secolo XVI di adorare il mais, rispose: “Ma voi non adorare il pane?”. Se vogliamo restare dentro questa formulazione, dobbiamo riconoscere che Gesù fu profondamente monoteista. Visse l’intimità con

il Padre come comunione con tutta l'umanità, ma in profondo rispetto verso tutte le strade degli uomini. Il problema del monoteismo non è tanto la questione se esista un Dio solo o più di uno, quanto piuttosto evitare che quell'unico Dio in cui si crede, diventi una specie di dio degli dèi che riproduce in cielo quel sistema politico dove il re domina con la sua autorità su tutti i signori delle città-stato, e al quale vengono attribuiti i comportamenti autoritari ed arbitrari dei governanti di questo mondo. Il monoteismo che crede in un Dio patriarcale che castiga gli insubordinati e premia gli obbedienti, concedendo salute, alloggio e benessere a chi lo adula, è una teoria deleteria perché non consente all'uomo di essere libero e di costruire in modo autonomo la propria storia.

Oggi giorno diversi intellettuali denunciano nel "fattore Dio" il responsabile o colpevole di violenze e crimini che affliggono la società umana. In un messaggio indirizzato al 2° Forum Sociale Mondiale, così si esprimeva lo scrittore José Saramago:

Di qualcosa dovremo comunque morire, ma è incalcolabile il numero degli esseri umani deceduti per colpa delle atrocità che la specie umana è riuscita ad inventare. Una di queste, la più criminale, la più assurda, quella che più offende la semplice ragione umana, la incontriamo fin dai primordi dei tempi e delle civiltà e sta nel dar ordine di uccidere in nome di Dio⁷.

L'idea che Dio possa approvare l'assassinio o la guerra non è la caratteristica delle cosiddette "religioni abramitiche" (giudaismo, cristianesimo, islam), ma lungo il corso della storia esse l'hanno accettata e sviluppata in vari momenti. Tra queste la religione con un passato più denso di violenza e intolleranza è purtroppo il cristianesimo. Questa storia di violenza tipicamente cristiana la si può spiegare con fattori sociali e politici di diversa natura, ma certo una

7. Citato da F. TEIXEIRA, *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença*, in "Perspectivas Teológicas" (lugliko-agosto 2002).

delle sue radici sta nell'idea, tradizionalmente cristiana e legata al potere, di un Dio che premia i buoni e castiga i presunti cattivi.

In tutta l'America Latina la colonizzazione impose il cristianesimo e presentò il Dio della fede cristiana come superiore agli dèi degli indigeni e dei neri. Era un Dio garante della vittoria del sistema coloniale e sostenitore o, perlomeno, consenziente a che indios e neri fossero ridotti in schiavitù. Missionari come Bartolomeo de las Casas, Antonio de Montesinos, José de Anchieta e i gesuiti che organizzavano le *reducciones* per difendere gli indios, combattevano contro certi comportamenti che ai loro occhi risultavano disumani e contro diversi abusi del sistema coloniale, però rarissimi furono coloro che denunciarono il sistema coloniale in quanto tale. La ragione di questa miopia sta nel fatto che, in base alla loro fede, il loro concetto di Dio consentiva, anzi, legittimava quel modello di società.

È importante ricordare questo, e così si potrà comprendere quell'affermazione divenuta ormai un ritornello della teologia pluralista: "Dimmi in quale dio credi e io ti dirò qual è la tua visione del mondo e della storia".

4. Condizioni per un discorso liberante e pluralista su Dio

Gli sforzi di quell'analisi della fede che viene denominata teologia sono strettamente collegati con le questioni che nascono dalla vita e dalle sfide che la comunità cristiana si trova ad affrontare nel rendere testimonianza del regno (Gustavo Gutierrez)⁸.

In tutte le parti del mondo, ma soprattutto in America Latina e nei Caraibi, una delle sfide più terribili quando si vuole parlare di Dio, non è tanto la questione del male in genere, quanto di un male che sembra predominare nella storia e "andare per la maggiore".

8. G. GUTIERREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, in "Páginas", 161 (febbraio 2000) 6.

La Bibbia stessa si chiedeva per quale motivo il giusto debba soffrire. Oltre al libro di Giobbe, anche alcuni salmi, come ad es. il 74, tentarono di dare una risposta. All'interno del giudaismo, nel percorso della storia le comunità dovettero ricostruire il concetto di Dio nell'impatto con le persecuzioni e l'esilio. Nel secolo XX Hans Jonas ha ragione di dire: l'umanità si trova costretta a ripensare e a cercare una risposta nuova all'antica domanda di Giobbe: "D'ora in poi dovremo liquidare il titolo di Signore della Storia. Che Dio è quello che ha permesso Auschwitz?"⁹.

Il filosofo e teologo ebreo, studioso dello gnosticismo cristiano dei primi secoli, cerca la risposta a questo problema in una lettura innovativa dell'azione creatrice.

Per poter creare, la divinità deve essere disposta ad annullarsi interamente perché il mondo esista nel tempo e nello spazio di una immenza non contrastata dall'ingerenza del trascendente. La creazione ha inizio con il ritiro da parte della divinità, per consentire la comparsa di creature molteplici e diversificate. Al termine del processo cosmico, naturale ed umano, la divinità stessa conseguirà un arricchimento della sua pienezza, o – come dice Hans Jonas – la redenzione di sé medesima (...). In questa visuale l'idea di Dio comprende tre attributi principali: la sofferenza (divina), il progresso, la premura¹⁰.

Questi elementi dell'impotenza divina emergono ancora di più quando si tratta della creazione dell'essere umano, dotato di libertà e di coscienza. Ciò che Dio può fare è introdursi nella nostra sofferenza, essere Emanuele, Dio con noi. È quanto dice la parola di Mosè: "Io sono Colui che sarò con voi" (Es 3,14). Dio non si identifica con l'onnipotenza, ma, al contrario, con l'umiltà e l'impotenza.

Per chi elabora teologia cristiana non è difficile percepire la relazione tra il rovetto ardente e la croce di Gesù. Tanto l'uno come

9. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, 2005.

10. C. CHARLIER, *Dieu sans puissance*, in H. Jonas, *op. cit.*, pagg. 52-53.

l'altra rivelano che la presenza e l'amore di Dio sono talmente forti nella loro impotenza e nella determinazione di donarci la vita, che il male non è soltanto la condizione imprescindibile a consentire la libertà dell'uomo, ma diventa il luogo della "rivelazione suprema dell'amore"¹¹.

In America Latina la storia della colonizzazione fu letta come una lotta tra divinità, lotta nella quale gli dèi indigeni vennero sconfitti. Molti dei popoli colonizzati si sentirono traditi dai loro dèi e costretti a sottomettersi al dio crudele del conquistatore. Di conseguenza, soprattutto in America Latina e nei Caraibi, ma anche in altre parti del mondo, un'importante funzione macroecumenica e liberatrice sta nel riconoscere da parte nostra la presenza e l'amore di Dio più nelle immagini religiose degli indigeni e dei neri che non nelle espressioni ortodosse e classiche di un dio patriarcale che legittima l'oppressione coloniale.

In questi ultimi decenni della cristianità latinoamericana e caraibica, la storia di molti uomini e donne, martiri del processo di liberazione, rivela la solitudine e la sordità non solo del sistema oppressivo responsabile delle loro morti, ma anche quanto faticano le Chiese a sostenere le lotte di quei martiri e a prenderne le difese. Mons. Oscar Romero lo ha fatto con dedizione estrema. In Brasile nel 2005 mons. Luis Cappio, vescovo di Barra, decise a ragion veduta di iniziare lo sciopero della fame per impedire la criminale deviazione del rio São Francisco. Le sfere più alte della gerarchia cattolica, tanto di Brasilia come di Roma, si unirono alle autorità del governo per dissuadere il vescovo. Una lettera scritta a nome del Papa proibiva esplicitamente al vescovo di proseguire lo sciopero della fame, qualificando questo come "tentativo di suicidio". In un caso del genere cogliamo quanto sia impellente modificare la nostra idea di Dio e parlare di lui a partire dal dissenso e dalla rivoluzione.

11. A. TORRES QUEIRUGA, *Credo in Dio Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

A proposito di dissenso e di rivoluzione, la consegna è quella di staccare l'idea di Dio da quella di ordine e di legge, tanto morale come religiosa. Di fatto, anche nella riscoperta di un'etica fondata su termini essenziali come la vita e l'amore, coniugati all'interno delle circostanze concrete della realtà, nasce l'impegno per una lettura pluralista e liberatrice della morale, capace di svelare un volto plurale e liberatore di Dio.

5. Quali conclusioni?

Il primo indispensabile atteggiamento deve essere quello di adorare e rispettare il mistero, anzi 'stupirsi' come voleva la mistica ebraica. Meglio ancora, come raccomandano i mistici di tutti i tempi: tacere. Solo che questo tacere, o trattenersi dal parlare, è qualcosa di impossibile per noi cristiani impegnati nella liberazione e nel rispetto del diverso. Potremmo cadere in una nuova omissione e magari in un vero e proprio crimine, come succede quando si parla di Dio in quelle forme idolatriche e perverse che ritroviamo in numerose istituzioni ecclesiastiche, quelle che continuano a legittimare guerre in Irak, distruzioni dell'ambiente naturale, miseria e fame in più di due terzi dell'umanità. Possiamo rispondere a questa istanza della teologia del silenzio non col tacere, ma cercando di parlare con umiltà, consapevoli che il nostro discorso è approssimativo, analogico, privo di un linguaggio adeguato, quello che serve se vogliamo parlare dell'altro in termini profondi e pro-positivi. Questo è l'atteggiamento che ci conduce a parlare di Dio partendo da un pluralismo liberatore.

Simile impostazione deve aprirci al dialogo per ascoltare le storie sacre che possiamo raccontarci gli uni agli altri. Scoprendo come altre comunità e altri gruppi vivono la propria esperienza di intimità con Dio, noi impariamo a vivere l'amore in modo nuovo e più profondo. La stessa fede della Bibbia ce lo insegna con insistenza: Dio è mistero, è insieme uno e molteplice, e sempre viene incontro a noi mediante l'altro. In questo senso, è come se la Divinità fosse costan-

temente straniera e si manifestasse ogni volta per mezzo del diverso da noi. Trarre le conseguenze di questa considerazione vuol dire non soltanto rispettare e accogliere l'esperienza spirituale dell'altro, ma anche mantenersi aperti e inglobare nella propria spiritualità qualcosa di quanto abbiamo appreso dall'esperienza altrui, esperienza che sempre può rivelarci qualcosa di nuovo sul mistero divino. Forse chi legge queste pagine vorrà sapere quale conclusione vogliamo proporre a proposito di Dio, osservato in prospettiva di pluralismo e di liberazione. A nostro modo di vedere, la conclusione è che occorre rinunciare ai dogmi, perché questi hanno la pretesa di affermare più di quanto possono o devono. Stiamo scoprendo che non abbiamo neppure scalfito il mistero. È urgente allora impegnarci a continuare la ricerca. Come diceva il mistico indù Radhakrishnan:

I sentieri che troviamo, i nomi che diamo, diventano insignificanti quando ci si trova faccia a faccia nella risplendente luce della Divinità. Quando tocchiamo la fiamma del Divino, sgorga una generosa ospitalità nei confronti dei diversi credo e delle diverse forme¹².

Paul Tillich, uno dei maggiori teologi protestanti del secolo XX, diceva:

Il nome della profondità e dell'origine infinita, irraggiungibile, di ogni essere è Dio. Questa profondità è il significato stesso della parola Dio. Se ti capitasse un giorno di imbatterti nella cosa più importante e più profonda di una persona o di una popolazione, sappi che in quel momento stai toccando il mistero stesso della presenza di Dio¹³.

12. S. RADHAKRISHNAN, *Occasional Speeches and Writings*, da maggio 1962 a maggio 1964, pag. 178, citato da I. PUTHIADAM, *Fé e vida cristãs num mundo de pluralismo religioso*, in "Concilium" 155(1980/5)103.

13. P. TILlich, *The Shaking of Foundations*, pag. 63, citato da D. DUFRASNE, *Célébrer les événements salutaires d'autrefois ou d'aujourd'hui?*, in "Paroisse et Liturgie" 3(1969)221.

CRISTOLOGIA
nella teologia pluralista della liberazione

di José Comblin •

La testimonianza riferita a Gesù Cristo consta di due parti, due sorgenti idealmente irriducibili: Gesù Cristo è stato un uomo ben collocato nella storia, con tutte le caratteristiche dell'essere umano. Ma Gesù Cristo è anche il Dio unico del monoteismo più rigoroso, il monoteismo ebraico. Egli è Dio. Non un altro Dio, il Dio unico che gli Ebrei adoravano, il Dio che non ha nome, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. È detto Figlio di Dio, ma questo titolo di Figlio nulla toglie alla unicità del Dio degli Ebrei. Proviamo ad esaminare una dopo l'altra queste due sorgenti.

1. Gesù è un ebreo

Gesù è stato ed è un ebreo. Per lui essere ebreo non è un elemento accessorio, privo d'importanza. Gesù sapeva che Israele era, come del resto è tuttora, un popolo unico nella storia umana, totalmente diverso da tutti gli altri popoli. La unicità di Gesù ha una prima

• **José Comblin.** Oltrepasati gli 80 anni di vita – più di cinquanta dei quali dedicati alla teologia – in piena forma e con la creatività intellettuale che lo contraddistingue, non smette di sorprenderci ogni anno con un nuovo libro, che ben presto diventa uno dei testi di tema religioso più venduti. Negli ultimi trenta anni ha dedicato la maggior parte del suo tempo alla formazione dei laici: alla sua iniziativa si deve la nascita di un seminario a Talca (Cile), rivolto al mondo rurale, ed un altro nel nordest brasiliano (1981). Comblin è all'origine della fondazione dei "Missionari del campo" (1981), dei "Missionari dell'ambiente popolare" (1986) e dei missionari formati a Juazeiro di Bahia (1989), in Paraiba (1994) e nel Tocantins (1997).

radice nella unicità del suo popolo. Non esiste al mondo un altro Israele, né un popolo uguale a lui.

Essere ebreo è un qualcosa di fondamentale nella personalità di Gesù, nella sua missione e nel suo destino. Essere ebreo è il punto centrale della consapevolezza che egli ha di se stesso. Egli sa che tutto è, in certo modo, incarnato nel suo popolo e che del destino del suo popolo egli è responsabile. Egli “è” il suo popolo. Sa che la Bibbia, ossia il libro del suo popolo, parla di lui, e quindi nella Bibbia egli va scoprendo la sua missione. È consapevole di portare a termine un destino che è già stato annunciato e descritto nella Bibbia, che è al tempo stesso storia del popolo e sua propria storia.

Il popolo d’Israele possiede un’identità così forte che mai si è fuso con le popolazioni e le culture in mezzo alle quali ha vissuto per tanti secoli. Malgrado questa distinzione, Israele sa però di avere una missione universale. Abramo è il padre dell’umanità intera, darà vita ad un popolo immenso, innumerevole. Israele percepisce di detenere un messaggio destinato a tutti i popoli. La consapevolezza che Gesù ha di sé, sta nel sentirsi inserito nel destino universale del suo popolo.

Ciononostante, secondo Gesù, Israele non è stato fedele ed ha assunto un’identità falsa che ne ha deformato la vocazione e in tal modo si è reso incapace di realizzare la propria missione. Come conseguenza di questa falsa identità, Israele ha costruito tra lui e gli altri popoli delle barriere così alte da far sentire gli altri come respinti, esclusi. Gesù intende ora ristabilire l’identità genuina del suo popolo e aprire le porte a tutti i popoli perché Israele ha un ruolo di servizio nei confronti di tutte le nazioni del mondo. Gesù viene ad abbattere le barriere che erano state edificate da parte dei falsi capi del popolo, a restaurare e ribadire l’identità del suo popolo in quanto servizio per tutta l’umanità.

Ma poi, paradossalmente, sappiamo che Egli venne pubblicamente rifiutato e condannato a morte come blasfemo da parte dei capi religiosi di quel medesimo popolo che egli voleva ricostruire.

Fu condannato a morte in nome di quella Bibbia nella quale Egli leggeva la sua missione. Gesù da una parte e i capi dall'altra, nei confronti della Scrittura praticavano due letture tra loro inconciliabili, radicalmente opposte. In certa misura questa contrapposizione permane tuttora.

Nel pensiero di Gesù, il popolo Israele è l'erede di un messaggio di speranza, con l'incarico di annunciare questa speranza a tutta l'umanità. Quando Gesù parla del suo messaggio di speranza, non lo propone come qualcosa di nuovo, ma semplicemente come la continuazione del messaggio che, da Abramo in poi, Israele è incaricato di proclamare. La speranza consiste in una realtà di giustizia e di amore che viene promessa a tutta l'umanità e non solo ad Israele. Tale speranza è già presente in tutti i popoli della terra (Lc 2,31-32; At 10,35; Rm 1,19-20). I vangeli identificano Gesù come perno di quella speranza che era il messaggio affidato ad Israele, il suo popolo.

2. Gesù fu un profeta

Gesù fu consapevole di essere un profeta. Su questo dal punto di vista storico non ci sono dubbi. I quattro vangeli sono concordi nel presentare Gesù come un profeta e nel riconoscere che il popolo aveva riconosciuto in lui un profeta (Mt 14,5; 21,11; Lc 1,76; Gv 4,19; 7,40). Lo si identifica come profeta. Di fatto, considerando ciò che di Gesù viene riportato, quella era l'unica identificazione possibile. Non abbiamo, a parte i vangeli, altre fonti che possano aggiungere notizie importanti a quanto essi ci riportano. I così detti "vangeli apocrifi" che furono rifiutati dalla tradizione cristiana, nulla aggiungono che possa contrastare la storicità della natura profetica di Gesù.

Non c'è in tutto il dizionario un'altra parola che meglio di questa possa esprimere il senso della vita e delle azioni di Gesù. La qualifica di profeta è quella che consente di unificare detti e fatti di Gesù in un insieme unitario. Nelle altre culture, fatta eccezio-

ne il giudaismo e l'islam, non troviamo una figura assimilabile a quella di profeta. Ed è per questo che la storia dei profeti è così importante per capire Gesù. Lungo l'arco del tempo c'è chi ha voluto fare di lui un saggio, un filosofo, un mistico, un religioso, un taumaturgo. Però nessuna di queste definizioni ci chiarisce le idee sulla sua persona. Egli è stato un profeta.

In quanto profeta, egli viene a risvegliare la speranza di Israele. Non annuncia qualcosa di nuovo, perché questa speranza già è nel cuore delle persone povere e semplici. Gesù aggiunge soltanto che il regno ha inizio fin da questo momento, stabilendo un nesso fra le opere che egli compie e la diretta presenza del regno di Dio.

In quanto profeta, egli esortava la gente a realizzare una conversione totale. Israele era avvolto dal peccato, si era adeguato a tutte le altre popolazioni. Aveva cessato di praticare la giustizia e l'amore. La legge scritta era stata fraintesa e ormai serviva solo a nascondere le devianze e le menzogne dei potenti e a sfruttare i poveri. Ora, la norma legale va superata perché ne emerga la finalità che sta nel realizzare alla perfezione l'amore del prossimo. Difatti l'amore di Dio consiste nell'amore del prossimo e l'amore di Dio lo si trova nel Samaritano, non nel sacerdote o nel levita del tempio. La conversione è conversione all'amore. In quella parabola l'amore viene rappresentato da un eretico e la mancanza d'amore dal sacerdote e dal levita. Più chiaro di così non si poteva parlare. La salvezza non sta nel culto.

In quanto profeta, Gesù annuncia la fine di quel culto che aveva impregnato la gente e rivestito tanta importanza. Non ci sarà più un tempio e di conseguenza non ci saranno più né sacerdoti né sacrifici. Dio non cerca nulla di tutto questo. In nome della religione quel culto fatto di sacrifici, di sacerdoti e di tempio, a null'altro era servito che ad arricchire i potenti e gli avveduti, tutto a danno della gente costretta a sovvenzionare economicamente quell'enorme edificio sociale.

In qualità di profeta Egli compie segni straordinari che attestano l'arrivo del regno di Dio. Certo l'immaginario religioso

popolare ingrandì e moltiplicò i miracoli di Gesù, come sempre succede ogni qualvolta che compare un personaggio dotato di un particolare carisma, ma di sicuro Gesù richiamò l'attenzione dei contemporanei per le guarigioni che andava compiendo, anche se oggi è impossibile precisare il contenuto storico delle narrazioni evangeliche in proposito. Gli ebrei sapevano che i profeti compiono miracoli, e così Gesù ripete, ad esempio, i miracoli di Elia e di Eliseo.

3. La morte di Gesù

L'interpretazione della morte di Gesù rappresenta il problema più importante della riflessione teologica contemporanea. Per quasi duemila anni, tanto nella mentalità popolare quanto nella teologia ufficiale, ha predominato una concezione che possiamo chiamare "teoria del sacrificio", fatta propria da tutte le Chiese cristiane. Contrastare questa teoria equivale quindi a contrastare un pensiero comune a tutte le confessioni, forse più ancora quelle protestanti che quella cattolica. E il problema diventa tanto più grave se si considera che la teoria del sacrificio ha radici profonde in gran parte delle religioni. Molte di queste praticano sacrifici ed accettano l'ideologia sottostante a questa pratica. Non è da escludere che diversi gruppi etnici abbiano accettato il cristianesimo vedendo l'interpretazione sacrificale che veniva data della morte di Gesù; essi praticavano sacrifici e non avrebbero accolto una religione che ne fosse priva. Ma la lettura del Nuovo Testamento solleva seri punti di domanda.

Vediamo prima di tutto che cosa afferma la teoria sacrificale. La riconciliazione con Dio è possibile soltanto se l'umanità offre a Dio un sacrificio sia per conquistare il suo favore sia per compensare le offese compiute dal peccato. Dio esige il sacrificio. Il sacrificio è un'offerta fatta a Dio. Tra i sacrifici, quello più comune è l'offerta di animali: il sangue dell'animale produrrebbe come effetto la riconciliazione con Dio. La distruzione della vita sarebbe

ovviamente un dono presentato a Dio. In questo quadro la morte di Gesù diventa un sacrificio offerto a Dio in espiazione dei peccati o un merito in grado di attirare i favori di Dio. La morte del sacrificato è il canale della riconciliazione e della vita. Da qui il principio generale secondo cui tutto deve essere compensato. Ogni felicità va pagata con una sofferenza. Dio è accessibile solo attraverso l'umiliazione dell'essere umano, questo è il prezzo che l'umanità deve pagare: e Gesù paga a nome dell'umanità. La salvezza va comprata. Diverse sono le formulazioni di questa teoria, ma nella sostanza tutte convergono.

In linea con questa teoria, Gesù sarebbe morto perché scelto per essere la vittima espiatoria. Essendo Figlio di Dio, il Padre stesso lo ha mandato a morire, a calmare la sua ira, e in tal modo a riconciliare con lui l'umanità peccatrice. Dio perdona solamente dopo aver ricevuto un compenso, e il compenso sta nella morte del suo Figlio. Le circostanze storiche della morte di Gesù sarebbero nient'altro che fattori contingenti, perché quella morte già era scritta in un programma. Gesù era nato per morire come vittima sacrificale.

Ci sono milioni di pagine scritte dai teologi cristiani per dimostrare le ragioni di necessità o di convenienza di questa teoria. Per la maggior parte dei credenti questo è il punto centrale della dottrina cristiana.

Ma come è possibile che la stragrande maggioranza dei fedeli consideri naturale l'idea che Dio arrivi ad esigere la morte del suo Figlio per poter perdonare? Quale genitore in questo mondo chiederebbe la morte del figlio per concedere il perdono? E se esistesse un tale genitore, non sarebbe considerato un mostro? Come si può accettare l'idea di un Dio-mostro? È mai possibile immaginare che Gesù si sottometta a un simile destino e, come Ifigenia, accetti di diventare vittima per espiare i peccati degli altri? Potrebbe Gesù aver pensato che Dio è uno che esige il versamento del sangue per poter perdonare? Possibile che Dio sia costretto da una legge fatale più forte di lui, la legge che chiede il prezzo del sangue?

Queste barbare assurdit  furono accettate, celebrate nelle liturgie, esaltate dai teologi e accolte dalle varie popolazioni, perch  nell'inconscio umano c'  un qualcosa che accetta la teoria del capro espiatorio e in certo modo fa leva su questa teoria per liberarsi dai sensi di colpa. Il problema non viene creato dalla parola di Dio, bens  dall'inconscio umano. L'inconscio   pi  forte della ragione e all'interno della religione le persone sono disposte ad accettare le cose pi  assurde, perch  il contesto sacro giustifica tutto e permette che l'inconscio predomini sulla ragione. In questo consiste il pericolo di tutte le religioni: permettere che l'inconscio prevalga e faccia tacere la ragione e la coscienza. Di conseguenza la religione non pu  mai essere per l'umanit  l'ultima istanza. C'  una voce molto pi  determinante della voce della religione,   la voce dei profeti.

A provocare la confusione   stato il ricorso a tutto l'insieme sacrificale dell'Antico Testamento.

L'Antico Testamento attribuisce a Dio l'istituzione del sistema culturale, con tanto di tempio, sacerdoti e sacrifici. All'epoca di Ges  su tale teoria si fondava il sostentamento del tempio e tutto il sistema economico e politico di Israele. Dell'ideologia sacrificale   impregnata tutta la nazione. Pochi furono coloro che non si adeguarono al potere del sistema, fra questi gli Esseni.

Dopo la risurrezione i discepoli si sentirono obbligati a ripensare il senso della morte di Ges  e a darle un valore positivo che ne cancellasse l'impressione di sconfitta. Una assimilazione ai sacrifici era piuttosto naturale: una morte che ha sortito un risultato positivo. C'erano alcune affinit . Tanto in Ges  come nei sacrifici la morte ha avuto un effetto favorevole: dalla morte   venuta la vita, la vita   sgorgata dal sangue versato. Non c'erano perch  solo delle affinit , anche tante differenze. La morte di Ges  non figura mai come un atto religioso, come un gesto di culto. Non compare nessun sacerdote ad immolare Ges , e men che meno l'immolazione avviene nel tempio. Ges  non ha mai dato segni di considerarsi nel ruolo di un animale destinato ad essere sacri-

ficato per la remissione dei peccati. Nella vicenda della morte di Gesù non ci sono elementi che facciano pensare ad un sacrificio, anzi, tutto è in relazione con una ragion di stato, che sta a cuore al governatore romano, Pilato, sostenuto in questo dalle autorità ebraiche.

Di conseguenza i vangeli riferiscono della morte di Gesù in termini storici: Gesù è stato messo a morte perché rifiutato dai capi della sua nazione, che lo rifiutarono e lo consegnarono all'autorità romana e mai avevano pensato di compiere, con questo atto, un sacrificio. Essi semplicemente stavano rifiutando un falso Messia.

Secondo i vangeli, Gesù fu messo a morte perché fedele alla sua missione. Non cedette e non rinnegò il messaggio che aveva annunciato. Affrontò il sistema religioso dominante, non con le armi, ma con tutta la sua volontà e con tutta la forza della sua parola. Non fuggì quando si rese conto del pericolo, anzi si diresse verso Gerusalemme per affermare la sua opposizione rispetto alla potenza dei suoi nemici, un gesto questo che suonava come condanna del tempio e implicitamente di tutto il sistema religioso. Sfidò i dottori, accusandoli dei peggiori peccati. Sfidò l'ipocrisia religiosa dei più potenti, i farisei. In sostanza, condannò tutto il sistema religioso delle élites ebraiche. E lo fece nella consapevolezza di tenere fedeltà alla tradizione dei profeti e al Padre suo. Compì la sua missione integralmente e senza decurtazioni, ed è per questo che si consegnò agli avversari, nel ruolo del Messia povero ed umile che non si affida alle armi per difendere la verità. Il significato della morte di Gesù sta nella fedeltà irremovibile, nella forza della fede, nell'affidarsi interamente al Padre, anche quando, nella notte oscura della passione e della croce, sembrava che il Padre lo avesse abbandonato in mano ai nemici.

La dottrina originaria sulla morte di Gesù dice che lui, a motivo della sua fedeltà e della sua obbedienza nei confronti della propria missione, è divenuto salvatore, re, signore, cristo (At 2,36; 4,12; 10,42) ed è stato incaricato di inviare lo Spirito Santo (At

2,33). Ma tutto questo non va inteso come se egli avesse meritato questa ulteriore missione come una ricompensa. Un tale concetto sarebbe fuori luogo. Tutto fu iniziativa e disegno di Dio. Dio fece di Gesù il salvatore, perché lui aveva mostrato fedeltà alla sua missione. La missione di Gesù fu proclamare la verità: la verità su Dio, ossia che Dio è amore gratuito, che perdona tutto e che stabilisce nel suo regno quanti seguono la verità. La verità è il cammino vero, quello indicato da Gesù, che poi è il cammino del regno di Dio. Gesù è morto a motivo di questa verità. Proprio per aver detto la Verità, Dio ha fatto di lui il salvatore, la guida, il re del popolo di Dio, il vero Messia. (Cristo è la parola greca per dire Messia). Gesù ha raggiunto con la sua morte l'apice della perfezione umana: l'affermazione della verità contro tutti i poteri umani, l'affermazione della verità su Dio contro quanti si proclamano proprietari di Dio. In tal modo Gesù ha dato prova di essere la persona designata quale capo che guiderà il genere umano verso la meta cui esso è chiamato. Egli è l'essere umano impeccabile, irreprensibile. Si è dimostrato idoneo al suo ruolo messianico.

Persone influenzate profondamente dalla lettura dell'Antico Testamento hanno proiettato su Gesù le categorie che avevano assorbito. Ciononostante gli autori del Nuovo Testamento e gli scrittori delle prime generazioni avvertirono fin dall'inizio dell'era cristiana una discrepanza tra quello che era il senso tradizionale del sacrificio e ciò che invece era successo con la morte di Gesù.

Rilevarono le molte differenze e diedero ad intendere che nel caso di Gesù il termine sacrificio aveva acquisito un significato nuovo. L'imbarazzo degli scrittori indica che occorre correggere il contenuto delle espressioni sacrificali per poterle applicare alla morte di Gesù. È vero, ricorre frequentemente la formula: Gesù è morto "per noi" o "per i nostri peccati" e queste formule appartengono al lessico sacrificale, ma in contesto cristiano esse assumono un significato diverso. "Per noi" non vuol dire che Gesù sia stato sacrificato per pagare il prezzo della nostra salvezza o per comprarla, ma che Gesù fu stabilito dal Padre come Messia grazie alla

sua fedeltà fino alla morte. Purtroppo nello spazio che abbiamo a disposizione in questo breve articolo non si riesce a commentare tutti i passi neotestamentari utili a chiarire la questione.

Comunque la teologia insegna che tutto è dono gratuito di Dio. Il dono di Dio non è da meritare o da conquistare. Il perdono dei peccati è gratuito, è iniziativa del Padre e non è la risposta al sacrificio né di Gesù né di alcun altro essere umano.

Le opinioni teologiche sono state influenzate da quella teoria. I primi cristiani erano degli ebrei permeati del pensiero sacrificale. I primi discepoli provenienti dal paganesimo subivano ancor più l'influsso di un'analogia mentalità. Gli scrittori del Nuovo Testamento, pur avendo questa teoria nel loro subconscio, cercano di modificarla. Ma malgrado il loro sforzo, la teoria fu in seguito ripresa con tenacia. Si diede luogo a diverse forme di ripristino dell'Antico Testamento, reintegrando nella Chiesa il sistema sacrificale e il corrispondente sistema culturale. Si costruirono templi, si istituì il sacerdozio e si fece dell'eucaristia un nuovo sacrificio che doveva riprodurre il sacrificio della croce. Uno dei compiti della teologia consiste oggi in un riesame di questa storia di riconduzione del cristianesimo all'interno del giudaismo.

5. La risurrezione di Gesù

Si potrebbe dire che il cristianesimo si riassume in un enunciato: Cristo è risorto! Da sempre la fede cristiana è stata vissuta in questo modo da parte dei suoi più autentici rappresentanti: i martiri, i missionari, i Padri della Chiesa, ecc. E ciò più ancora nella Chiesa d'Oriente che in quella d'Occidente per varie ragioni storiche, sempre comunque quell'enunciato ha rivestito il ruolo di nucleo centrale. Il cristianesimo non è dunque una religione, non è il culto a Gesù, dal momento che la proclamazione "Cristo è risorto" non è di per sé un fatto religioso, trattandosi di una persona che non apparteneva ad alcun rango religioso. A più riprese Egli è stato trasformato in una entità religiosa, in una vittima sa-

crificale, però, come abbiamo appena detto, si tratta di una errata interpretazione della morte di Gesù. La risurrezione non è in sé un fatto religioso. È un fatto di vita. È un evento che riguarda il popolo d'Israele, perché a partire da quel momento il popolo di Dio cambia. Come dice Matteo, il velo del tempio si squarciò. Tutto l'antico sistema cadde a terra e in Gesù il popolo iniziava un cammino nuovo.

La risurrezione di Gesù significò per i discepoli l'autenticità dell'evento 'Gesù'. La risurrezione smentiva l'interpretazione che le autorità d'Israele avevano dato circa la morte di Gesù. La morte fu solo una tappa verso la risurrezione. Non segnò la fine di Gesù, ma l'inizio. Dio smentiva i giudei e proclamava con chiarezza che Gesù era dalla parte del giusto. Dio non solamente ne approvava il messaggio, ma faceva di lui il capo, la testa, la vita del suo popolo.

Circa la risurrezione di Gesù i discepoli espressero due interpretazioni. Per molti di loro, che si ispiravano alla cultura apocalittica, assai diffusa tra i poveri, non c'era nulla da sperare in questa terra, ma bisognava attendere la distruzione di questo mondo e l'arrivo del mondo nuovo. La risurrezione significò per costoro che Gesù sarebbe ritornato a breve per giudicare il mondo. La risurrezione di Gesù annunciava che anche la risurrezione dei credenti era vicina. Gli scritti del Nuovo Testamento rivelano che tale interpretazione trovò molte adesioni. Secondo l'altra interpretazione con Gesù cominciava una nuova tappa del popolo di Dio, senza che per questo la fine del mondo fosse imminente. La risurrezione di Gesù apriva una nuova epoca nella storia di questo mondo. La comprensione di questa nuova epoca impegnò la riflessione delle generazioni primitive e in certo modo quella di tutti i tempi. Una riflessione che ancora non si è conclusa.

Quanto alle circostanze storiche della risurrezione di Gesù, poco o quasi nulla sappiamo. I vangeli contengono narrazioni di fatti presentati come prove della risurrezione: sepolcro vuoto, apparizioni, ecc. Ogni vangelo ha le sue di narrazioni. Si tratta probabilmente di racconti tardivi, ispirati ormai dalla devozione.

Paolo, dell'apparizione da lui avuta, parla con molta discrezione, come chi non è interessato a farlo. Ma è innegabile che i discepoli superarono lo scoraggiamento e la paura grazie alla certezza della risurrezione di Gesù. Anche se non sappiamo come questa certezza si sia formata. Senza la fede nella risurrezione, nulla sarebbe avvenuto. Persino il ricordo di Gesù si sarebbe perso. La memoria si consolidò attorno alla risurrezione. I discepoli salvarono il messaggio di Gesù in forza della fede nella sua risurrezione.

Gli scritti del Nuovo Testamento dimostrano che l'origine e l'espansione del cristianesimo si fonda sulla risurrezione di Gesù e sulle relative conseguenze.

Sulla risurrezione e su Gesù risorto, si avviò una riflessione che enucleò le conseguenze che quel fatto aveva per tutta l'umanità. Furono Paolo e Giovanni a lasciarci le riflessioni più profonde, destinate a costituire la base delle future teologie cristiane.

L'evidenza della risurrezione di Gesù fu il punto di partenza di quella che i sociologi chiamano la divinizzazione di Gesù. Ossia in Gesù risorto i discepoli riconobbero Dio in persona. Non esistono elementi per dire che Gesù si sia presentato come Dio. Neanche sappiamo se Gesù sia stato consapevole di essere veramente Dio. I teologi scolastici elaborarono teorie per sostenere che sì, ma lo fecero in base a deduzioni, i testi evangelici non danno conferma.

Per quanto concerne i discepoli, essi mai seppero che Gesù fosse Dio. La sua divinità fu una scoperta che apparve con evidenza a partire dalla risurrezione. Come poterono conciliare questa fede nella sua divinità con il monoteismo ebraico che continuarono ad affermare con la medesima forza di prima? Qualunque sia la risposta, va detto che già per le prime generazioni di credenti esiste un solo Messia e un solo Salvatore perché esiste un solo Dio: un solo Dio e un solo Messia. Un solo Dio al quale Gesù dà il nome di Padre, e un solo Dio che è Gesù, colui che è morto ed è risorto. Per conciliare queste affermazioni sorsero tante controversie, fino a quando i Concili ecumenici dei secoli IV e V decretarono le formule poi entrate nella tradizione. Queste formule non

danno spiegazioni, soltanto concludono con una definizione che resterà patrimonio comune di tutti i cristiani.

Per costoro ci può essere un solo Figlio di Dio perché lui è Dio ed esiste un unico Dio. Non si può affermare che esistano Dio Padre e il Figlio di Dio come due persone separate. Se così fosse, ci potrebbero essere diversi Figli. E invece Gesù è Dio, è Jahwè, il Dio monoteista dell'ebraismo.

La seconda riflessione si riferisce alla salvezza. Che aspetto assume la salvezza dopo la risurrezione di Gesù, dal momento che questo evento comporta l'abolizione di tutto il sistema religioso ebraico? Il cammino verso la salvezza sta nel seguire Gesù e seguire Gesù vuol dire amore per i poveri, per le vittime, per gli oppressi e gli esclusi, come diciamo noi oggi.

Non c'è un'attività religiosa che salva. In questo tutte le religioni sono uguali. Gesù non pensò mai di fondare una religione, anzi venne ad abolire la religione. Nessuna religione salva, perché solo Dio è colui che salva.

In realtà, che cos'è la salvezza? Salvezza è l'amore. Nessuna religione coincide con l'amore. Le religioni sono responsabili di molteplici negazioni della legge dell'amore, anch'esse hanno bisogno di convertirsi all'amore. Nessuna religione infonde l'amore nel cuore dell'uomo. Solamente Dio può farlo. L'amore è un dono gratuito. Chi ama, già è salvato. Non ha bisogno di altro. Già è passato dalla morte alla vita. Già è passato dal mondo del peccato al mondo della vita. L'amore è la vittoria sulla morte. Chi ama non muore, soltanto cambia condizione. Ha già superato la morte. Già si trova nella vita eterna, che nient'altro sarà che la piena rivelazione dell'amore. Chi ama ha vinto il peccato, perché il peccato sta nel non amare. Il peccato è uccidere, come Gesù spiega ai Giudei. L'amore salva anche dalla legge e da tutte le religioni. Chi ama va oltre tutte le leggi, perché dà vita. La salvezza non è futura, è presente e già attiva. L'amore salva perché Dio è amore ed è l'amore ciò che lui chiede. La sua volontà sta nell'amore. La salvezza che si rivela in questi termini modifica tutto.

Le religioni servono nella misura in cui orientano verso l'amore dei poveri. L'islam decreta l'amore dei poveri come uno dei cinque pilastri della religione. Questo dispone le persone a ricevere da Dio quell'amore che è dono gratuito. Ogni religione andrebbe valutata in base a questo criterio.

6. Il popolo di Dio

Gesù non si rivolse in primo luogo ai singoli individui. Egli si rivolse al suo popolo, all'insieme del suo popolo, conoscendone l'identità e il destino speciale rispetto a tutti gli altri. Quando si rivolgeva ad una persona singola, lo faceva in funzione del popolo, e quando si rivolgeva al popolo lo faceva in funzione dell'umanità intera. Scelse dodici discepoli, come dodici erano stati i figli di Giacobbe, per farne i capi delle dodici tribù d'Israele. Questa era la prospettiva nella quale Egli operava, la medesima prospettiva dei profeti prima di lui. Il messaggio che Egli proclamò era rivolto alle dodici tribù d'Israele. Il suo Israele non era circoscritto da confini. Non era limitato dalla legge di Mosè. Occorreva correggere la legge di Mosè per aprire le porte in modo che tutti i popoli della terra potessero entrare. Con ciò non intendiamo dire che tutti i popoli sono fin da subito il popolo di Dio. Sono popolo di Dio quelli che vivono l'amore verso i poveri, qualunque sia la nazione a cui appartengono. Nessuna religione può sostituire il criterio dell'amore, neppure quella che si definisce cristiana.

Fu dopo la risurrezione che i discepoli compresero come tutte le barriere alzate da Israele per ribadire e mantenere la separazione dagli altri popoli si rivelavano peccaminose perché erano contrarie alla volontà di Dio e occultavano la reale identità del popolo di Dio. Di conseguenza perdevano ragion d'essere il tempio, il sacerdozio, i sacrifici, la circoncisione, la legge, le tradizioni, tutto l'edificio religioso; cadeva tutta la religione d'Israele. Rimaneva soltanto l'essenziale, il messaggio di vita, quello che era stato il fondamento da Abramo in poi, che però le autorità nazionali ave-

vano dimenticato, alienando il popolo dalla sua vocazione.

Una volta caduta tutta la religione ebraica, i discepoli capirono che nulla ormai li separava dagli altri popoli. Greci, romani e rappresentanti di altre religioni, africani e asiatici, arrivarono e si resero conto che non c'erano più ostacoli. Tutti coloro che praticano l'amore appartengono al popolo di Dio.

Paolo chiarisce questo cambiamento in Rm 9-11. Gli ebrei per la maggior parte seguirono i loro capi e si rifiutarono di accettare quell'allargamento del popolo di Dio, preferirono mantenere l'identificazione del regno di Dio con la propria religione. Di conseguenza si collocarono loro stessi fuori del regno di Dio e innalzarono barriere per impedire l'entrata degli altri. I cosiddetti pagani entrarono, invece, nel popolo di Dio. Celebrarono il battesimo. E che cos'era il battesimo? Un segno esterno di uscita dal mondo del non-amore per entrare nel mondo dell'amore, passare dalla morte alla vita. Ma ciò che conta non è il segno. Nessun segno salva, perché la salvezza sta nell'amore. Il battesimo è l'entrata nel regno dell'amore. Se manca il segno, poco importa. Coloro che praticano l'amore, che è la realtà della salvezza, già sono salvati.

Da quel momento il popolo di Dio consta di uomini e di donne liberi; che sono liberi da ogni legge, da ogni cultura, da ogni religione; loro stessi decidono, loro stessi scelgono, sono se stessi e non sono soltanto membri di una cultura o di una religione. La religione può avere un ruolo positivo, come vedremo più avanti. Ma può anche essere oppressiva. Gesù è venuto a liberare. Il suo popolo è costituito da persone libere, anche se costoro non hanno ancora raggiunto la pienezza della libertà. Alcuni arriveranno presto alla perfezione, la maggioranza è in cammino, alla ricerca di vivere quella libertà a cui anela.

La storia dei primi tempi rivela che per molti l'annuncio del vangelo di Gesù esercitò un fascino profondo, scatenando la libertà del pensare e dell'agire. È evidente che alla maggioranza di noi cristiani quell'annuncio non fa il medesimo effetto, segno che per molti la religione che si qualifica come cristiana, soffoca quasi

completamente la voce di Gesù. Il culto a Gesù arriva ad occultare quello che è il Gesù vero.

Il popolo di Dio può svilupparsi all'interno di qualunque cultura e di qualunque religione. Tuttavia tutte le culture e tutte le religioni tendono a limitare l'amore, a mettere in primo piano altri valori. Ad esempio, la cultura occidentale pone come valore prioritario il denaro, ognuno deve accumulare la maggior quantità di denaro possibile, deve entrare in continua concorrenza per possedere più denaro. In una situazione del genere l'esercizio dell'amore diventa difficile, perché contrasta coi valori dominanti e la persona che ama è obbligata a combattere contro le leggi della società e della cultura.

Uomini e donne liberi formano un popolo nuovo, un popolo che vive l'amore: questo è il popolo di Dio. Non importa la razza, la tribù, la lingua, la cultura, la religione. Tutte queste cose d'ora in poi restano in secondo piano rispetto alla priorità della libertà. Tutti sono uniti in Cristo, tutti vivono della medesima vita di Gesù in quanto formano un solo corpo con lui. La teologia paolina ha sviluppato molto il tema del corpo di Cristo. Cristo esercita ora la sua libertà e il suo amore mediante i suoi seguaci. Essi sono il suo corpo, perciò Lui non soltanto è presente, ma si estende nel mondo intero per mezzo dei suoi membri. Questa unione non viene limitata da nulla. Essa non provoca nessun rifiuto di alcuni verso altri, come invece avviene nella vita economica. Questa unione è frutto dello Spirito e quindi esalta la libertà di ciascuno. Il precetto "amatevi gli uni gli altri" è la forma suprema della libertà. "Dove c'è lo Spirito, lì c'è la libertà" (2Cor 3,17).

Gli ultimi testi del Nuovo Testamento, come le lettere ai Colossesi e agli Efesini, l'Apocalisse di Giovanni, gli Atti degli Apostoli, applicano a Gesù titoli di sovranità universale. Egli viene dichiarato "Signore di tutti" (At 10,36). Dio decide di "riunire tutte le cose sotto un solo capo, Cristo, tanto quelle in cielo come quelle della terra (Ef 1,10):

al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro. Tutto infatti ha sottomesso sotto i suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose (Ef 1,21-23).

I titoli di sovranità possono venir interpretati in maniera del tutto distorta, come è avvenuto nella storia e come avviene tuttora. I titoli di sovranità sono rivendicati dagli imperatori, dai conquistatori del mondo e in generale dai dittatori che pretendono un potere assoluto. Essi si appropriano di titoli che appartengono al lessico religioso, fino al punto di esigere un culto senza restrizioni, come se questo fosse dovuto al sovrano: è quel culto imperiale che ritroviamo in una forma radicale rivolto agli imperatori di Cina o ai faraoni d'Egitto. Gesù non ebbe nulla a che vedere con questi sovrani universali. Esattamente il contrario. La sovranità di Cristo resta quella del falegname povero di Nazareth. Si tratta di una sovranità di libertà e di amore. Sovrano dell'universo, Egli non cessa di essere il figlio di Giuseppe e di Maria di Nazareth. Dalla bottega di Nazareth diffonde l'amore nel mondo intero per mezzo dello Spirito e rifiuta tutte le forme di omaggio o di culto che si praticano nei culti imperiali. L'unità del genere umano si realizza a partire dai poveri di questo mondo, i poveri di una civiltà primitiva, molto semplici, condannati a morte per le loro convinzioni. Perciò i testi che proclamano la sovranità universale di Gesù non vanno separati dai testi dei vangeli, ma vanno interpretati in armonia con questi.

7. Il culto a Gesù Cristo

Nei vangeli Gesù mai chiese atti di culto. Non chiese di essere adorato, venerato, supplicato o di ricevere omaggio. Mai chiese manifestazioni di devozione o di amore. Mai richiamò l'attenzio-

ne su di sé, se non per annunciare la sua morte inevitabile, in opposizione ai suoi discepoli che non la accettavano. Non istituì alcuna forma di culto, neanche dopo la sua morte. Nei racconti delle apparizioni di Gesù risorto mai compare un'espressione in cui Gesù chieda che lo si adori o gli si renda omaggio. Chiede di essere riconosciuto, come mostra l'episodio di Tommaso, ma non chiede a Tommaso di adorarlo o di riverirlo. È evidente che il cristianesimo non è il culto a Gesù, culto che non era in alcun modo nelle sue intenzioni. Egli neanche istituì un culto al Padre. Su richiesta dei discepoli, propone una formula di preghiera che null'altro è che la ripetizione del suo insegnamento: regno di Dio, amore del prossimo, ecc. La preghiera consiste nel chiedere al Padre ciò che il Padre già desidera dare.

Gesù chiede la fede. Ma la fede non è assolutamente un atto religioso. La fede è affidarsi a una persona, confidare nei suoi insegnamenti. Possiamo prestar fede ai genitori, agli insegnanti, a persone sagge. Aver fede in Gesù non significa donargli qualcosa, significa soltanto accettare i suoi insegnamenti. Ciononostante oggi la maggior parte dei cristiani e non cristiani ritiene che il cristianesimo sia il culto rivolto a Gesù. Proprio ciò che non apparteneva al cristianesimo delle origini, oggi è diventato il suo unico contenuto. Per molta gente il cristianesimo è una religione in concorrenza con le altre. Com'è successo questo?

Era naturale che succedesse. Ogniqualvolta compare una personalità superiore alla media, dotata di prestigio e della capacità di catalizzare l'attenzione, nasce un culto. Un fenomeno noto nelle Chiese cristiane e anche in altre religioni. Era inevitabile che un giorno o l'altro nascesse un culto nei confronti di Gesù. Difatti il culto e la religione sono realtà profondamente radicate nell'uomo. Lasciamo alle scienze umane, all'antropologia, alla sociologia o alla psicologia, il compito di spiegare in che cosa consiste questo istinto religioso, questa tendenza irrimediabile a moltiplicare culti e costruire religioni. La religione e il culto rispondono a necessità umane. Queste, in un primo momento, possono restare nell'inconscio,

ma poi abitualmente compaiono al piano della coscienza, anche se alcuni riescono a reprimere il loro inconscio religioso. Nella sostanza la religione è irrazionale: paura, attrazione, bisogno di protezione, desiderio di amore, desiderio di vita, paura della morte, sensi di colpa, ecc. Lasciamo la questione alle scienze umane.

Dalle promesse fatte ad Abramo nacque una religione. Era inevitabile che anche dalla visita di Gesù su questa terra nascesse un'altra religione. Questa prese molti elementi dall'ebraismo, ma li modificò e introdusse elementi da altre religioni.

Quanti aderirono al messaggio di Gesù e si fecero suoi discepoli erano persone religiose come tutti gli esseri umani. Non abbandonarono, per lo meno nell'inconscio, il loro istinto religioso quando accettarono di seguire Gesù. Però percepirono che nella loro religiosità c'erano molti elementi incompatibili con la fede in Gesù, elementi che dovevano essere abbandonati. Ad esempio gli ebrei dovettero abbandonare ciò che li separava dai non ebrei. I pagani capirono che il culto imperiale era incompatibile con la sequela di Gesù. Molti interruppero i culti materialmente visibili, ma il loro inconscio restava religioso e un bel giorno sarebbe riaffiorato. Gesù non condanna la religione ed evidentemente lascia che le cose seguano il loro corso normale. Opporsi alla religione poteva significare distruggere la personalità interiore di certe persone, perché la religione è un elemento fondamentale nell'equilibrio psicologico di un individuo. Per questo Gesù accetta gesti e parole di devozione da parte di persone sofferenti che si avvicinano a lui, ma non chiede mai azioni di questo genere. Chi segue Gesù, si va progressivamente liberando da ogni necessità religiosa. La fede aumenta man mano che diminuisce la religione.

Una volta che Gesù venne riconosciuto come Dio, il culto offerto a Dio incluse anche Gesù. Ma il vero culto dedicato a Dio è la misericordia e la giustizia verso i poveri, come da sempre hanno insegnato i profeti. Altre forme di culto non vengono condannate e possono rivestire un ruolo positivo, a condizione però che portino verso ciò che Dio chiede.

Gesù aveva chiesto di fare memoria della sua morte e della sua risurrezione. Questa commemorazione non doveva essere un atto di culto. Gesù sapeva che i suoi insegnamenti sarebbero stati ripresi ed è appunto in vista di questo che Egli li aveva impartiti. E così i discepoli si riunivano per ascoltare la testimonianza delle persone che avevano sentito Gesù dal vivo. Dopo la morte di queste persone, i successori cercarono di mettere per iscritto quelle testimonianze perché fosse possibile ascoltare le parole degli apostoli a riguardo di Gesù. In questo consisteva il fare memoria e così i discepoli si ricordavano costantemente di Gesù. Ma si ricordavano del Gesù vero. Il culto tende invece a stravolgere l'immagine del Gesù vero. Esso esalta un Gesù simbolico, modificato, in quanto caricato di attributi religiosi, mentre il ricordo di Gesù ha come oggetto la vita reale di lui in questa terra unitamente ai suoi insegnamenti.

Per questo non c'è da stupirsi che persone molto dedite al culto di Gesù non conoscano le scritture e neanche abbiano interesse a conoscerle. Conoscono un Gesù fatto di certi simboli che gratificano istanze religiose, senza rendersi conto che c'è uno scarto tra gl'insegnamenti di Gesù e la propria psicologia religiosa.

8. L'unicità di Gesù Cristo

Come abbiamo già detto, l'unicità di Gesù Cristo coincide con l'unicità di Dio. Per i cristiani, come per gli ebrei, per i musulmani e per una grande moltitudine di popolazioni, esiste un unico Dio creatore dell'universo, ossia di tutto ciò che esiste. I cristiani affermano che anche Gesù è quel Dio unico. Egli è unico perché Dio è unico. Non è unico perché unico salvatore o unico profeta o unico Messia; tanto meno per essere il fondatore di una religione, dal momento che non ha fondato nessuna religione, bensì perché è il Dio unico. La dualità Padre-Figlio nulla toglie alla unicità di Dio.

I discepoli riconobbero Gesù come Dio quando ebbero l'evidenza della sua risurrezione. Nessuna religione ha un fondatore

risorto da adorare. La risurrezione è un fatto unico, manifestazione della unicità di Dio.

Segno visibile della unicità di Dio è la unicità del popolo di Israele. Non esiste un popolo simile a questo. La sua originalità deriva proprio dal fatto che da questo popolo è nato Gesù, Figlio di Dio. Gesù non poteva nascere da un popolo potente, all'interno di una cultura ricca. Dio, volendo abitare in questa terra, poteva farlo solo in condizione di povero, povero e nascosto nel popolo più insignificante del mondo. Qualunque altra scelta non avrebbe sortito la liberazione dell'umanità e avrebbe impoverito il suo messaggio. Il popolo di Israele sussiste tuttora a testimonianza della sua vocazione irripetibile.

La dialettica che Paolo sviluppa nei capitoli 9-11 della lettera ai Romani rivela il rapporto tra Gesù e l'universo delle nazioni. Il popolo che Egli si era preparato perché fosse il suo popolo e per attuare in lui la propria ragion d'essere, questo popolo lo rifiutò ed Egli venne accolto da altri. Questo fatto paradossale può certamente ripetersi. Se un'entità storica come la cristianità si arroga l'eredità di Gesù Cristo e innalza barriere per ostacolare l'arrivo di altri, espone se stessa al rischio di rifiutare nei fatti il Dio che dice di adorare. Non pratica l'amore per i poveri, pretende di adorare Dio mediante un sistema religioso.

Gesù fu un asiatico e la Chiesa dei suoi discepoli era formata da asiatici. Ma gli altri continenti non hanno motivo di invidia. Di seguito il cristianesimo si diffuse in Africa e in Europa. In Europa fu assorbito dall'Impero Romano, proprio quello che aveva mandato a morte Gesù. Ciò provocò una confusione terribile: si trovarono insieme coloro che avevano ucciso Gesù e coloro che da Lui erano nati. Oggigiorno il cristianesimo viene rinnegato in Europa e lì potrebbe scomparire nello spazio di un secolo. È invece radicato in America. Per ora l'America appare come il continente cristiano. E in futuro? Il vangelo di Gesù potrebbe spostarsi di nuovo. In che direzione? Forse verso l'Africa, visto che oggigiorno i cristiani più fedeli, e anche i più poveri, sono gli africani. O forse

verso la Cina, giacché in Cina esiste una minoranza cristiana che ha sofferto una persecuzione tale che, al confronto, la persecuzione dell'Impero Romano sembra un gioco da ragazzi. Malgrado questo, o forse proprio per questo, i cristiani cinesi sono i più saldi nella fede. Ma potremmo ipotizzare anche altre parti del mondo.

E cosa potrebbe scaturire dall'incontro del vangelo di Gesù Cristo con le antiche religioni africane o cinesi? Nessuno è in grado di fare previsioni. Nessuno può prevedere lo sviluppo delle religioni attuali, soprattutto ora che sono sottoposte all'impatto con la cultura secolarizzata dell'Occidente. Tutto dipenderà da loro.

Per i cristiani nessuna religione dà la salvezza. Il battesimo cristiano può diventare un segno di condanna, se non viene praticato. L'eucaristia può essere un segno di condanna, se la persona non pratica l'amore verso i poveri e gli esclusi. La salvezza si realizza oggi: chi ama già è salvato. Qualunque sia la sua religione.

Tutte queste affermazioni possono sembrare incredibili e per molti lo saranno. Però c'è soltanto una verità ed è molto semplice. Se esistessero altri dèi o altri cristi, questi non potrebbero che ribadire la stessa verità. Verrebbe ripetuta la stessa cosa. Basta un Dio solo, dal momento che un altro farebbe e direbbe lo stesso.

Alcuni ritengono immaginabile che Dio possa incarnarsi anche in altre persone, ad esempio in protagonisti di altre religioni. Ma questo significherebbe la consacrazione delle religioni, proprio il contrario di ciò che Egli ha fatto. Dio non può accreditare una religione, può accreditare individui di qualsiasi religione che seguono la sua volontà. Se Dio si fosse incarnato in altre religioni, avrebbe fatto né più né meno di ciò che ha fatto in Israele: smentire il fondatore Mosè, condannare tutto il sistema religioso e denunciarne le autorità. Queste sarebbero le prove della sua incarnazione. Se dovesse poi incarnarsi in ogni religione, allora avremmo milioni di incarnazioni. Solo nella città di San Paolo nascono centinaia di religioni ogni anno. D'altronde se c'è un solo Dio, ci può essere soltanto un'unica verità, la quale per forza deve essere la medesima per tutti. Le religioni sono prodotti uma-

ni, con effetti positivi ed effetti negativi, e non si può mai sapere quali sono quelli predominanti. In questo momento, ad esempio, siamo di fronte ad una guerra gigantesca tra islam e cristianesimo. La religione fomenta una guerra che non è spiegabile con le sole ragioni del petrolio o degli interessi economici.

In rapporto a Gesù, che è Dio, tutte le religioni e tutti gli esseri umani sono chiamati alla conversione e Dio garantisce che questa è possibile. E il vangelo è appunto l'annuncio secondo cui "un altro mondo è possibile". "Un'altra Chiesa è possibile", sebbene essa dimostri molta riluttanza a convertirsi. Come tutte le istituzioni religiose. È che queste insegnano una cosa e fanno il contrario. Ed è appunto ciò che Gesù aveva denunciato, e che vale per tutte le religioni. In tutte le religioni c'è una forza vitale, come del resto in tutta la creazione. Ma questa forza è stata sviata, contaminata. Gli aspetti migliori della religione si ritrovano nelle persone più povere. Tra i potenti facilmente predominano gli aspetti deteriori.

I cristiani non hanno motivo di vantarsi. In questo momento storico chi nel mondo parla a nome del cristianesimo è il presidente G. W. Bush (testo scritto nel 2006, n.d.t). Nel nostro continente è lui la voce cristiana più forte. Non lo si può certamente considerare un evangelizzatore all'altezza del compito, ma così va la storia. Le Chiese cristiane fanno silenzio, non denunciano, tacitamente collaborano. Milioni di cristiani americani appoggiano e finanziano il programma del presidente. Le altre religioni non sono particolarmente attratte dal panorama che s'è venuto a creare, mentre i cristiani degli altri Paesi osservano un silenzio complice. La Chiesa cattolica non ha ancora chiesto perdono per questo peccato. È facile chiedere perdono per le Crociate, non altrettanto chiedere perdono per il sostegno che le Chiese danno alla crociata americana in Medio Oriente, in Irak o in Palestina, partita nella speranza di nuove future conquiste.

ECCLESIOLOGIA
in tempi di pluralismo religioso

di *Faustino Teixeira* •

*Il mio cuore è aperto a tutte le forme d'esistenza:
è un pascolo per le gazzelle,
è un chiostro per i monaci cristiani,
un tempio per gl'idoli
la Caaba del pellegrino,
le Tavole della Torà.
E il libro del Corano.
Professo la religione dell'amore,
qualunque sia la direzione a cui vanno i suoi cammelli,
la religione dell'Amore
sarà la mia religione e la mia fede
(Ibn al-Arabî)*

Introduzione

Non è compito facile tentare di ricostruire l'ecclesiologia prendendo come paradigma il pluralismo religioso. L'incarico mi è stato dato dalla Commissione Teologica Latinoamericana della ASETT, nell'intento di contribuire al prezioso lavoro in favore del dialogo tra la teologia della liberazione e la teologia del pluralismo religioso. L'obiettivo di questo breve saggio è assai modesto.

• **Faustino Teixeira**, Juiz de Fora, Brasile, 1954. Specializzazione in teologia per la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, dottorato e postdottorato presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Dedito allo studio del dialogo interreligioso. Professore di teologia dentro il Dipartimento di Scienze delle Religioni dell'Università Federale di Juiz de Fora e coordinatore del programma di specializzazione in scienze della religione. Ha pubblicato diversi libri ed altrettanti articoli in varie riviste specializzate e non. Membro di ISER-Assessoria, offre corsi e conferenze in innumerevoli incontri di pastorale.

Si tratta di segnalare alcune analisi e interrogativi che sono emersi lungo il percorso delle ricerche di teologia cristiana delle religioni, di dialogo interreligioso e di quella sfida che è rappresentata dal pluralismo delle religioni. Questo articolo non va preso come una riflessione cristallizzata, ma vuole essere aperto al dialogo e all'ascolto. Si tratta, infatti, di interrogativi e preoccupazioni, non di una sistematizzazione definitiva. L'elaborazione di una ecclesio-logia fondata sul pluralismo religioso è ancora tutta da compiere. Ciò che qui pretendiamo realizzare è soltanto la presentazione di temi e questioni che serviranno per una riflessione futura.

1. Il malessere ecclesiologicalo

Ciò che si percepisce leggendo i diversi lavori sul tema della “teologia cristiana del pluralismo religioso” è un certo imbarazzo, ossia la difficoltà reale di procedere a una riflessione teologica che vada oltre i confini posti dalla riflessione del magistero tradizionale. Le espressioni coniate dalla tradizione sono talmente decisive e vincolanti da inibire il lavoro ermeneutico che sarebbe necessario.

Va aggiunto un altro aspetto importante che intralcia e impedisce la libera ricerca nell'ambiente della Chiesa cattolica romana: il controllo permanente che viene esercitato sull'attività e sulla produzione accademica dei teologi che lavorano negli istituti teologici e nelle università cattoliche dipendenti dal “mandato della competente autorità ecclesiastica”¹. In questo atteggiamento traspare un pesante e pericoloso attentato alla “libertà di studio e di magistero”, come ha dimostrato un gruppo di teologi europei in una dichiarazione del 1989².

1. *Codice di Diritto Canonico*, 2ª ed., Unione Editori Cattolici Italiani, Roma 1984, art. 812. In un altro articolo si afferma con chiarezza che “È dovere dell'autorità competente secondo gli statuti provvedere che nelle università cattoliche siano nominati docenti i quali, oltre che per l'idoneità scientifica e pedagogica, eccellano per integrità di dottrina e per probità di vita, e che, mancando tali requisiti, osservato il modo di procedere definito dagli statuti, siano rimossi dall'incarico” (art.810).

2. Dichiarazione di Colonia, marzo 1989.

Non sono pochi i teologi cattolico-romani che negli ultimi anni sono stati inquisiti o hanno subito un processo da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede a motivo delle loro considerazioni sul dialogo interreligioso o sul pluralismo religioso.

In un libro pubblicato nel 2001 il teologo Jacques Dupuis difende il mantenimento di uno spazio per una riflessione teologica diversificata, capace di esprimere libertà e creatività nel pensare la fede e la teologia in un mondo marcato dal pluralismo religioso. La realtà religiosa al plurale genera un nuovo modo di fare teologia, con la possibilità di “differenti percezioni” ed enunciazioni della medesima fede cristiana. Il mantenere riflessioni teologiche intrise di una dinamica esclusivista è causa di grandi difficoltà nel contesto interreligioso attuale. Secondo Dupuis “affermazioni assolute ed esclusive a proposito di Cristo e del cristianesimo, tali da rivendicare il possesso esclusivo della automanifestazione di Dio o dei mezzi di salvezza, potrebbero contaminare e stravolgere lo stesso messaggio cristiano e l’immagine del cristianesimo”³.

In genere ci si sente rispondere che in tema di riflessione sul pluralismo religioso ciò che ha reso difficile una maggiore apertura nei confronti delle altre tradizioni religiose è l’approccio alla persona di Gesù Cristo⁴. Questa risposta non può essere minimizzata, ma si deve altrettanto far notare che anche l’approccio della Chiesa verso le altre religioni ha suscitato difficoltà di dialogo. In ambito cattolico-romano continua a prevalere un modo di pensare che rivela un centralismo inibitore, come quello che riscontriamo in questo passo della Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla Libertà Religiosa: “Questa unica vera religione crediamo che sussista⁵ nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore

3. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro*, Queriniana, Brescia 2001, pag. 485. Vedi anche pag. 484.

4. P. KNITTER, *Il cristianesimo come religione assoluta*, Concilium 156/6 (1980)29.

5. Nell’originale latino è stato adottato il verbo *subsistere* che secondo alcuni teologi rivela già una maggiore apertura rispetto alla visione ecclesiologica anteriore che semplicemente identificava la religione vera con la Chiesa cattolica.

Gesù ha affidato la missione di comunicarla a tutti gli uomini⁶⁶. I cronisti del Concilio Vaticano II fanno notare che questa parte venne introdotta nella Dichiarazione su pressione della minoranza dei padri conciliari per riequilibrare l'affermazione della libertà religiosa con la riaffermazione della dottrina tradizionale cattolica. I tradizionalisti avevano riunito le forze per ribadire i diritti del cattolicesimo romano come religione rivelata e far fronte alla pressione in favore della libertà religiosa, da considerarsi, secondo loro, il diritto di una 'coscienza erronea'⁷. Questa visione tradizionalista la ritroviamo nella Dichiarazione *Dominus Iesus*, della Congregazione per la Dottrina della Fede, che tratta il tema della unicità e della universalità salvifica di Gesù e della Chiesa. In tale Dichiarazione si riafferma che la "unica vera religione sussiste nella Chiesa cattolica e apostolica" (DI 23) e che "i seguaci delle altre religioni oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici" (DI 22).

La forza e il peso delle asserzioni dottrinali tradizionaliste a riguardo della Chiesa finiscono per dissuadere e bloccare una riflessione teologica più aperta in fatto di pluralismo religioso. Lo sforzo di fedeltà nei confronti del passato diventa preponderante e il "timore del rischio che si corre in qualsiasi interpretazione fa sì che ci si limiti a ripetere le formule tradizionali"⁸.

Nella riflessione teologica si continua ad utilizzare una terminologia dipendente da un ecclesiocentrismo alquanto problematico. Secondo Jacques Dupuis sono tuttora operativi "elementi chiari di un lessico demolitore nei confronti degli 'altri'" e sta

6. Dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa, 1.

7. Il gruppo di vescovi facenti capo al *Coetus Internationalis Patrum*, che riuniva i nuclei più conservatori del Concilio, reagì in maniera molto forte sulla questione della libertà religiosa. Cfr. N. BUONASORTE, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Edizioni Studium, Roma 2003, pagg. 68-75.

8. Ch. DUQUOC, "Credo la Chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, pag. 190.

diventando importante una “decontaminazione del linguaggio teologico”⁹.

Alcune espressioni del lessico ecclesiologicalo scoraggiano il dialogo con le altre religioni, creando un contesto negativo, come nel caso della nozione ‘popolo di Dio’. La preposizione *di* sta ad indicare un’elezione speciale di Israele da parte di Dio, elezione a sua volta ampliata e concretizzata nella Chiesa. Parlare oggi di un popolo eletto, come se gli altri fossero esclusi da questa elezione, crea seri problemi. Non per niente alcuni teologi hanno suggerito l’abbandono di questa espressione nell’intento di salvaguardare la non-discriminazione dell’amore¹⁰. In realtà, come è stato sottolineato nel 1° Incontro dell’Assemblea del Popolo di Dio, tenutosi a Quito (Ecuador) nel 1992, il “popolo di Dio sono molti popoli”¹¹.

Altra espressione problematica è quella secondo cui i non-cristiani ‘sono ordinati’ a diventare popolo di Dio. Questa dicitura, presente già nella *Lumen Gentium* 16 e che risale a Tommaso d’Aquino¹², ricorre di frequente nei testi di quei teologi inclusivisti che lavorano sulla teologia del pluralismo religioso¹³. Possiamo aggiungere a questo proposito la definizione della Chiesa come

9. J. DUPUIS, *op. cit.*, pag.24.

10. È il caso del teologo Andrés Torres Queiruga, secondo il quale colui che risponde onestamente a Dio “ha diritto di sentirsi unico per lui e quindi eletto”. Questo teologo segnala che la categoria “elezione” è “pericolosa”, perché non solo discrimina l’amore, ma favorisce “la superbia e la volontà di potere che autorizza ad utilizzare tale categoria a danno di altri”: A. TORRES QUEIRUGA, *Um Deus para hoje*, ed. Paulus, San Paolo 1998, pag. 35.

11. *Manifiesto del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios*, in F. TEIXEIRA (Org.), *O diálogo inter-religioso como afirmaçã da vida*, ed. Paulinas, San Paolo 1997, pag. 149.

12. T. D’AQUINO, *Summa Theologica* III, q.8, art.3, ad 1. L’espressione *ordinantur* (sono ordinati) compare, prima che nella *Lumen Gentium*, già nell’enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (1943) per indicare che coloro che appartengono alla viva organizzazione della Chiesa sono ordinati nel corpo mistico del Redentore, *DH* 3821 (Denzinger-Hunermann).

13. C. GEFFRÉ, *Creer e interpretar*, Vozes, Petrópolis 2004, pag. 159 (traduzione italiana: *Credere e interpretar*, Queriniana, Brescia, 2002); J. DUPUIS, *op. cit.*, pag. 395.

“sacramento universale della salvezza” della *Lumen Gentium* 48 e la ‘necessità’ della Chiesa per la salvezza (*Lumen Gentium* 14).

Va fatto notare che la riflessione ecclesiologicala inclusivista nell’ambiente cattolico romano è vincolata alla dottrina ecclesiologicala del Concilio Vaticano II e in particolare alla *Lumen Gentium*. Certo è in atto uno sforzo importante e significativo, anche in ambito inclusivista, per allargare l’interpretazione del Concilio e garantire la possibilità d’una apertura ermeneutica e interreligiosa. È quanto, ad esempio, sta tentando Jacques Dupuis sulla questione della sacramentalità della Chiesa. Secondo lui non è possibile garantire una prospettiva di dialogo mantenendo la Chiesa nel ruolo di mediatrice universale della grazia. Di fatto l’azione salvifica di Dio è molto più ampia e multiforme. La Chiesa è sì sacramento, segno e strumento del Regno di Dio universalmente presente nella storia, ma questo non implica che essa sia la “mediazione universale della grazia”, dal momento che la grazia di Dio si manifesta permanentemente nella risposta affermativa all’invito di Dio, risposta che si realizza con la pratica di fede e di amore nel quadro delle tradizioni religiose di ciascuno¹⁴.

2. La pista aperta dal regnocentrismo

Un passo importante verso il superamento dell’ecclesiocentrismo nella teologia cristiana delle religioni è avvenuto con l’affermarsi del regnocentrismo. In questa nuova prospettiva si lavora a mostrare come “il cristianesimo e le altre religioni siano com-partecipanti alla realtà universale del regno di Dio e chiamati a collaborare per la sua costruzione fino a raggiungere la sua pienezza escatologica”¹⁵. Asserire l’universalità del regno di Dio consente

14. J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, ed. Paulinas, San Paolo 1999, pag. 485 (traduzione italiana: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997); Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo e annuncio*, ed. Vozes, Petrópolis 1991, n. 29.

15. J. DUPUIS, *ibid.*, 526. “Il riconoscimento delle altre religioni come elementi significativi e positivi nell’economia divina della salvezza ha introdotto un nuovo paradig-

alla teologia delle religioni di riconoscere nell'esercizio sincero della religiosità, qualunque sia la confessione di appartenenza, una risposta alla chiamata di Dio. I cristiani e 'gli altri' condividono così il mistero della salvezza, sia pure lungo sentieri diversi. Nell'ottica cristiana è legittimo affermare che gli aderenti ad altre tradizioni religiose sono effettivamente "membri attivi del regno" e apportano in modo proprio alla sua edificazione, dal momento che il regno si manifesta "ogni volta che uno opera nella grazia e in obbedienza a Dio, accettando la partecipazione che Dio gli fa di se stesso"¹⁶.

L'espressione 'regno di Dio' fa riferimento ad un'area ben delimitata. È una terminologia coniata nel mondo giudeo-cristiano¹⁷. Ed è per questo che alcuni autori si sono interrogati sulla opportunità di adottarla all'interno della teologia del pluralismo religioso e del dialogo interreligioso. Il teologo Christian Duquoc avverte che la metafora del regno ingenera titubanze. È innegabile che risale alla Bibbia. La sua portata universale è compromessa dal fatto che fa riferimento ad un'area ben definita¹⁸. Su questa difficoltà richiama l'attenzione il teologo Michele Quatra. Pur riconoscendo l'importanza di questa espressione che è uno dei "più grandiosi simboli dell'umanità", tuttavia "il linguaggio che la trasmette corre il rischio di essere inusuale, incomprensibile e poco comunicativo, soprattutto in contesto

ma col Regnocentrismo, orientato al futuro e a un impianto trinitario", FABC, *Tesis sobre el diálogo interreligioso* (3.2). *Sedoc*, 33/281 (giu/ago 2000) 59. Vedi anche P. CASALDÁLIGA e J.M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, cap. "Reinocentrismo" (traduzione italiana: *Spiritualità della liberazione*, Cittadella editrice, Assisi, 1998).

16. K. RAHNER, *Chiesa e mondo*, in *Sacramentum Mundi* II, ed. Morcelliana, Brescia 1974, pag.195.

17. Però occorre riconoscere che l'espressione "Regno di Dio" (*malkuta jahweh, basileia tou theou*) non è originale né tipica di Israele, perché esisteva in tutto l'Antico Oriente. Ciò che Israele fece (...) fu storicizzare Dio-re nel quadro della fondamentale convinzione della propria fede, secondo cui Jahweh interviene nella storia", J. SOBRINO, *Jesús, o libertador*, Vozes, Petrópolis 1994, pag. 110 (traduzione italiana: *Gesù Cristo Liberatore*, Cittadella editrice, 1995).

18. Ch. DUQUOC, *L'unique Crist. La symphonie différée*, ed. Cerf, Paris 2002, pag. 123.

asiatico”¹⁹. Occorre avere consapevolezza di questo fatto quando si lavora con questa categoria, peraltro fondamentale nella riflessione della teologia cristiana delle religioni. Si tratta di una categoria che è basilare nella *interpretazione* cristiana e che rimane valida all’interno di questa interpretazione. Ma per una riflessione più ampia del dialogo interreligioso occorre cercare categorie nuove e più diffuse, con maggiore capacità di abbracciare l’ambito universale.

Se prendiamo come riferimento l’interpretazione cristiana, l’espressione ‘regno di Dio’ è un simbolo religioso che riporta a una sfera trascendentale.

Quando si parla di regno di Dio, siamo di fronte ad una realtà originata da un potere trascendente, una realtà che non può essere circoscritta dalla immaginazione umana né definita in precisi termini concettuali od operativi. Il regno di Dio è escatologico, in definitiva abbraccia il futuro, la fine dei tempi, la conclusione e la attuazione della storia. Si tratta di un regno utopico e chi pensasse che si realizzerà in un momento e in un luogo determinato, si sbaglia sul significato di questo simbolo²⁰.

Tuttavia il regno di Dio non è esclusivamente un evento escatologico, una realtà che deve ancora arrivare, ma è l’espressione della sovranità di Dio che si avvicina al mondo umano in proporzione dell’impegno che viene posto per generare una comunità più giusta, fraterna e solidale. Inoltre, il regno si realizza ovunque Dio stia regnando mediante la sua grazia e il suo amore, stia vincendo il peccato, stia aiutando gli uomini a crescere (...) ²¹. Di conseguenza, è una realtà che si dà anche fuori delle pratiche propria-

19. M.M. QUATRA, *Regno di Dio e missione della Chiesa nel contesto asiatico*. Uno studio sui documenti della FABC (1970-1995). Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1998, pag. 497. Allo stesso modo J. Dupuis riconosce che questa espressione crea problemi nel contesto della teologia delle religioni e del dialogo interreligioso: *op.cit.*, pag. 456.

20. R. HAIGHT, *Jesus simbolo de Deus*, ed. Paulinas, San Paolo 2003, pag. 103.

mente ecclesiali e dentro gli ambiti delle altre tradizioni religiose.

Il regno di Dio rappresenta il nucleo centrale della predicazione di Gesù di Nazareth. Il fondamento del suo messaggio fu geocentrico. Il cristocentrismo nascerà successivamente con lo sviluppo della dinamica ecclesiastica. Gesù

non proclamava se stesso; la sua persona e la sua opera non risultano essere il nucleo focale del suo insegnamento. Parlava invece di Dio, a cui si rivolgeva chiamandolo Padre. Dio, la volontà di Dio, i valori di Dio, le priorità di Dio risaltavano in primo piano quando si andava a rivedere ciò che Gesù aveva detto o fatto²².

Nella vita e nell'attività di Gesù tutto è orientato verso il regno di Dio in quanto regno di affermazione della vita. Per lui il regno rappresenta il nuovo dominio di Dio sulla storia, dominio che rinnova tutte le cose, stabilisce relazioni valide e fraterne tra gli esseri umani e apre una nuova prospettiva di accoglienza e ospitalità. Attraverso la dinamica della sua vita Gesù segnalò la presenza di Dio nel mondo e mostrò in modo singolare la realtà intensa e sorprendente della sua volontà trasformatrice e liberatrice.

La prospettiva regnocentrica, così come è al centro del messaggio di Gesù, altrettanto si rivela al centro della vita ecclesiale. La Chiesa nasce nella dinamica della sequela di Gesù e il senso della sua presenza nel mondo è essere sacramento del regno nella storia. Questa idea venne espressa con risolutezza dalla Commissione Teologica Consultiva della Federazione delle conferenze dei vescovi asiatici nelle tesi sul dialogo interreligioso:

L'obiettivo della missione evangelizzatrice della Chiesa è la costruzione del Regno di Dio e la costruzione della Chiesa è in funzione di

21. III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano, *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, ed. Vozes, Petrópolis 1979, n. 226 (Documento di Puebla).

22. R. HAIGHT, *op. cit.*, pag. 104. E. SCHILLEBEECKX, *Umanità storia di Dio*, ed. Queriniana, Brescia 1992, pagg. 152ss.

servizio al Regno. Il Regno ha quindi una portata più ampia che la Chiesa. La Chiesa è sacramento del Regno, in quanto lo rende visibile, è ordinata ad esso, lo promuove, ma non si equipara ad esso²³.

Nel suo prezioso lavoro sulla questione “Regno di Dio e missione della Chiesa” nei documenti dei vescovi asiatici, Michele Quatra ha dimostrato che il regno non è un capitolo della ecclesiologia, bensì “il cuore e la ragion d’essere della ecclesiologia”²⁴. A suo modo di vedere, la Chiesa non può essere intesa come a sé stante, ma è sempre in riferimento all’orizzonte più ampio e inglobante del Regno di Dio. L’enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II²⁵ afferma invece che il Regno di Dio non può essere separato dalla Chiesa (RM 18). In questo Documento, incentrato sulla permanente validità del mandato missionario (*Redemptoris missio*), si esprimono perplessità a proposito dell’impostazione regnocentrica. Compare soprattutto il timore che la riflessione sul Regno entri in contrasto con il pensiero cattolico, qualora essa vada ad alimentare un’idea umanizzata e secolarizzata del Regno, oppure inclini a sottovalutare e marginalizzare la Chiesa (RM 17-18). Così pure si teme che la centralità del Regno e l’esaltazione dei valori evangelici finiscano per abbassare ad un piano inferiore l’annuncio sulla persona di Gesù Cristo e l’impegno missionario per la *plantatio Ecclesiae* (RM 44 e 48)²⁶. In realtà si ha paura che l’apertura regnocentrica indebolisca la convinzione tradizionale sulla necessità della Chiesa in ordine alla salvezza o ridimensioni l’affermazione secondo cui è lei che possiede la “totalità dei mezzi di salvezza”. Come ha messo

23. FABC, *Teses sobre o diálogo inter-religioso* (6.3). *Sedoc* 33/281(2000)67. Vedi anche FABC, *Documenti della Chiesa in Asia*. Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche (1970-1995), ed. EMI, Bologna 1997, pag. 412 (Una teologia della missione in Asia).

24. M.M. QUATRA, *op. cit.*, pag. 313.

25. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*. M. M. QUATRA, *op. cit.*, pag. 313.

26. Una delle manifestazioni più evidenti di questo timore si trova nel Sinodo, tenuosi a motivo della Assemblée Speciale per l’Europa: *Testemunhas do Cristo*, ed. Vozes, Petrópolis 1992, pag. 14.

in evidenza Christian Duquoc, il Regno rappresenta per la Chiesa il fine a cui tende, ma anche il suo ‘tormento’, dal momento che esso relativizza ciò che è istituzionale e spinge la Chiesa nel senso del dinamismo e della riforma²⁷. La violenza che in molte occasioni accompagna il governo della Chiesa è espressione e conseguenza della rigida convinzione di possedere in modo esclusivo la verità, e al tempo stesso rivela la fatica di comprendere e vivere la dinamica della provvisorietà. Secondo Duquoc:

le censure, le inquisizioni, le scomuniche, le crociate, le guerre di religione non furono episodi accidentali, ma conseguenze logiche dell’istituzione, nel quadro del suo rapporto singolare e autentico con la Verità e la Santità. È la collocazione istituzionale dell’Assoluto dentro la contingenza sociale (...) a provocare la violenza da parte di una dottrina e di una autorità che, per vocazione, sarebbe consacrata alla non-violenza²⁸.

Intendere la Chiesa come sacramento del Regno significa captarne il permanente movimento di peregrinazione, il cammino verso ciò che la precede e la finalizza, l’ampliamento dei suoi orizzonti, l’apertura alla sfida dell’alterità. L’importante nozione di sacramento non “sacralizza l’istituzione, ma la apre dalla sua natura ambivalente verso ciò che la supera e al tempo stesso la relativizza”²⁹.

Nella prospettiva regnocentrica si apre anche uno spazio decisivo per il riconoscimento dell’azione salvifica di Dio nelle altre tradizioni religiose, dal momento che la realtà del Regno opera anche fuori dei confini della Chiesa, ovunque valori autentici

27. Ch. DUQUOC, “Credo la Chiesa”, *op. cit.*, pagg. 24-25.

28. *Ibid.*, pag. 155. Duquoc richiama l’attenzione su quello che lui considera un problema grave: la “gestione amministrativa della verità” nella Chiesa, gestione che “viene sottratta al controllo dei fedeli e data in proprietà a burocrati pieni di scrupoli e di ambizioni”. Secondo l’autore siffatta gestione è quella che produce il problema del totalitarismo nella Chiesa. Cfr. *ibid.*, pagg. 119-120.

29. *Ibid.*, pag. 179.

siano in atto. Il Regno di Dio è prima di tutto dinamismo e relazione: genera e suscita apertura, contatto, empatia, ospitalità e cortesia interreligiosa. Tutte le tradizioni religiose partecipano e condividono ciò che il Regno comporta, ma nessuna di esse può rivendicare un rapporto esclusivo col Regno. Si realizza così una “simbolizzazione interreligiosa del Regno”, più adatta a rappresentarne la universalità³⁰.

La nuova prospettiva favorisce una ecclesiogenesi: una Chiesa che riconosce la propria natura nell'essere con e per gli altri. Il pluralismo religioso non soltanto verrà considerato come valore essenziale, ma diventerà per la Chiesa una componente per la comprensione di sé medesima³¹. Occorre un radicale passaggio del modello ecclesiale, da una prospettiva ecclesiocentrica a una prospettiva dialogica, tesa verso l'esterno. La missione non perde il suo significato, ma se lo trova ridisegnato. La testimonianza e i valori del Regno guadagnano un ruolo determinante, quello di compartecipazione dell'esperienza di Gesù, intesa soprattutto come un mistero di amore che produce e suscita vita in abbondanza. La motivazione missionaria non sarà più un obbligo o un ordine impartito, ma la condivisione di un dono, ossia l'invito all'amore. Come hanno ben compreso gli asiatici, che sono maestri del dialogo, la proclamazione di Gesù si manifesta anzitutto nel dialogo e nelle azioni, nella pratica dei valori da lui predicati, quali la giustizia, la pace, la carità, la fraternità, l'ospitalità e la compassione. Nella prospettiva regnocentrica la missione della Chiesa non è estensione del proprio dominio o aumento numerico dei cristiani, ma testimonianza vigorosa del Regno di Dio che viene, e questo in dialogo con tutti gli uomini e le donne generose, appartenenti o meno alle diverse tradizioni religiose.

30. M.M. QUATRA, *op. cit.*, pag. 325 e 313.

31. *Ibid.*, pag. 520.

3. Sfide per l'ecclesiologia in un mondo religiosamente pluralista

Il momento attuale è caratterizzato da una consapevolezza sempre più chiara del ricco patrimonio costituito dalla diversità religiosa. Non è più ammissibile limitarsi ad accettare un pluralismo di fatto o coltivare l'idea che le religioni finiranno per trovare il loro sbocco in una determinata confessione religiosa. Al contrario, aumenta la percezione che le religioni siano non soltanto genuinamente diverse, ma anche autenticamente preziose. Onore all'alterità e alla irreversibilità delle diverse tradizioni religiose. E onorare la diversità significa saper riconoscere il valore e la plausibilità del pluralismo religioso di principio (e non solo di fatto). La diversità religiosa va valutata non come segno del limite umano, o frutto di una realtà contingente e passeggera, ma come valore e ricchezza.

Fa notare Roger Haight: "il riconoscimento e la valutazione positiva degli altri credo religiosi, lo studio di altre religioni e la pratica del dialogo interreligioso hanno stimolato profondamente l'impegnativo lavoro della teologia cristiana delle religioni"³². La crescente coscienza storica, la perspicacia nella percezione del mondo dell'alterità, il perfezionamento degli strumenti critici, tutto questo ha sollevato problematiche di importanza decisiva e una resistenza sempre maggiore verso le ricorrenti dichiarazioni di intangibilità delle definizioni tradizionali cristiane su Gesù Cristo e la Chiesa. Rapportato alla sensibilità pluralista, suona sempre più ottuso o inopportuno un certo genere di linguaggio, come quello di asserzioni universalizzanti, del tipo: "Gesù Cristo è l'unico mediatore tra Dio e l'umanità", "solo la Chiesa detiene la pienezza dei mezzi di salvezza", "la Chiesa è il cammino normale verso la salvezza", ecc. Malgrado gli sforzi notoriamente positivi compiuti dai teologi cristiani inclusivisti, diventa sempre più dif-

32. R. HAIGHT, *op. cit.*, pag. 370.

ficile continuare a ritenere plausibili certe costruzioni o funambolismi teorici, tesi a salvaguardare una dottrina tradizionale che invece postula un salto qualitativo e un'apertura a nuovi orizzonti. L'attuale letteratura teologica sul tema del pluralismo religioso mostra l'inadeguatezza tanto delle posizioni inclusiviste come di quelle esclusiviste e l'urgenza di maggiore coraggio teorico, senza per questo cedere al relativismo. Merita qui citare l'importante sforzo sostenuto dal teologo gesuita Roger Haight, che propone una elaborazione positiva del pluralismo religioso partendo da una lungimirante prospettiva religiosa. Questo autore difende la tesi secondo cui "la normatività di Gesù non esclude una valutazione positiva del pluralismo religioso e i cristiani possono considerare le altre religioni del mondo come vere in quanto mediazioni della salvezza di Dio"³³.

Il pluralismo religioso rappresenta una sfida fondamentale per la coscienza che la Chiesa ha di sé. La singolarità della Chiesa rimane come un dato innegabile, così come permane il valore dell'impegno del cristiano praticante in rapporto alla sua fede, ma al tempo stesso si rafforza la consapevolezza della provvisorietà della Chiesa. La Chiesa appartiene al tempo e, come tale, è in balia delle contraddizioni della storia, ma nella sfera del tempo riveste l'importante ruolo di essere "segno umano del dono invariabilmente contemporaneo dello Spirito"³⁴. La Chiesa e le altre tradizioni religiose sono "frammenti di diverso genere impegnati nella storia in un processo dinamizzatore". Tra i vari frammenti esiste un fenomeno di interdipendenza e di arricchimento reciproco che può essere captato ed espresso nella dinamica dialogica, ma non è possibile individuare con precisione e chiarezza l'orizzonte del 'viaggio fraterno'. Ogni frammento va rispettato nella sua specificità irrinunciabile, e non ha senso alcun tentativo di annessione. Per chiarire quest'idea, Christian Duquoc ricorre

33. *Ibid.*, pag. 472.

34. Ch. DUQUOC, "Credo la Chiesa", *op. cit.*, pag. 23.

alla metafora della “sinfonia differita” (*symphonie différée*). Le religioni rappresentano ‘luoghi di molteplici composizioni’ che esprimono la ricchezza, l’originalità e l’enigma di ogni frammento, mentre il risultato della sinfonia resta ignoto sino a una data che non conosciamo. Nessuno può determinare in che forma la sinfonia verrà eseguita, né captarne il contenuto concreto se non nella speranza³⁵.

Secondo uno dei grandi esponenti della tradizione mistica sufi, il grande maestro andaluso Ibn al-Arabî (1165-1240), la molteplicità dei frammenti ha le sue radici nello stesso mistero di Dio. Non esiste realtà creata che sia estranea all’‘Alito’ del Compassionevole. Ogni credo costituisce una ‘funne’, un ‘legame’ che rivela una dimensione del misericordioso mistero di Dio³⁶. Ogni funne rappresenta un ‘linguaggio di Dio’, una forma di comprensione del suo mistero immenso. Secondo il pensiero del maestro, la definizione di Dio implica la comprensione di ciascuna delle sue teofanie nella storia³⁷. Queste teofanie sono molteplici e multiformi, si succedono l’una all’altra senza interruzione e si modificano costantemente. Ognuna di loro manifesta un aspetto

35. Ch. DUQUOC, *L'unique Christ*, op. cit., pagg. 235-248. In questa prospettiva aperta da Duquoc, lo Spirito riveste un ruolo determinante in quanto autore della maturazione di ogni frammento, nel profondo rispetto di ogni singola identità. La proposta di Duquoc non nega il valore della testimonianza da parte della Chiesa, soltanto allontana il rischio della pretesa totalitaria di annettersi l’altro. Con la presenza ispiratrice dello Spirito la Chiesa cessa di arrogarsi quella problematica vocazione di chi deve “integrare il tutto” e inizia a riconoscere che le divisioni possono restare come “luoghi paradossici della speranza”. *Ibid.*, pagg. 240 e 247-248.

36. Un altro grande mistico della tradizione sufi, Al-Allâj (857-909), esprime in maniera analoga il valore della pluralità delle religioni: “ho scoperto che sono gli innumerevoli torrenti originati da un’unica sorgente”, AL-ALLÂJ, *Diwan*, ed. Marietti, Genova 1987, pag. 84 (*diwan* 62).

37. IBN AL-ARABÎ, *Le livre des chatons des sapeses*, vol 1, ed. Al Bouraq, Beirut, pag. 116 (il gattino d’una saggezza trascendente in un testo di Nûh-Noé). Secondo Ibn al-Arabî, tutte le forme religiose sono “linguaggio di Dio” (*ibid.*, pag. 118). Per una buona sintesi della riflessione di Ibn al-Arabî, vedi A. CHITTICK, *Mundos imaginales: Ibn al-Arabî y la diversidad de las creencias*, ed. Alquitara, Sevilla 2003, pagg. 253-294 e 321-325.

del Reale o della Verità divina, ma nessuna è in grado di attribuire a sé, esaurire o esprimere, la Verità tutta intera. Per Ibn al-Arabî c'è una ricchezza enorme nella varietà delle credenze e coloro che disconoscono questa pluralità finiscono per condizionare Dio alla propria singola fune, rinunciando a captare le dimensioni fondamentali del suo mistero. Son tutti coloro che si incollano alla "divinità delle convinzioni dogmatiche e si fanno prigionieri delle limitazioni", cessando di percepire la 'Divinità assoluta', che da nessun contenitore può essere delimitata³⁸.

Questa tendenza a pretendere di vincolare la Realtà Ultima (il Reale³⁹) a concetti categoriali può provocare gravi conseguenze, come è stato rilevato dallo studioso Michael Sells. È la tendenza di chi pretende di affermare il 'dio di un credo particolare' escludendo o sminuendo la manifestazione di Dio negli altri sistemi di credenze. L'esistenza di un mondo segnato dalla rivalità e dalle violenze tra le diverse confessioni ha le sue radici nella creazione di questo vincolo. È innegabile che nei diversi vincoli si abbia la manifestazione vera del Reale, ma pretendere di limitare il Reale ad

38. IBN AL-ARABÎ, *op. cit.*, vol. 2, ed. Al Bouraq, Beirut, pag.713 (il gattino d'una saggezza incomparabile in un testo di Maometto). Secondo il maestro andaluso, coloro che riescono a superare il blocco delle convinzioni dogmatiche sono capaci di aprirsi al mistero assoluto e incondizionato di Dio, essendo in grado di riconoscere e valorizzare la sua presenza in tutte le forme della sua teofania: IBN AL-ARABÎ, *op. cit.*, vol. 1, pagg. 216-217 (il gattino d'una saggezza del cuore nel testo Shu'ayb). Vedi anche, nel medesimo capitolo dell'opera, i commenti sull'argomento, elaborati da Gills, Ch. A. *op. cit.*, pagg. 330-331.

39. Non è facile trovare una categoria analitica che sia in grado di rendere il mistero supremo e che possieda un livello di universalità più significativo di quanto può fare questo termine. Abbiamo già detto sui limiti della categoria 'Regno'. Alcune tradizioni religiose, come il buddismo, preferiscono "proteggere la condizione misteriosa dell'ultimo" e operare con la negazione come cifra della trascendenza. Si privilegia il "silenzio di Dio". Alcuni autori, come J. Hick, hanno preferito lavorare con la categoria del "Reale", essendo questo un termine che trova un riscontro nel linguaggio cristiano (dove Dio definisce se stesso come "colui che è", Es 3,14), nell'induismo (il *sat* del sanscrito) e nell'islam (le espressioni *al-Haqq* e anche *wujûd* stanno a indicare la realtà assoluta e illimitata di Dio).

una forma particolare e negarne le altre manifestazioni significa negare l'infinità del Reale⁴⁰.

Queste prospettive aperte dalla riflessione di Ibn al-Arabî sono molto suggestive per lo sviluppo della riflessione ecclesiologicala. Esse rafforzano l'idea della singolarità e della provvisorietà della Chiesa e al tempo stesso l'importanza di una sempre maggiore apertura da parte sua al mistero del Reale, ossia a "tutte le ricchezze della sapienza infinita e multiforme di Dio"⁴¹. Oggigiorno la relazione tra il cristianesimo e le altre religioni deve essere concepita nel quadro organico della realtà universale, in termini di 'interdipendenza relazionale' e di 'ospitalità interreligiosa'. Occorre riconoscere l'esistenza di differenti e irripetibili modalità di incontro da parte della dinamica umana con il Mistero divino o la Dimensione Suprema. Il nostro modo di essere Chiesa in quest'epoca multiforme deve necessariamente essere dialogico e proiettato verso l'esterno. La natura della Chiesa si afferma come un'identità in divenire, come una 'realtà vivente' e disponibile verso i doni che vengono dall'alterità. La Chiesa non ha altro sbocco se non attraverso il cammino del dialogo: dialogare per non morire e non lasciar morire. Il dialogo è un 'viaggio fraterno', di interesse per i ricercatori delle diverse sfere religiose, sollecitati ad ampliare il proprio credo, allungare le funi delle loro vele, rompere quei 'nodi' che ostruiscono il cuore, condividere la visione e l'esperienza del Reale, e solo questo è ciò che salva.

40. M. SELLS, *Tres seguidores de la religión del amor: Nizâm, Ibn'Arabi y Marguerite Porete*, in P. BENEITO, L. PIERA, J. J. BARCENILLA, *Mujeres de luz*, ed. Trotta, Madrid 2001, pagg. 141 e 152.

41. Segretariato per i non Cristiani, *La Chiesa e le altre religioni*, ed. Paulinas, San Paolo 2001, n. 41 (documento *Dialogo e Missione*).

FUORI DALLE RELIGIONI C'È SALVEZZA

Salvezza in prospettiva pluralista

di Etienne A. Higuët •

Religione e pluralismo

Partiremo con la distinzione, formulata da Paul Tillich, tra religione in senso generale, e religione (o religioni) in senso stretto. Come esperienza originaria, la religione è l'incontro con il divino, trascendente, assoluto, è il modo in cui la manifestazione irrompe nell'esistenza umana, producendo in essa una preoccupazione suprema, un *Ultimate Concern*, una apertura all'assoluto e all'infinito. La preoccupazione suprema o ultima si esprime in forme culturali ricettive e trasparenti a quella manifestazione. Nella situazione esistenziale di alienazione in rapporto al suo fondamento divino, l'essere umano cerca di riunirsi al suo essere essenziale, producendo forme religiose specifiche: credenze, riti, miti, organizzazione e teologie. In questo modo nascono le diverse religioni – incluso il cristianesimo – e le sue rappresentazioni o simboli della trascendenza. Con tutto ciò, la manifestazione del divino non è mai totalmente assente dalle forme profane o secolari della cultura, capaci in se stesse di esprimere l'assoluto. Salvezza è “vita con senso”, vita realizzata. Tillich denomina quasi-religione le forme profane o secolarizzate di accesso al divino o trascendente: “Nelle quasi-religioni secolari, la preoccupazione suprema prende come

• **Etienne A. Higuët**, nato in Belgio, vive in Brasile dal 1975. Dottore in Scienze Teologiche e Religiose per l'Università di Lovanio. Professore nel programma di specializzazione in Scienze della Religione presso l'Università Metodista di San Paolo. Autore di vari articoli e di altri lavori nel campo della teologia della liberazione e della teologia della cultura.

oggetto la patria, la scienza, determinate forme particolari o determinate tappe della società, o anche l'ideale supremo dell'umanità: tale oggetto è quindi considerato come divino”.

All'interno della cultura, nella misura in cui l'essere umano entra nella dinamica della salvezza, la sfera religiosa personale tende ad essere non necessaria, superflua, perché la cultura intera diventa trasparente alla realtà ultima. La scomparsa delle religioni diventerà, allora, una dimensione escatologica della salvezza, visto che Dio sarà tutto in tutti. Questa concezione ci permette di riavvicinare la fede – in quanto donazione totale all'irruzione salvifica dell'assoluto, a quello a cui diamo il nome di Dio- alla religione – in quanto suprema trasparenza all'incondizionato, nell'azione e nella contemplazione. Permette, nello stesso modo, di parlare di “Teologia latinoamericana pluralista della liberazione”, in quanto teologia cristiana e non cristiana, religiosa e non religiosa, una teologia che potrebbe perfino prescindere dagli Dei e Dee delle religioni, tra cui anche cristianesimo...

Nei risultati dell'ultimo censimento realizzato in Brasile nell'anno duemila, nella sezione che riguarda l'appartenenza religiosa, possiamo vedere la distribuzione della popolazione nelle diverse chiese e denominazioni cristiane e le altre religioni, cioè la pluralità religiosa del Brasile. Appaiono anche 7,26 % ‘senza religione’ (contro 1,64 % del 1980)². A conferma delle informazioni raccolte, questa porzione significativa, in rapida crescita, della popolazione brasiliana, non sarebbe, nella sua maggioranza, costituita da atei o agnostici – molto meno numerosi – invece sarebbe costituita da seguaci di una religiosità diffusa (rimanenze del cattolicesimo popolare, magia sincretica, esoterismo, occultismo, NewAge, teosofia, antroposofia, massoneria, ecc). Sono

1. P. TILlich, 1968:66

2. I dati per l'America Latina nel 2009 sono: 3,1% di non credenti e 0,5% di atei. Fonte: Damen, F. in *Agenda Latinoamericana* 2003, pagina 34. E in <http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Damen.html>

persone che in qualche modo, non riescono a identificarsi in una religione, chiesa o denominazione istituzionalizzata. Per il resto, a partire dai mezzi di comunicazione, scritti o audiovisivi, ognuno può confezionarsi una religiosità propria, 'alla carta' o 'su misura', scegliendo liberamente dagli scaffali dell'immenso supermercato religioso che gli viene offerto. Ogni individuo costruisce la propria identità religiosa.

Pierre Sanchís presenta quattro caratteristiche del pluralismo religioso attuale:

1. Esistenza, nello stesso spazio, di varie 'religioni', sintesi istituzionale offerta per l'adesione di potenziali fedeli (...).
2. Molteplicità di gruppi all'interno di ognuna di queste istituzioni, in funzione del carattere selettivo di adesione di questi fedeli. Queste 'tribù' di composizione eletta (...) attualizzano l'adesione di ognuno ad una famiglia spirituale per mediazione di vere 'comunità emotive' (...) che inserite in uno spazio istituzionale di una 'Chiesa' o tradizione organizzata, mai si confondono con essa.
3. Fuori dalle istituzioni – e molte volte in opposizione ad esse – esistono allo stesso tempo 'comunità' effettive o intenzionali, che permettono agli individui di riunire in uno spazio sociale minimamente definito tratti da loro liberamente scelti a partire da diverse tradizioni (...) e di realizzare con questa base una esperienza in comune.
4. E anche – alcune volte più radicalmente – pluralità, all'interno di ognuno di questi gruppi, di modalità del proprio atto, o processo di partecipazione, che tende asintoticamente verso una costruzione individuale, bricolage permanentemente considerato come provvisorio, in funzione di una relativizzazione, tanto della 'verità' dell'oggetto di credenza o del principio etico che da lui proviene, quanto del carattere complessivo o sintetico della costruzione³.

3. P. SANCHIS, 1995:93

In una prospettiva teologica ‘normativa’, il pluralismo, in queste circostanze, sarebbe il riconoscimento, tacito o esplicito, della legittimità della diversità o pluralità religiosa e ‘non religiosa’ (nel senso del censimento) nella società e nella cultura. Potrebbe anche essere la rivalorizzazione delle diversità mutuamente provocatrici e complementari, senza che sia stabilita una gerarchia tra le molteplici produzioni di senso, sotto tutte le forme, che cercano di indicare strade e fornire un viatico per la difficile peregrinazione dell’esistenza.

E cos’è la salvezza?

Si tratta di un concetto estremamente complesso che presenta innumerevoli connotazioni, nella storia delle religioni e nel mondo secolarizzato. C’è sempre un aspetto negativo: liberarsi o liberazione da qualcosa che opprime o semplicemente infastidisce; scappare dai mali materiali o temporali, come dolori, disgrazie, morte propria o di altri, o spirituali, come il demonio, la mancanza di senso, la limitazione della libertà, il peccato e tutto ciò che contraddice i principi etici, o *karma*, o semplicemente le conseguenze nefaste dei nostri atti. Dato che c’è un errore originale, una scissione primordiale che include tutto di ciò che è in relazione tra l’essere umano e Dio, con il prossimo, con il cosmo. In sintesi, si tratta di restare liberi da ciò che ci impedisce la nostra realizzazione. L’aspetto positivo consiste nel raggiungere o ricevere un bene desiderato, come potere, ricchezza, comfort, pace dell’anima o si potrebbe dire *unum necessarium*, l’identificazione con la totalità ‘oceanica’ di *Brahman* o la vita eterna in Dio.

Salvarsi è liberarsi da una situazione di morte (intesa non come morte fisica ma come situazione di miseria fisica, morale o spirituale) e entrare nella vita, tra cui la speranza di vita eterna dopo la morte. Con tutto ciò, la salvezza, come ‘rapimento del cielo’ o dell’immortalità benedetta, non è credibile nella modernità o post modernità. Deve essere vista come mito o simbolo del mistero, non

centro di una esperienza radicale di incontro. Anche se è escatologica, la salvezza deve manifestarsi in questa vita, in forma di promessa, anticipazione, pegno o realizzazione incoativa. Può trattarsi di 'favori' divini, come una guarigione o un lavoro, o di uno stato di pace e felicità, proporzionato al 'sentimento del dovere compiuto'. Potrebbe aver bisogno di uno o vari 'salvatori' ma, in generale, la collaborazione dell'essere umano è considerata essenziale. Così, il 'santo' (che può essere un santo laico, come il giudice immaginato da Camus in "La Peste") si spoglia di tutte le necessità e interessi ("Vedere i gigli del campo"...) e si unisce al mistero, in un atteggiamento di passività radicale o in un ascetismo attivo – con mortificazione e purificazione del corpo e dello spirito – o anche dedicando la sua intera esistenza ad alleviare le sofferenze altrui.

In tanti ambienti culturali e religiosi, la salvezza è comunitaria anziché individuale. Per esempio, il popolo ebreo o la Umma musulmana aspettavano e aspettano ancora dal proprio Dio, la salvezza dell'intera comunità dai grandi pericoli e nelle grandi sfide della propria storia: "Dio visita e redime il suo popolo" (Lc 1,68-75). Il movimento socialista aspettava la stessa cosa dalla rivoluzione scatenata dal proletariato, per la liberazione di tutti gli oppressi.

L'essere umano (individuo o comunità), per raggiungere la salvezza definitiva, deve percorrere una lunga storia di re-inizio e conversione (o 'reincarnazione', nel senso simbolico di 'cominciare di nuovo'), arrivando finalmente al termine della sua esistenza errante, e trovare una meta per l'esistenza stessa. Insomma nella prospettiva della salvezza, tutto ha una rimedio, soluzione e uscita. Tutto sempre può ricominciare, essere recuperato, essere salvato. Così, la lotta contro la violenza, la corruzione, lo sfruttamento e l'ingiustizia non è invano. "Un altro mondo è possibile". La salvezza 'escatologica' appartiene, per definizione, al futuro indeterminato o assoluto (come il Regno di Dio o il Regno della Libertà), ma la salvezza presente è segno, garanzia, sacramento di salvezza futura. Nell'esperienza attuale, la salvezza è un limite, un ideale, che può nonostante tutto essere sperimentato nella

contemplazione e nell'azione, per esempio, nella realizzazione di una opera prima, di una produzione artistica o un'azione morale, una manifestazione di cittadinanza o la lotta per la libertà. Di qui sorge un sentimento di pienezza, di partecipazione, congregazione e comunione. Salvezza è 'vita con senso', è vita realizzata nella persona e nella società. È quello che Tillich chiama l'"unità trascendente della fede e dell'amore"⁴.

La salvezza consiste nel superamento (sempre frammentario nelle condizioni dell'esistenza) dell'ambiguità della vita, inclusa l'ambiguità delle religioni (idolatria o profanazione). Si tratta di mantenere permanentemente la tensione tra il senso assoluto e la sua concretizzazione in forme culturali finite, religiose o secolari. Le religioni e le quasi religioni sono piene di ambiguità: da una parte, sono vittime dell'idolatria – per l'assolutizzazione delle credenze, dei riti, dell'organizzazione, per l'identificazione delle sue forme particolari con il proprio assoluto...- ; dall'altra parte possono essere completamente svuotate del proprio senso ultimo, in un processo di riduzione al profano. L'idolatria è la materializzazione, fissazione, o 'condizionamento' dell' 'incondizionato'⁵. All'assolutizzare l'organizzazione, le religioni diventano mere amministratrici dell'accesso a Dio e al sacro:

è interessante notare che molti cattolici che scoprono la NewAge si sentono sollevati, come se diventassero liberi dalle costrizioni. Sentivano il sistema cattolico come una imposizione senza senso, senza finalità, perché le mediazioni (sacramenti, culto, dottrina, clero, precetti morali) non conducono all'esperienza di Dio, non offrono nulla alla persona, e sembra che operino in modo magico, o comunque, puramente amministrativo, come se la salvezza arrivi al termine di una serie di formalità⁶.

4. Vedere: J. PEPIN, 1989; A. GESCHÉ, 1995, Cap.1: *Topiques de la question du salut*; Tillich, P. 1966, *passim*.

5. P. TILlich, *ibid*

6. J. COMBLIN, 1996:327

Salvezza e secolarizzazione

Per la 'salvezza', intesa in questo modo, non abbiamo bisogno della 'religione'. È possibile ritrovare l'origine e la finalità divina senza ricorrere alle religioni. Forse così è possibile lottare contro la miseria umana senza invocare gli Dei e le Dee. Basta possedere il senso della gratuità, del dono ricevuto e retribuito. Basta sapersi preceduti. Filosofi come Franz Rosenzweig ed Emmanuel Levinas hanno saputo fare delle categorie religiose di creazione, rivelazione, scelta, alleanza e redenzione categorie con portata antropologica generale. La gratitudine è essenziale, così come la riconoscenza della "salvezza" ricevuta senza merito da parte di colui che la riceve. La salvezza è grazia o gratuità diretta verso la totalità di tutti gli esseri umani e anche verso le espressioni religiose e culturali particolari. È umanizzazione personale, sociale, cosmica e trascendente.

Il desiderio di umanizzazione presente nel cuore di tutti gli umani, desiderio di pace e libertà (...) è dono di Dio, salvezza presente nel mondo; si trova nelle radici più profonde di tutte le culture. (...) Le molteplici e diverse maniere di essere umano, inserite nella storia (...) costituiscono tutte, per la parte migliore di esse stesse, forme effettive di salvezza.

È percezione radicale della gratuità di tutto quello che l'essere umano è ed è chiamato ad essere (...). La salvezza sarebbe completamente vuota, se non fosse intesa come qualcosa che raggiunge tutti gli uomini, senza nessuna limitazione di tempo o di spazio, di epoca storica o di cultura⁷.

Quello che conta è quello che si vive: l'amore è la comunione, la convivenza delle persone in libertà, realtà più forte della morte.

Essere salvo è accettare di essere accettato, sapendo di essere inaccettabili – essere giustificato, come il pubblicano della parabola – per l'alterità radicale o per "Dio aldilà di Dio" (Paul Tillich),

7. F. CATÃO, 1996: 17,18 y 22

il “senza nome”, l’innominabile (Krishnamurti, Jung, Lacan) o il “diverso” (Jean-Luc Nancy), perché non c’è bisogno di nominare Dio come le religioni lo chiamano. Dio, è “senza nome” – il Dio dei mille nomi, che è lo stesso⁸ – o “innominabile”. Egli non ha bisogno di una religione esistente per manifestarsi e rivelarsi. L’incondizionato si mostra gratuitamente, partendo dall’esteriorità, dall’alterità, senza essere chiamato. L’esigenza incondizionata è anche un dono. In sintesi, se Dio non esistesse ci basterebbe la sua idea:

Anche se la fede e la religione avessero solo introdotto l’idea di Dio o dell’Infinito, loro avrebbero (...) creato per l’essere umano un mezzo per capirsi, mettendolo a contatto con i limiti¹⁰.

Incluso proporre l’ipotesi (...) che l’essere umano inventò Dio, in modo che quest’ultimo fosse unicamente un’idea, è possibile che l’essere umano abbia così inventato un “bel rischio” del pensiero per l’essere umano stesso. E che, in questo modo, si sarebbe dotato di qualcosa che dà senso alla propria vita, questo è: essere animato da un enigma, da un rischio, da una possibilità “di nessun posto” (outopos, senza posto) enigma, schizzo, possibilità che fecero e fanno di Lui questo essere che oltrepassa l’immediato e il concreto, nel quale consiste forse la sua più fondamentale definizione¹¹.

La salvezza sempre succede per mezzo di un altro, per una alterità. Tutte le forme di auto-salvezza sono idolatriche: il peccato è volersi salvare senza contare sugli altri. L’alterità include tutti gli altri,

8. Secondo l’insegnamento del profeta Maometto, “esistono 99 nomi che appartengono solo a Dio e colui che li apprende, li capisce e li conta entra nel paradiso e arriva alla salvezza eterna.” (...) “Comunque, i nomi di Dio non sono Dio, bensì un semplice simbolo della realtà divina, adattata ai limiti della ragione umana”. *Agenda Latinoamericana* 2003, pag. 167. <http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/DiosEnElCoran.htm>

9. In particolare nell’Induismo e nel Yoga.

10. A. GESCHÉ, 2003: 161

11. Idem; 172

incluso l'altro assolutamente trascendente, che non ha bisogno di essere chiamato o che può ricevere cento nomi diversi. Non siamo niente senza gli altri, inclusi i più sprovvisti di tutto. Noi viviamo di loro, della ricchezza e della vita che gli è stata negata, sottratta, e loro vivono della resistenza alla vita che li uccide. L'alterità è un fattore costitutivo dell'identità (Levinas, Kristeva). "L'altro è quello che per la propria alterità mi chiama, mi convoca, mi fa uscire dalla clausura in me stesso e permette così di accedere a me stesso, restituendo così grazia e salvezza". Quanto maggiore è la trascendenza, tanto maggiore è la grazia e la salvezza¹². Misurandosi con l'incommensurabile è il modo in cui l'essere umano giustifica la sua esistenza. Così come l'altro mi salva dalla solitudine con me stesso, l'Altro-degli-uomini ci salva dalla nostra solitudine comune, dal nostro narcisismo collettivo. L'essere umano è un essere 'visitato' da qualcosa di inaspettato, repentino, fuori dalla realtà quotidiana e, nonostante tutto, dentro di lui. Bisogna conoscersi e essere conosciuto da una 'esteriorità', non per la semplice immanenza, ma per una 'stranezza' (che potrebbe essere Dio, ma non necessariamente), per una visita. L'essere umano solamente comincia a salvarsi, quando si sente chiamato dall'infinito che dimora in lui e, almeno come domanda, ci costituisce¹³.

L'alterità che costituisce e salva l'identità del chiamato, dell'interpellato si distingue dall'alterità del colonizzatore che distrugge l'identità del colonizzato:

Ancora oggi, sono tanti quelli che vogliono convincere il popolo afro-brasiliano che essi trovano la salvezza solo smettendo di essere quello che sono: dimenticando la propria memoria, i propri valori, le ricchezze della loro cultura e anche il colore della propria pelle; umiliandosi e vergognandosi delle proprie origini, della propria natura, di tutto ciò che Dio gli ha dato¹⁴.

12. A. GESCHÉ 1995: 44

13. A. GESCHÉ, *ibid*: 56

14. O. SERRA e M. MARTINELLI, 1996: 27

L'alterità salvifica apre l'identità del chiamato a una dimensione inedita, una capacità di assumere e di amministrare in modo cosciente e autonomo, partendo da se stesso, identità multiple e sincretiche. Di conseguenza, si esige la pratica – religiosa o laica – della fede e della 'ubbidienza' all'altro, della speranza e dell'amore: "la salvezza annuncia all'essere umano, allo stesso tempo, la libera padronanza della fede, la libera umiltà del servizio e la libera pazienza della speranza"¹⁵. Questa pratica non ha bisogno di esprimersi in una forma religiosa istituita. Sarebbe sufficiente una fede profana o "antropologica". La tendenza universale di riempire le lacune delle nostre esperienze con l'esperienza prestata da altri – identificati come testimoni referenziali – può essere chiamata fede, la quale ci si presenta con una dimensione antropologica assolutamente universale. Visto che troviamo tali testimonianze sia nella fede religiosa che nella fede profana, già non si può stabilire, dal punto di vista antropologico, una divisione significativa tra 'credenti' e 'non credenti'. Possiamo dire che la fede costruisce tutta l'esperienza intorno a un significato determinato, di un punto culminante in termini di valore, di dover-essere.

La fede antropologica si caratterizza per la gerarchizzazione di quello che chiamiamo 'valori' fino ad arrivare ad uno al quale subordiniamo tutto il resto. Diciamo che questo valore è assoluto, non perché sia realizzato o sia un essere assoluto, ma perché, nell'uomo che lo ha scelto come tale, non è subordinato né condizionato (in quanto valore) a nessun altro, se non al contrario¹⁶.

Potremmo identificare questo assoluto con la salvezza così come la intendiamo.

Secondo Paul Tillich, la fede è presente nella 'Chiesa latente' come comunità di eletti, di quelli che hanno accettato la chiamata fatta a tutti, per la propria esistenza o l'esperienza di fede e amore.

15. A. DUMAS, 1989: 542

16. J.L. SEGUNDO, 1983: 117

La comunità spirituale esiste in forma latente nell'umanità intera (...). Ci sono in lei elementi di fede, nel senso di una realtà ultima, incondizionata, e ci sono elementi di amore, nel senso dell'unione trascendente di ciò che è separato¹⁷.

L'essere umano è un essere di fede, un essere che osa, rischia, inventa, oltrepassa l'evidenza e l'immediato. La fede – inclusa la fede profana – ci dà la sicurezza della salvezza, all'aprirci a scoprirla e desiderarla. L'essere umano si scopre nella trascendenza “al nord del futuro” (Paul Celan). I frutti della salvezza erano, per Paolo: amore, gioia, pace, speranza, carità, concordia, dominio di sé (Gl 5, 22-23). Oggi potremmo aggiungere: giustizia, libertà, lotta contro le esclusioni, perdono, compassione.

Anche nel caso della speranza in un'altra vita, la religione in senso stretto non è indispensabile: l'incontro con il divino non ha bisogno della religione, “irrompe” da fuori. La religione non dovrebbe accettare di lasciarsi secolarizzare o scomparire per fare posto alla fede? Almeno, laicizzarsi, cioè, smettere di esercitare qualsiasi tutela, smettere di difendere qualsiasi gerarchia tra religioni, incluso il confronto con i ‘senza religione’. La laicità anch'essa salva, in particolare dal dominio delle istituzioni religiose – libertà di coscienza, tolleranza nella vita in comune – contro il fanatismo e il fondamentalismo, la violenza e i totalitarismi (nei quali essa stessa potrebbe, dopotutto, anche cadere). Il regime dello Stato laico salva nella misura in cui evita interventi eteronomi o clericali della religione nel piano politico. La religione utilizzerebbe il suo sacro potere per dirigere abusivamente un'area creatrice autonoma di diritto, ciò che corrisponderebbe ad una forma di idolatria. Questo non significa che lo Stato non possa essere oggetto di critica dal punto di vista della salvezza, nè che istituzioni libere non possano supplire le carenze sociali dello Stato. La laicità evita anche interventi illegittimi dello Stato nella religione, per addomesticarla a suo favore (soffocando tutte le voci critiche) o per

17. P. TILlich, 1966: 181

legittimare religiosamente la posizione del gruppo dominante, usando, per esempio, la religione civile per dare fondamento alla morale vigente. Essa permette, infine, la libertà religiosa per tutti: credenze, esercizio di culto, organizzazione e la coesistenza pacifica delle religioni con l'ateismo. La pace civile che risulta da questa istituzione può essere considerata un simbolo di salvezza.

L'ateismo non può smettere di essere incluso nel grande ventaglio delle concezioni della salvezza presenti in una situazione di pluralismo. La teologia della liberazione ha posto la questione dell'ateismo in relazione agli idoli e la trasformazione del Dio dei cristiani in idolo. Di che Dio dovremmo essere atei? Vediamo quello che ha scritto più di venti anni fa Pablo Richard, rispetto al marxismo:

Sul piano teologico, c'è senza dubbio, un ateismo, opposto alla fede cristiana, mentre sul piano politico c'è un ateismo differente, che è opposto alla dominazione. (...) L'ateismo come problema politico è, per i cristiani, un atto positivo, poiché implica la negazione della dominazione; essendo così, l'affermazione della libertà dell'uomo presenta una condizione di possibilità per l'atto di fede in Dio. (...) L'ateismo marxista, come problema politico, sorge dalla feticizzazione o divinizzazione del sistema di dominazione capitalista. (...) Ogni pratica di liberazione è, in se stessa, antifeticista e anti idolatrica. (...) L'ateismo come pratica antifeticista e anti idolatrica, non solo non si oppone alla fede cristiana, ma è il cammino necessario (la condizione di possibilità) per ritrovare il senso cristiano ed evangelico della fede in Dio¹⁸.

La radice più profonda dell'ateismo è forse la presentazione di un Dio idolo, riflesso dei nostri fantasmi. Tutti gli idoli di Dio riducono Dio a una falsa visibilità, a una spiegazione, a un senso già dato; a sua volta lui continua ad essere un enigma, questo è: una interrogazione.

18. P. RICHARD, 1982: 101-102

L'ateismo contemporaneo rifiuta un Dio che giudica attentatore contro l'essere umano, un Dio che sfida l'autonomia umana. L'idea di Dio impedirebbe all'essere umano di essere se stesso, per se stesso. Questo ateismo è il risultato di un malinteso, visto che, come abbiamo già osservato precedentemente, Dio appare come l'alterità che costituisce la nostra identità. D'altra parte, un Dio assoluto, svincolato da noi, occulta la nostra grandezza, ci paralizza con il suo 'sguardo' e ci brucia con la sua incandescenza. Non si può vedere Dio e continuare a vivere. Dobbiamo essere atei di questo Dio, al contrario del Dio della kènosis, del Tsim-Tsum (dell'auto-restringimento per darci spazio, secondo la Cabala), dello spogliarsi di se stesso, perfino di essere Dio. Questo è il Dio della gratuità e del dono, della vita e della superabbondanza. Così restiamo liberi anche da Dio.

In certa misura, possiamo dire che questo ateismo è incrociato nel cristianesimo. Conosciamo la famosa formula di Ernst Bloch: "Il cristiano è il vero ateo; l'ateo è il vero cristiano". Più recentemente, Marcel Gauchet presentò il cristianesimo come la religione che si separa dalla religione. La "teologia della morte di Dio" ha inteso il Vangelo come un ateismo, poiché annuncia la buona novella della morte del Padre e istituisce l'amore fraterno come orizzonte della umanità. "C'è sempre, nel cristianesimo, una certa riserva, un reprimersi in relazione a Dio, (...) un germe latente di ateismo (...). Come dice Jacques Lacan, "c'è un certo messaggio ateo del cristianesimo"¹⁹. Troviamo nel cristianesimo una specie di ateismo 'sospensivo' o di 'prossimità'. È il caso, in particolare, della teologia negativa o apofatica. Si può solo sapere di Dio quello che non è, poiché è l'Innominabile, l'Inconoscibile, l'Incomprensibile. Dio, nella tradizione cristiana, non si impone, ma si propone nei termini di una libera alleanza. "L'ateismo rimane come possibilità (pendente) *interna* alla fede in Dio, dato

19. A. GESCHÉ, 2002: 193-194. Rimette a: E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und Reichs*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968; M. GAUCHET, *Le désenchatement du monde: une histoire politique de la Religion*. Paris, Gallimard, 1986.

che questa dipende da una scelta e da una decisione umana che potrebbe nello stesso modo escluderla”²⁰.

Salvezza e nuova religiosità

Da un lato, l’analisi sociologica dei “nuovi movimenti religiosi” indica un riavvicinamento, o meglio, un assestamento dello stato di tensione tra religione e secolarizzazione, sacro e profano:

Da un lato, il boom, in questo inizio di secolo, di elementi sacri e magici: rituali sciamanici e iniziatici, pratiche magiche, uso di oggetti dotati di poteri (cristalli, piramidi), comunicazione con entità spirituali (trance, chaheling), contatti con esseri extraterrestri, credenze in esseri magici (spiriti, angeli, fate, gnomi, folletti), “battesimi nello Spirito”, glossolalia, esorcismi, guarigioni spirituali per imposizione delle mani. D’altra parte, sono presenti anche in questi nuovi movimenti, solide linee di continuità con il progetto moderno, come la centralità dell’individualismo con tutto ciò che comporta: scelta personale, libero arbitrio, auto conoscenza e intimismo. Altra caratteristica di affinità con la modernità è appellarsi alla logica della scienza, attraverso la sperimentazione, la sistematizzazione di una ‘pedagogia’ e di tecniche di raziocinio²¹.

Coesistono due realtà ‘incontrastabili’: l’insistente presenza del fenomeno religioso nel mondo moderno e l’autonomia consolidata di una civiltà fondata su principi laici. Conferma Marcelo Camurça:

Weber chiama l’attenzione sul risorgimento nelle società moderne delle “religioni sostitutive”, come la scienza, le arti, l’erotismo, che senza riferimento a dei ed esseri spirituali, mantengono la necessità umana di dare senso al quotidiano, senza cambiare la struttura sociale²².

20. Id. *ibid*; 205

21. M. CAMURÇA, 2003: 49-50

22. Id., 51

Vari sociologi utilizzano, per interpretare questi fenomeni, un contenuto ampio di 'religioni' come universo di significati fondamentali, la cui funzione è permettere all'uomo di vivere in società, dando senso alle proprie esperienze quotidiane. Per il sociologo brasiliano Antonio Flavio Pierucci, la riviviscenza religiosa attuale indicherebbe un rafforzamento della secolarizzazione dato che la religione è sostituita dalla scienza, nel compito di strutturazione sociale.

Per lui, il carattere attuale dell'intensificazione della mobilitazione religiosa, lontana dallo svuotare, rinforza il processo di secolarizzazione. La forma pluralista di disseminazione del religioso (...) si manifesta in una maggiore autonomia dell'individuo, ora un "errante religioso", libero dai legami della cultura religiosa tradizionale. La conquista della libertà religiosa funziona come alternativa e garanzia contro l'accerchiamento di fronte a qualsiasi grande incantesimo, tradizionalismo e fondamentalismo ed è cammino per una distinzione, nel limite secolare, come atteggiamento socialmente legittimato. Vuol dire che, la libertà di scelta per una religione al contrario di un'altra, dà anche l'opportunità di optare per nessuna religione²³.

Finalmente, secondo Danièle Hervieu-Léger, la secolarizzazione dovrebbe essere intesa come un processo contraddittorio, che includerebbe dichiarazioni socio-religiose *demodernizzanti* contro le ragioni strumentali e la burocratizzazione della società tecnico-industriale, e risorse *moderne* come l'uso delle narrative, miti e rituali delle tradizioni religiose per individui e gruppi: valorizzazione di soggettività, libertà individuale, scelta pragmatica di ciò che conviene alle necessità particolari della tradizione religiosa. In quanto processo culturale complesso, la secolarizzazione combina la perdita di controllo dei grandi sistemi religiosi e la ricomposizione (sotto una nuova forma) delle rappresentazioni religiose²⁴.

23. Ibid, 54-55

24. Ibid, 59-60

La questione si tramuta in una valutazione teologica – per lo meno parzialmente positiva – di questa situazione, in una prospettiva di ‘salvezza’, dato che quello che è rifiutato non è la religione, ma le forme religiose tradizionali. Qual è il potenziale ‘salvifico’ di questo fenomeno?

Inizieremmo con quello che Tillich chiamò la “secolarizzazione protestante”. Secondo il principio protestante, la grazia opera nel mondo secolare in forma trasparente, senza legarsi a una forma finita, neanche nella sua versione religiosa, come per esempio, nelle chiese. In certe epoche Dio parlò più potentemente per mezzo di movimenti non religiosi e perfino anticristiani.

Per Tillich, Marx e Nietzsche sono stati i veri profeti del secolo XIX dominato dalla religione borghese. Nello stesso modo, “il protestantesimo, per sua propria natura, esige l’esistenza della realtà secolare. Esige protestare concretamente contro le istituzioni sacre e contro l’orgoglio ecclesiastico”²⁵. Di conseguenza, “in tutte le forme protestanti l’elemento religioso deve realizzarsi con l’elemento secolare e lasciarsi interrogare da esso”. Giacchè “le forme secolari si aprono a trasformazioni continue per causa della creatività autonoma” (ibid). “La *Gestalt* protestante della grazia è dinamica e flessibile”²⁶. Tentando una lettura teologica della religiosità secolarizzata, Tillich parla anche di “quasi – religioni”, in modo, soprattutto, peggiorativo, tranne forse nel caso dell’umanismo, che si alleò alla Riforma protestante per costituire la modernità e darle senso. In prospettiva teologica, c’è un rapporto stretto, già indicato, tra la ricerca del senso e la salvezza: nello stesso modo in cui la perdita di senso è vista come dimensione del male o della alienazione; il riscatto di senso sorge come salvezza in quanto fusione di ciò che è separato.

La filosofia contemporanea inoltre possiede una concezione secolare della grazia e della gratuità:

25. P. TILlich, 1992:230

26. Id., 231

1. L'apparizione dell'essere nell'ultimo Heidegger non sarebbe un'espressione di salvezza? Il pensiero dell'Essere si rivela all'essere umano; invece di dire che l'essere umano domanda, Heidegger afferma "quello che domanda nell'essere umano", è *fragt im Menschen*. Per lui, c'è una voce e una rivelazione dell'Essere nel silenzio di tutte le parole umane. Il poeta che usa il linguaggio dell'essere riesce ad assimilare l'esistenza di colui che non ha nome, può nominare il sacro, grazie ai simboli poetici e religiosi che usa. Come la rosa di Silesius, l'Essere è senza perché, senza fondamento, puro germogliare a partire da sé, apparire, spuntare; è l'incommensurabile. L'Essere in quanto fondamento sarà la dimora, la Patria, il "in casa", dove, dopo aver dimenticato l'Essere, torneremo, visto che l'essere umano moderno è *heimatlos*, senza dimora. Nell'ultima fase della sua ermeneutica, Heidegger insiste nell'ineffabilità del fondamento ultimo, nell'incomprensibilità dell'intenzione dell'Essere e nella totale alterità della sua area di rivelazione. Questo messaggio profetico-cherigmatico annuncia pubblicamente l'avvenimento di un essere inconoscibile nel tentativo di preparare l'uomo per il suo arrivo. E chi è il senza perché, se non gioco? L'Essere gioca come senza fondamento (*Ab-grund*, abisso) il gioco che è il nostro destino.²⁷
2. La salvezza include anche la capacità di "ri-creare" quello che s'aveva perso, di "rianimare i morti" (Moltmann). Troviamo in Walter Benjamin una versione secolare della resurrezione: il riscatto dei peccatori, degli sconfitti, dei morti prima del tempo, delle vite perse, per il ricordo attivo: nel memoriale e nel combattimento. Il dono di risvegliare nel passato scintille di speranza è privilegio esclusivo dello storico convinto che neppure i morti saranno sicuri se il nemico trionfa. E questo nemico non ha smesso di vincere²⁸. (...) Il materialismo storico riconosce (nella struttura di un elemento storico) i segnali di una inalterabilità messianica dei fatti o, detto in altro modo, di una opportunità

27. T.R. GILES, 1975: 250-257

28. W. BENJAMIN, 1986: 224-225

rivoluzionaria di lottare per un passato di oppressione. Approfitta di questa opportunità per estrarre un'epoca determinata del corso omogeneo della storia²⁹. (...) Un fatto (...) si trasforma in fatto storico postumo, grazie agli avvenimenti che possono essere separati da lui per millenni. Uno storico cosciente di questo (...) capta la configurazione nella quale la sua epoca entrò in contatto con un'epoca precedente, perfettamente determinata. Con questo, stabilisce un concetto di presente come un "adesso" nel quale si infiltrarono frammenti di messianico. (...) Il tempo passato è vissuto nel ricordo (...). Si sa che era una proibizione per gli ebrei investigare il futuro. D'altra parte, la Torà e la preghiera si insegnano ricordando. Per i discepoli il ricordo disincantava il futuro, nel quale soccombevano coloro che interrogavano gli indovini. Con tutto ciò, il futuro non si convertì per gli ebrei in un tempo omogeneo e vuoto, poiché in esso ogni secondo era la porta stretta per la quale poteva penetrare il Messia³⁰.

3. Le utopie sono anche espressioni di speranza profana, secolare, della salvezza. È l'opinione di Ernst Bloch. Per lui, la realtà è oggettività in divenire, possibilità reale. Per esprimere la realtà presente, Bloch formula la categoria di "ancora – no" (*noch-nicht*), che è l'essere "utopia" che è soggiacente e si realizza nell'interiorità dell'accaduto. L' "ancora-no" è vincolato alla oggettività del mondo intesa come *laboratorium salutis*. È la negazione utopico-dialettica che emerge in ogni avvenimento sotto la pressione della pienezza finale ancora non raggiunta, dove troverà il suo riposo. La possibilità inserita nella realtà rivela la sua vera natura grazie all'intervento umano, sorgendo come un possibile concetto di salvezza o di perdizione, in ragione dell'ambivalenza del "potere-attuare-o-arrivare-a-essere-in-un-altro-modo", implicito in lei: si tratta della possibilità socialista nella storia, del regno della libertà o la salvezza, o la esplosione fascista, soggiacente nel capitalismo tardivo, come il regno dell'oppressione e della perdizione. La pos-

29. Id., *ibid.*, 231

30. Id., *ibid.*, 232

sibilità reale è la totalità definitiva (ultima) in permanente sviluppo. Il contenuto dei desideri di futuro è quello che rende possibile una vita migliore. Loro annunciano la felicità. Il contenuto degli ideali rende anche possibile un essere di convivenza sociale perfetta. Il contenuto dei simboli, infine, rende possibile l'identità non alienata dell'esistenza ed essenza nella natura. I simboli indicano unità di senso, all'essere riferimento fondamentale all'*unum verum bonum* della essenza. Il divino è incorporato alla totalità-materia, è il potere inerente alla propria materia. L'oggetto finale della sua intenzione è il sommo bene, il paradiso. Allo stesso tempo si anticipa il futuro per vedere e si recuperano i vestigi dell'avvenire che esistevano nel passato, l'anticipazione e germe dell'avvenire presente nel passato e nel presente. Alla fine dei tempi sarà raggiunta l'identità soggetto-oggetto, o uomo-natura. Il "camminare per la fine" è presente nelle religioni e nelle opere d'arte. Tutte le opere geniali contengono semi di utopia. In essa è possibile perlustrare il "futuro del passato". Il contenuto eccedente è la capacità e tensione per un *unum necessarium* ancora – non – realizzato. Bene supremo o *Summum bonum* è la formula che esprime l'oceano utopico dove sfocia il fiume della speranza. Coincide con il succedere della pienezza, un succedere che ancora non succede né può succedere adesso, per essere permanentemente sommerso nell'ignoto³¹.

Salvezza e corpo

Anche noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente, sospirando per la redenzione del nostro corpo. Siamo stati salvati per la speranza; ma vedere quello che ci aspetta già non è aspettare (Rm 8,23-24).

Vogliamo esporre l'ipotesi di una concezione secolarizzata o laica della "incarnazione". Per essa, il corpo sarebbe, allo stesso tempo, cammino di Dio verso di noi e nostro cammino verso Dio (qualsiasi

31. J.M.G. GOMES-HERAS, 1977: *passim*

sia il suo nome). Così, la venerazione del corpo nella religiosità sincretica diffusa, che si esprime in modo particolare nel toccare le immagini e le reliquie, potrebbe significare la “umanizzazione di Dio” o del divino. Il Dio che salva si fa “presenza reale”, si incarna nel corpo di tutti. “Il corpo continua ad essere, ancora e per sempre, sotto una nuova figura, la chiave, il *cardo*, il cardine della salvezza³²”. Il corpo è anche luogo di reciprocità comunitaria o sociale: “Contempliamo quello che siamo e siamo quello che contempliamo. È il nostro corpo quello che riceviamo” (Ruysbroek). I nostri corpi sono visitati da Dio. Donati, consacrati alla vita, sono aperti all’eccesso e all’infinito. Non sono i sacrifici e la “religione” quelli che portano a Dio, piuttosto il corpo è il vero cammino: “Tu non hai voluto né sacrifici né offerta, bensì che mi hai dato un corpo” (Hb 10, 5); “quello che abbiamo sentito e quello che abbiamo visto con i nostri occhi. Quello che abbiamo visto e le nostre mani hanno toccato rispetto al Verbo che è Vita... Quello che abbiamo visto e sentito lo facciamo conoscere, perché siano in comunione con noi” (Jn 1,1 e 3). Quello che si dice di Cristo può essere esteso a tutta l’umanità.

Le immagini dei santi (Cristo risorto, Maria e le grandi figure della cultura umana) sono immagini della vita realizzata o della “vita salva”, dove la parte fisica simbolizza la parte spirituale, il visibile simbolizza e rende presente l’invisibile.

La salvezza si manifesta anche nella salute del corpo. Non è per caso che le radici delle parole latine e germaniche che significano salute e salvezza sono identiche (*salus*, Heil). Il salvatore è rappresentato come una specie di medico: lo stesso Gesù dice che non è venuto per quelli che sono salvi, in buona salute, bensì per quelli che si considerano malati, addolorati, distrutti. La vita è un’unità a molteplici dimensioni e deve essere salvata in tutte queste. Il superamento del dualismo corpo-anima, nella salute e anche nella sessualità è un simbolo e una anticipazione della salvezza. È con la totalità dell’essere che la persona umana vive l’angoscia, l’insicurezza e la perdita di senso. È

32. A. GESCHÉ, 2004: 184

nella totalità del suo essere-corpo che ha bisogno di salute e salvezza, essendo nella totalità alienata da se stessa, in contraddizione con se stessa, unita e divisa, creatrice e distruttrice, nella grazia e nella colpa, intatta e disintegrata. Come l'essere umano non può essere diviso in parti, neanche la salvezza può essere divisa. La stessa forza naturale/divina agisce per mezzo di tutti i tipi di terapeuti, perché ognuno debba rimanere all'interno dei limiti della propria competenza.

Salvezza e cosmo

Il cosmo è anche, in certo modo, il nostro grande corpo: “Vediamo che la creazione intera soffre i dolori del parto fino al presente” (Rm 8,22). Il corpo terreno possiede una struttura di resurrezione. Il cosmo carica nel suo essere il nostro essere-destinati, associandosi così alla salvezza. Al somministrarci un corpo, il cosmo ci somministra gli elementi per la strutturazione del nostro destino.

C'è un segreto che deve essere scoperto nelle vie del cosmo: un segreto di consistenza e autonomia in relazione all'umanità e un segreto di salvezza (Geschè)³³. Per la sua consistenza, il mondo è capace di cantare -solo- la gloria di Dio. I cieli, e soprattutto, la terra sono in festa per proprio conto, senza bisogno degli essere umani. Già i primi Padri della Chiesa adottarono una parte del paganesimo, considerandolo come semplicemente appartenente alla nostra umanità. In questa linea, il cosmo ha un segreto di salvezza: penetrando in ciò che è ineffabile dentro di lui, gli esseri umani scoprono il simbolo del Padre nell'universo intero”. (Proclus, filosofo neo-platonico). Gli esseri umani, anche “senza religione”, scoprono la salvezza nel mistero del mondo.

Il cosmo salva per il fatto di essere spazio. Somministra all'essere umano un'identità e un luogo a partire dal quale ci si orienta. Per identificarsi, l'essere umano ha bisogno del viaggio, del rito iniziatico, del labirinto, della *rayuela* (cf. Julio Cortazar, *El juego*

33. A. GESCHÉ, 1989

de la rayuela). Collocando i piedi per terra e muovendosi, l'essere umano vince la paura della libertà. È il senso di tutte le passeggiate, marce, camminate, pellegrinaggi, e peregrinazioni. Chi non ha mai sentito parlare della "lunga marcia" di Mao Tzè Dong o dell'odissea della colonna Prestes? Oggi abbiamo il "pellegrinaggio della terra", la marcia che porta all'"Urlo degli esclusi", e tante altre.

L'essere umano ha bisogno di una casa per vivere, uno spazio dove possa scrivere la sua esistenza, una casa o un luogo privato dove possa incontrarsi nell'intimità. Per andare incontro all'altro, ha bisogno di una dimora da dove uscire e verso dove poter tornare. Così, le utopie – fin dall'Odissea di Omero – sono viaggi verso la "patria dell'identità" (Ernst Bloch). Al proprio tempo è necessario spazio. Visitare è ricevere nel proprio spazio la visita della salvezza, così come nell'annuncio dell'angelo a Maria, o nelle parole di Gesù a Zaccheo: "La salvezza è entrata in questa casa".

Torniamo verso il futuro della liberazione nella storia, sottovalutiamo il tempo dei cicli e dei ritorni, dei riti e del riposo (del Shabat!) e perdiamo la pazienza dell'attesa del *Kairos*. Il *Kairos* riunisce *chronos* e *kyklos*, essendo simultaneamente tempo opportuno, tempo della visita (di Dio) e tempo di festa e di stagione. Troveremo la nostra salvezza nella quiete e nel riposo, in una ecologia (da *oikos* dimora) del tempo, aprendo gli occhi alla immensità del mare, della foresta, delle pianure, e chissà, forse anche alla "foresta di pietra". L'amore è anche luogo, spazio, dimora, focolare e calore. L'arte ci fa attraversare l'apparenza sensibile e ci rivela il mistero delle cose, il sacro dell'universo, il polso dell'essere. L'arte rivela l'invisibile che è il tessuto del visibile, anteriore a esso. L'arte ci fa vedere la vita invisibile del visibile.

Perché l'arte realizza in noi la rivelazione della realtà invisibile, e lo fa con certezza assoluta: costituisce la salvezza; e in una società come la nostra, che rifiuta la vita (...), essa è l'unica salvezza possibile³⁴.

34. M. HENRY, *Voir l'invisible – Sur Kandinsky*. Paris, 1988, 41

Insieme con l'arte, il ritmo, il rito e il mito, il cosmo si mostra ricettivo al piacere e alla sofferenza, al manifestare tenerezza, compassione, perdono..." Il cosmo ci insegna il cammino d'una vita che precede il calcolo e che ancora sa sperimentare, ricevere, accogliere. Adesso, queste parole non rimangono lontane dalla grazia e dalla salvezza" (Geschè, 30). Il cosmo è il nostro luogo di salvezza, e la sua principale mediazione. Indipendentemente da Dio e da noi, il cosmo manifesta anche la nostra separazione, la nostra dignità, la nostra differenza radicale, il nostro a-teismo, che significa spazio e libertà. Il cosmo ritorna, così, campo aperto alla salvezza.

Conclusione: il pluralismo dei "senza religione"

Una visione pluralista della salvezza deve mantenere l'apertura secondo due piani: il piano del contenuto di salvezza che deve essere raggiunto, e il piano dei mezzi, o meglio, del cammino che porta alla salvezza. Parlare di salvezza "fuori dalle religioni" potrebbe essere recepito come rifiuto di tutte le religioni o come superamento delle religioni tradizionali istituite. Cerchiamo di considerare le due ipotesi, percependo che la seconda è quella più diffusa, specialmente in America Latina. Comunque, una visione ampliata della salvezza, così come l'abbiamo presentata, permette di "salvare" le due opzioni. Quello che è chiamato ateismo non include la rinuncia ad identificare un assoluto – con o senza nome – o simbolizzare una speranza di salvezza. Il rifiuto delle istituzioni religiose tradizionali non implica l'abbandono di tutte le forme di religiosità.

Quali sarebbero le condizioni della convivenza delle molteplici opzioni religiose e non religiose nella società? In primo luogo, mi sembra fondamentale che lo Stato adotti un atteggiamento d'inserimento costruttivo, in un regime di laicità positiva, senza privilegi né esclusioni, accettando di buon grado il contributo dei cittadini in vista del bene comune, cioè: della salvezza universa-

le. Tutte le tendenze e, soprattutto, tutte le persone dovrebbero poter coesistere, sulla base dell'uguaglianza, nel riconoscimento delle differenze e nel diritto di ogni uno/una a occupare lo spazio necessario al suo sviluppo vitale. Sarà esiliata la legittimazione religiosa di qualsiasi potere sociale o politico. Nel dialogo instaurato e sostenuto, ogni uno/una sarà disposto ad aprire la mano ad elementi secondari nella definizione della propria identità. La responsabilità per la permanenza del dialogo e della soluzione pacifica dei conflitti non potrà essere data esclusivamente ai rappresentanti ufficiali delle organizzazioni religiose o delle istanze politiche³⁵.

35. Nella Agenda Latinoamericana 2003, Marcelo Barros cita l'Incontro annuale della Nuova Coscienza, organizzato da un gruppo laico, che unisce più di tremila persone di diversi cammini spirituali. Essi partecipano come persone che cercano e non come rappresentanti della propria religione o tradizione. Pagina 223. Oppure <http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Barros.htm>

BIBLIOGRAFIA

- W. BENJAMIN, *Obras escolhidas. Magia e tecnica, arte e politica*, Brasiliense, Sao Paulo, 1986, 2 ed.
- M. A. CAMURÇA, *Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado in Estudos da Religiao*, XVII 25 (dicembre 2003) 48-64.
- F. CATAO, *Gratuidade, universalidade e espiritualidade in Tempo e Presença*, 289 (settembre/ottobre 1996), 16-22.
- J. COMBLIN, *Cristaos rumo ao seculo XXI*, Paulus, Sao Paulo, 1996.
- A. DUMAS, *Salut: controverses autour du salut chrétien in Encyclopaedia Universalis*, vol. 20, Paris, 1989, 541-542.
- A. GESCHÈ, *Le christianisme comme atheisme suspensif. Reflexions sur le Etsi Deus non daretur in revue Theologique de Louvain*, 33/2 (aprile-giugno 2002) 187-210.
- A. GESCHÈ, *Dieu pour penser. Vol. V: le destinee*, Cerf, Paris, 1995
- A. GESCHÈ, *Dieu pour penser. Vol. VII: le sens*, Cerf, Paris, 2003 (traduzione italiana: *Dio per pensare il senso*, San Paolo edizioni, 2005)
- A. GESCHÈ, *L'invention chrétienne du corps in Revue Theologique de Louvain* 35/2 (aprile-giugno 2004) 166-202.
- A. GESCHÈ, *Un secret de salut caché dans le cosmos? In AAVV. Creation et salut*, Bruxelles, Faculté Saint-Louis, 1989, 13-43.
- T. GILES, *Historia do existencialismo e da fenomenologia. Vol I*, EDP/EDUP, Sao Paulo, 1975.
- J.M.G. GOMEZ-HERAS, *Sociedad y utopia en Erns Bloch*, Sigueme, Salamanca, 1977.
- J. A. IULANELLI e J. F. BITTENCOURT, *A realidade misteriosa in Tempo e Presença* 289, (settembre-ottobre 1996) 5-10.
- J. PEPIN, *Salut in Encyclopaedia Universalis*, vol. 20, Paris, 1989, 540-541.
- P. RICHARD, *A Igreja latinoamericana entre o temor e a esperança*, Paulinas, Sao Paulo, 1982.
- P. SANCHIS, *O campo religioso será ainda hoje o campo das religioes? in E. HOORNAERT (org), Historia da Igreja na America Latina e no Caribe-1945-1995. Debate metodológico*, Cehila/Vozes, Petropolis, 1995, 81-131.

- J. L. SEGUNDO, *Fè e ideologia. Vol I: al dimensoes do homem*, Loyola, Sao Paulo, 1983.
- O. SERRA e M. MARTINELLI, *Cultura e salvaçao: o ponto de vista do povo de santo* in *Tempo e Presença* 289 (settembre-ottobre 1996), 26-27.
- P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, Aubier, Paris, 1968 (traduzione italiana: *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano, 1972)
- P. TILlich, *A era protestante*, Ciencias da Religiao, Sao Paulo, 1992 (traduzione italiana: *L'era protestante*, Claudiana, Torino, 1972)
- P. TILlich, *Heil und Heilen* in *Dialog. Mittellungsblatt der Deutschen Paul Tillich Gesellschaft*, Neue Folge 18 (febbraio 1994) 2-4.
- P. TILlich, *Sysytematische Theologie. Voll III*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1066 (traduzione italiana: *Teologia Sistemica*, 4 voll, Claudiana, Torino, 1996-2006)
- J. VIGIL e P. CASALDALIGA (org), *La paz entre las religiones para la paz del mundo. Agenda latinoamericana-mundial 2003*, tradotta in 18 paesi, sito di riferimento <http://latinoamericana.org/2003/textos>.

VERSO UNA SPIRITUALITÀ PLURALISTA DELLA LIBERAZIONE

di José Maria Vigil •

Il proposito di questo libro è quello di costruire un primo abbozzo di una “teologia cristiana pluralista della liberazione”. In questa direzione, l’obiettivo di questo capitolo è quello di analizzare teologicamente¹ il tema di una possibile “spiritualità pluralista della liberazione”. Evidentemente, fino ad oggi, la spiritualità cristiana è stata esclusivista ed inclusivista. Oggi come oggi, la spiritualità pluralista della liberazione è più una ricerca che una realtà, ma è anche uno spirito nuovo che sta germinando e crescendo impercettibilmente certo, ma in maniera incontenibile, nonostante non abbia ancora trovato chi lo sappia formulare ed esprimere in maniera completa². Neppure in questa sede ci dedichiamo a questa

• **José Maria Vigil** è stato professore di teologia presso l’Università Pontificia di Salamanca (CRETA) e presso l’UCA di Managua. Naturalizzato nicaraguense, lavora attualmente da Panamá. Autore, assieme a Pedro Casaldaliga, di *Spiritualità della liberazione* (19 edizioni, 17 paesi, quattro lingue), di *Aunque es de noche: hipotesis psicoteológicas sobre la hora spiritual de America Latina en los 90*, ha scritto più di 200 articoli in riviste teologiche e pastorali. Pubblica annualmente, da quasi 16 anni, l’Agenda Latinoamericana Mundial (7 lingue, 20 paesi). Coordina la Commissione Teologica Internazionale dell’ASETT e lavora teologicamente in internet già da molto tempo. Il suo ultimo libro è *Teologia del Pluralismo Religioso*, Borla Editrice Roma 2008. Direttore della collana *Tiempo Axial* dell’editrice Abya Yala di Quito, Ecuador (<http://tiempoaxial.org>).

1. Non sapienzalmente o spiritualmente.

2. Ci siamo già riferiti a questa “spiritualità del pluralismo religioso” nel primo volume di questa collana di libri dell’Asett “Por los muchos caminos de Dios”: *Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia spiritual emergente*, Verbo Divino, Quito, 2003, pp. 137-155.

avventura, che rimane da fare e reclama qualcuno che la compia. Cerchiamo solo di suggerire piste, indizi, intuizioni, che ci parlino di questa spiritualità della liberazione, la cui formulazione esplicita è ogni giorno più vicina.

Punto di partenza

Partiamo da una constatazione di principio. La spiritualità della liberazione e la teologia della liberazione latinoamericana sono state, evidentemente, inclusiviste. Vogliamo, invece, qui parlare di una spiritualità “pluralista” della liberazione. È evidente che ci devono essere differenze marcati tra una spiritualità inclusivista e una pluralista. Queste differenze sono l’oggetto del nostro studio. Non riteniamo, cioè, che tali differenze siano piccole o che possano consistere in piccoli aggiustamenti o ritocchi laterali che non intaccano la sostanza centrale, identica in entrambe le forme di spiritualità. Per niente. Inclusivismo e pluralismo sono due “paradigmi” diversi e, in quanto tali, sono concezioni globali distinte, cosmovisioni differenti, strutture generali del pensiero diverse. Non ci sono differenze più grandi di quelle paradigmatiche³. I dati, le parole, le categorie... possono essere le stesse, ma la sua organizzazione, la sua strutturazione e il suo senso... sono profondamente altri.

In questo studio ci concentriamo in due di quelle che riteniamo le differenze maggiori che caratterizzano la spiritualità pluralista della liberazione davanti alla precedente classica spiritualità inclusivista della liberazione e vogliamo aggiungere una riflessione finale circa il carattere “cristiano” di questa spiritualità pluralista della liberazione. Queste sono le tre parti della nostra ricerca.

3. Ricordiamo le parole quasi testamentarie di Paul Tillich pochi giorni prima di morire quando ha espresso il suo desiderio di “riscrivere tutta la sua teologia” alla luce del nuovo paradigma del pluralismo religioso di cui ci si stava rendendo conto fin d’allora. “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian” in *Geschichte der Religiösen Ideen*, New York, 1966.

1. Una più umile considerazione di se stessa

È stato Clodivis Boff che ancora negli anni '80 ha esplicitato nuovamente quella luminosa distinzione tra “l'ordine della salvezza e l'ordine della conoscenza della salvezza”⁴. Che chiarezza e che ottimismo permise l'assunzione di questa maniera di vedere da parte della teologia della liberazione! Dio appariva agendo molto oltre il circolo di coloro che credono di avere ricevuto la sua notizia (“ordine della conoscenza della salvezza”) e la piccolezza delle chiese cristiane non rappresentava, così, un ostacolo per una presenza e un agire universale di Dio, di un Dio che sentivamo realmente ora come ‘sempre più grande’⁵...

Ma questo non ha impedito di continuare a parlare ingenuamente de ‘l'ordine’ della conoscenza della salvezza. Se c'era ‘un’ ordine della salvezza, sembrava evidente che doveva essere anche ‘un’ ordine di conoscenza di questa salvezza. Stavamo dando come presupposto che si trattava di un solo ordine. Questo non per esplicita negazione dell'esistenza di altri, quanto per ingenuità o per una ignoranza forse *invencibile*. E se c'è solamente un ordine della conoscenza della salvezza, questo doveva essere, logicamente, il nostro... (ancora qui niente di cattiva volontà o di orgoglio esclusivista, ma solo una pura ignoranza insuperabile).

La fede cristiana era questo “ordine della conoscenza”, era “l'ordine della conoscenza della salvezza”. Al di fuori delle chiese cristiane poteva esserci, senza dubbio, una presenza abbondante della salvezza, ma c'era ‘conoscenza’ della stessa? Qualcosa di molto profondo all'interno della ricerca macroecumenica della spiritualità classica della liberazione non ha permesso di rispondere negativamente a tale domanda. Come non potevamo riconoscere

4. BOFF, CLODOVIS, *Teologia de lo político*, Sigueme, Salamanca, 1980, cap. 6, p. 182ss.

5. Questa distinzione già ci aveva portato a intuizioni che oggi vediamo con estrema chiarezza come germi della prospettiva pluralista: “Il cristianesimo sarebbe l'interpretazione della salvezza del mondo, non la propria salvezza del mondo, neppure il suo strumento esclusivo”, *op. cit.*, p. 193.

alle altre religioni (in America Latina erano soprattutto le religioni indigene e di origine afro) la loro capacità di veicolare e di essere anch'esse 'conoscenza' della salvezza?

Ma d'altra parte c'era la tradizione e la teologia ufficiale, le quali sostenevano che il cristianesimo era l'unica religione rivelata, quella che trasmette la Buona Notizia che Gesù ci ha dato... Come conciliare quella intuizione con la dottrina ufficiale? La soluzione che si diede era: la fede cristiana è una 'luce speciale'⁶. Non è l'unica luce, perché ce ne sono altre: sono molti i riflessi della luce di Dio. Ma quella cristiana è la luce maggiore, quella esplicita, quella definitiva, quella insuperabile, quella che viene a completare e perfezionare tutte le altre... Anche le altre religioni conoscono in qualche maniera la salvezza, ma non possiedono la pienezza della sua conoscenza, che solo viene da Gesù... In questo quadro di pensiero, la chiesa non è più "necessaria per la salvezza", ma rimane necessaria "per la pienezza della conoscenza della salvezza", in questo mondo. In Gesù, Dio ci ha rivelato la completezza del suo piano di salvezza. Egli ci permette di conoscere nella fede quello verso cui molti uomini e donne, come persone e come popoli, "aspirano anche senza saperlo"⁷.

In qualche maniera, con questi tipi di ragionamenti, eravamo ancora debitori della "teologia del compimento o della finalizzazione" che era stata formulata ancora negli anni preconciliari⁸, dentro un ragionamento inclusivista nettamente cristocentrico, a motivo del quale confessavamo Cristo oltretutto come salvatore esplicito dei non-cristiani⁹. È stato, questo, un modo di pensare non assunto esplicitamente dalla spiritualità classica della teologia della liberazione. Ci è bastato pensare e sentire che il Dio unico,

6. CASALDALIGA-VIGIL, *Spiritualità della liberazione*, Cittadella, Assisi, 1993, p. 42 ss.

7. Idem p. 325.

8. F. TEXEIRA, *Teologia de las religiones*, Abya Yala, Quito, 2005, p. 44. Rappresentanti di questa teologia sono stati J. Danielou, H. De Lubach, H. Urs von Balthasar soprattutto.

9. Tale era la prospettiva conciliare del Vaticano II: *Gaudium et Spes* n. 22.

il “Dio di tutti i nomi”¹⁰ era quello che operava in tutte le religioni. (Si trattava di un teocentrismo che si presentava come “non cristocentrico”, ma per omissione piuttosto che per positiva negazione).

Oggi, considerando il grado di evoluzione della coscienza spirituale cristiana, crediamo che non si possa parlare, come allora, di “ordine della conoscenza della salvezza” ossia di una conoscenza al singolare. È evidente che dobbiamo parlare dell’ordine delle “conoscenze” della salvezza¹¹.

Non esiste solamente la conoscenza cristiana della salvezza, esistono tante altre almeno quante sono le religioni. Noi non siamo i “depositari in esclusiva” né della salvezza né della sua conoscenza.

Possiamo, allora, andare avanti con le nostre domande. Se possiamo ammettere che ci sono conoscenze, al plurale, della salvezza, possiamo allora chiederci: la nostra conoscenza della salvezza è “una tra altre” oppure è quella luce particolare della cui fonte partecipano le altre, quella che conterrebbe in se stessa tutte le altre, quella che, proprio per questo, sarebbe chiamata a inondare di luce le altre per completarle e portarle alla pienezza?

Da una parte, appare chiaro che una spiritualità diventerà pluralista nella misura in cui supera la “teoria del compimento o finalizzazione”: se continuiamo a pensare che la luce della fede cristiana è “la luce peculiare, speciale, chiamata ad assumere in se stessa tutte le altre...” staremo chiaramente dentro l’inclusivismo. Il paradigma pluralista implica l’accettazione di una reale pluralità di vie di salvezza autonome, senza che ci sia una che includa e riassuma tutte le altre. Ma, d’altra parte, il paradigma pluralista non esige una simmetria assoluta in forza della quale tutte le vie di salvezza sarebbero uguali, totalmente equiparabili, indifferente-

10. Titolo usato nella Missa dos Qulombos di Pedro Casaldaliga, Sao Paulo, 1982.

11. Non stiamo parlando di grammatica: si può continuare a parlare di ordine della “conoscenza” della salvezza a patto che questo sostantivo singolare sia inteso in senso generico, rappresentativo delle molti conoscenze parziali differenti.

mente intercambiabili... I teologi pluralisti attuali, praticamente tutti, adottano un pluralismo che chiamano ‘asimmetrico’: considerano che tutte le religioni non sono uguali di fatto, che alcune hanno raggiunto un grado di profondità o di altezza maggiore delle altre e che le sue specifiche forme, categorie e parole presentano parametri ‘incommensurabili’ al punto che non è sempre possibile poterle comparare (mentre rimane possibile in altri casi).

Torniamo alle domande e riassumiamo le risposte:

La nostra conoscenza della salvezza è “una tra le altre”? In un certo senso, sì lo è. La nostra luce, poi, è una “luce peculiare”? Sì, sicuramente, ma non è l’unica ad essere peculiare: tutte le luci dell’arco multicolore che Dio offre a questo mondo sono speciali, ognuna con la sua specifica peculiarità, esse tutte ‘uniche’ ognuna a suo modo. La nostra luce è quella alla quale partecipano tutte le altre? Rispondiamo: la fonte da cui nasce la nostra luce è la stessa da cui nascono tutte le altre luci. Ma le altre luci non provengono dalla nostra, ma direttamente dalla fonte¹².

La nostra luce è quella che è chiamata a completare e a portare a pienezza le altre? Sì, è chiamata a questo, ma non solo essa, anche tutte le altre luci. Dal momento che tutte le luci sono peculiari e che la loro peculiarità è incomparabile e incommensurabile, è logico pensare che tutte possano contribuire all’arcobaleno multicolore della luce totale. Tutte esse sono chiamate a portare il loro contributo. E tutte loro sono chiamate ad arricchirsi accogliendo il contributo altrui.

Andiamo ancora un poco più in profondità: c’è qualche luce che non si aspetta niente dalle altre perché ha già tutto in se stessa?

12. Siamo della teoria che il passaggio dall’inclusivismo al pluralismo sia un’edizione moderna della controversia sul *Filioque*: secondo la visione cattolica latina lo Spirito starebbe subordinato tanto all’azione del Padre quanto all’azione del Figlio. Questo implicherebbe che la mediazione di Cristo diventi indispensabile. Per la concezione ortodossa, al contrario, lo Spirito procede (ed attua) direttamente dal Padre, secondo quella espressione di Sant’Ireneo: “Cristo e lo Spirito sono mani del Padre”... Confronta J. MELLONI, *El uno en lo Multiple*, Sal Terrae, 2003, p. 108ss.

Non esiste. Dupuis ha cercato di giustificare questa visione distinguendo tra una pienezza quantitativa e una pienezza qualitativa¹³. A partire dalla realtà, possiamo ricordare il contributo che il cristianesimo sta ricevendo da parte delle religioni orientali nelle ultime decadi come si rende evidente dal boom di pubblicazioni al riguardo¹⁴.

C'è una luce che sia quella "tenuta ad evangelizzare tutte le altre", dovuto al fatto che è la luce superiore che le completa tutte? Risponderemo schematicamente con un sì e con un no. Sì: perché tutte le religioni devono "evangelizzare" le altre, tutte debbono fare uno sforzo per offrire alle altre le proprie ricchezze, con spirito di libertà, di rispetto dell'alterità e di accoglienza dell'identità altrui. Ma anche no, perché, dal punto di vista pluralista, per forza del proprio assioma pluralista, nessuno deve pensare che la sua luce sia superiore a quella degli altri. È evidente che in questo contesto, la visione cristiana della "missione" debba essere ripensata, rifondata, ancora qui, con un sì e con un no. Sì, continua ad avere senso, e molto senso, tutto il senso, andare a condividere le ricchezze della propria spiritualità con le altre religioni. Ma al tempo stesso no, l'antica "missione" deve morire, dal momento che oggi si è reso evidente che non può più avere il senso della conquista, dell'imposizione, della sottovalorizzazione delle culture altre, cosa che è stata fatta in passato. Nessuna luce deve offrirsi come se fosse l'unica luce valida, come se fosse la luce che deve rimuovere tutte le altre, come se fosse la luce che non deve imparare più niente da nessuno e che non può arricchirsi di nessun altro contributo.

Paul Knitter dice: "essere profondamente religioso è, deve significare essere ampiamente religioso"¹⁵. Oggigiorno, nel nuovo

13. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 336ss.

14. È, ad esempio, il caso delle innumerevoli opere pubblicate da padre Anthony de Mello. Al riguardo, vedi la critica di Torres Queiroga circa il fenomeno di penetrazione dell'induismo nella spiritualità cristiana, ad esempio in *El dialogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 30

15. P. KNITTER, "Religiones, misticismo y liberación" in ASETT. *Por los muchos caminos de Dios II*, Abya Yala, Quito, 2004, p. 92.

contesto socio-religioso del mondo e nella nuova vicinanza e disponibilità con la quale ci si presentano le religioni, non si può essere profondamente religiosi se si approfondisce verticalmente solamente la propria tradizione...La persona che è profondamente in ricerca dell'esperienza religiosa oggi non potrà fare a meno di essere aperta alle molteplici esperienze religiose che ci circondano e che si fanno presenti e vicine.

Il movimento della "inculturazione della fede cristiana", che è stato l'ultimo grido di novità nella teologia latinoamericana¹⁶, sta cominciando a rivelarsi come chiaramente insufficiente non tanto perché oggi si scopre che tale modo di pensare non smette di essere imperialista¹⁷, quanto perché, a partire dalle prospettive attuali, quello che è necessario non è tanto l'inculturazione quanto una "inreligionazione"¹⁸, prospettiva che nella IV Conferenza del CELAM non si è neppure immaginata.

Riassumendo, questa trasformazione attuale della visione e della coscienza è un ponte che stiamo attraversando per passare da una spiritualità classica della liberazione, inclusivista, ad una spiritualità pluralista della liberazione. La spiritualità cristiana sta cercando di ritirarsi dal centro, di spostarsi dal centro verso un angolo per lasciare al centro solo Dio, come deve essere. Non deve essere che le altre religioni girino intorno a noi. Noi, con tutte le altre forme di spiritualità, giriamo intorno a Dio. Smettiamo di accarezzare quel presupposto incosciente per il quale noi stammeremo con Dio nel centro, destinati a irradiare la salvezza a tutta l'umanità, come se fossimo lo strumento eletto da Dio stesso per salvarla. L'umanità non avrebbe accesso alla salvezza se non

16. È stato questo un tema rilevante della IV Conferenza Generale del CELAM a Santo Domingo.

17. R. FORNET-BETANCOURT, *De la inculturación a la interculturalidad in RELat* (<http://servicioskoinonia.org/relat>). Vedi anche Pixley, J. *Es posible una evangelización no imperialista?* In RELaT n. 071 (<http://servicioskoinonia.org/relat/071.htm>)

18. Vedasi al rispetto le opere di A. Torres Queriga, che più di altri ha lavorato in questa proposta. *Cristianismo y religiones: "inreligionación" y cristianismo asimétrico*, Sal Terrae, Santander, 1999.

per mezzo nostro. Siamo nella fase di abbandonare il “cristocentrismo” che ci siamo trascinati dietro inconsapevolmente ancora nelle ultime decadi: sapevamo già che non eravamo il centro, ma ci ritenevamo gli accompagnatori immediati di Chi stava al centro, e per questo godevamo anche noi di un qualche statuto centrale... Se rinunciamo a crederci al centro, ci costerà accettare l’umiltà di vedere la pluralità religiosa non dal palcoscenico, ma dai posti a sedere del pubblico, non dall’ordine di quella unica conoscenza della salvezza, ma condividendo fraternamente con gli altri le molte conoscenze della salvezza...

2. Una de-assolutizzazione del cristocentrismo

Sarà questa l’altra grande caratteristica che segnerà la differenza tra la spiritualità pluralista della liberazione e la spiritualità classica (inclusivista) della liberazione. Ovviamente, non si può parlare di questo tema con precisione né con sicurezza. Siamo appena all’inizio di una nuova epoca. L’esperienza così attuale e così nuova del pluralismo religioso, come abbiamo detto, porta con sé un cambiamento di paradigma, un cambiamento globale che solo si può capire con un discernimento permanente e solo si può esprimere per “tentativi ed errori”. Nessuna formulazione deve presentarsi precipitosamente come matura e non correggibile¹⁹.

Senza dubbio, l’espressione “de-assolutizzare il cristocentrismo” potrà apparire perlomeno strana a chi non sta accompagnando i movimenti attuali della teologia e potrà prestarsi a male intendimenti o potrà addirittura apparire come provocatoria per coloro che non si sforzano di capire quello che si intende dire. Questo obiettivo di de-assolutizzare il cristocentrismo corrisponde, negativamente, a quel movimento per cui, alla genesi del Nuovo Testamento, il messaggero del Regno inizia a convertirsi

19. Vedi al proposito A. TORRES QUEIROGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005, p. 71ss.

esso stesso in messaggio²⁰, in “autobasileia”²¹. La predicazione del Regno, che era la predicazione stessa di Gesù, è stata rimpiazzata dalla predicazione del Risuscitato. “Gesù annunciò il Regno, ma venne la Chiesa”²² dirà in forma risentita Loisy. “Tutte le volte che indico la luna, c’è sempre qualcuno che si ferma a vedere il dito”, dice, a sua volta, un proverbio cinese.

Se Gesù tornasse forse ci muoverebbe lo stesso rimprovero di Loisy e del proverbio cinese. È necessario che qualcuno dia una scossa a noi cristiani perché ci possiamo rendere finalmente conto di una cosa che chiama fortemente l’attenzione: le principali affermazioni che costituiscono il nucleo del cristianesimo non solamente sono estranee a Gesù se non addirittura, in un certo senso, contrarie alle sue parole e anche ai suoi gesti²³. Non sono qualcosa che ha detto Gesù, ma piuttosto qualcosa che noi abbiamo deciso che Egli abbia pensato anche se non detto, o qualcosa che gli possiamo attribuire direttamente anche se Egli non lo ha mai assunto. Per esempio:

- Gesù non è stato sacerdote, neppure levita, ma sicuramente laico. Ma noi non abbiamo avuto dubbi nel considerarlo come Sommo Sacerdote; il fatto che diciamo lo sia della Nuova Alleanza sembra ci dia diritto a lasciar di lato la sua chiara attitudine laicale e anti-sacerdotale...
- Gesù era un povero, uno tra i tanti poveri, nemico di ogni attitudine di potere... ma questo non ci ha impedito di dichiararlo Re dell’Universo. Anche in questo caso, la teologia direbbe che lo è in altro senso... ma nell’immaginario cristiano finiremo

20. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, p. 76.

21. ORIGENE, *In Mt. Hom.*, 14, 7; PG 13, 1198 BC.

22. A. LOISY, *L’Evangile et l’Eglise*, Parigi, 1902, 153.

23. “La cristologia moderna è dominata fin dal secolo XIX dalla denuncia del fosso esistente tra quello che si può sapere scientificamente della storia di Gesù e la predicazione degli apostoli, e di quello che da lì deduce il dogma della chiesa.” J. MOINGT, *El Hombre que venia de Dios*, vol.I, Desclee, Bilbao, 1995, p. 8.

con il vestirlo come autentico Re, con trono e scettro, “Cristo Re”, Pantocrator...

- Per quanto, come abbiamo detto, le prime comunità abbiano messo Gesù in sostituzione del contenuto stesso della sua predicazione, Gesù – come Budda o come Maometto – mai predicò se stesso; Egli ha rimandato sempre al Padre: a Dio e al suo Regno. Senza dubbio, Gesù è stato “teocentrico”²⁴, anche se dei venti secoli di cristianesimo, più di 19 siano stati segnati dal cristocentrismo esclusivo e meno di uno si presenta, almeno ufficialmente e maggioritariamente, con il tratto del cristocentrismo inclusivo.

Gesù, inoltre, non si è mai probabilmente confessato come Dio, neppure come Figlio metafisico di Dio, neppure come “Dio Figlio”, né come seconda persona di una Santissima Trinità... Non discutiamo qui questi temi relazionati alla “difficile espressione della sua divinità”²⁵. Vogliamo constatare semplicemente che il processo di assolutizzazione di Cristo si è dato molto dopo della vicenda del Gesù storico e che ha avuto momenti ben distinti e che in questo processo ci sono delle cristologie non solo molto diverse tra loro, ma anche in parte contraddittorie²⁶.

È stato un processo, una riflessione collettiva, una elaborazione teologica nella quale oltretutto sono intervenuti il potere, i giochi di influenza e i desideri di egemonia di distinte forze e gruppi sociali, portando inoltre problemi e intenzioni molto umane e poco confessabili. Il divenire storico ha dato come frutto l'esclusione di alcune posizioni teologiche e la scelta di altre. E questo è stato il risultato pratico di quel processo che si è concluso nei secoli IV e V d.C. Ma perché, contrariamente a tutte le leggi della storia, consideriamo chiuso quel processo e dichiariamo che lì si è dato “il finale della storia” per quel che riguarda il discernimento teologico?

24. A. TORRES QUEIROGA, *op.cit.*, p. 90.

25. *Idem*, p. 92.

26. Vedi R. HAIGHT, *Jesus, symbol of Good*, Orbis Books, new York, 2000, p.178ss.

Perché sacralizzare alcune conclusioni teologiche e non assumere il dovere permanente di ascoltare i segni dei tempi²⁷ per continuare a discernere teologicamente²⁸? Alla stregua di quelle generazioni cristiane che assunsero la loro propria responsabilità di discernere teologicamente, anche noi oggi dobbiamo assumere la nostra.

Siamo di fronte ad un momento di inflessione, ad un cambio di livello nel divenire delle civiltà della storia. Nuovi orizzonti, inediti, ci si aprono mentre camminiamo e ci chiedono di ricollocare le anteriori opinioni teologiche classiche, incluse quelle cristologiche. “Il cambio di attitudini rispetto alle altre religioni che si è andato affermando a partire dal Vaticano II implica una rivalutazione dottrinale del punto nodale del cristianesimo: la cristologia”²⁹. Duquoc scrisse appena alcuni anni fa una teologia che è stata molto bene accolta nella comunità teologica; oggi riconosce che la visione cristologica del suo nuovo libro “corrisponde appena con quella scritta nel 1968-1972” e che la nuova ricerca cristologica “deve fare i conti con una questione più radicale: il carattere centrale di Cristo, messo in questione dalla pluralità religiosa”, al punto che quello che occorre fare non è più solamente un “aggiornamento dell’opera anteriore³⁰”, ma soprattutto una nuova indagine³¹. Non si tratta di rinnovare i modelli, quanto di cambiare paradigma³²: il cristocentrismo assolutizzato che la no-

27. “È dovere permanente della chiesa scrutare a fondo i segni dei tempi e interpretarli...” GS 4

28. Come dice Geffrè: “La Scrittura già è interpretazione...la teologia è un movimento senza fine di interpretazione, nel quale la novità delle domande formulate al testo comporta necessariamente il rischio di risposte imprevedibili”. *El cristianesimo ante el riesgo de la interpretación, Ensayos de ermeneutica teológica*, Crístandad, Madrid, 1984, p. 39.

29. C. DUQUOC, *El único Cristo: la sinfonia diferida*. Sal Terrae, Santander, 2005, p. 17.

30. Idem, p. 25.

31. J.M. VIGIL, *Nao se trata de atualizar, mas de mudar in AAVV, Vaticano II: 40 anos depois*. Paulus, Sao Paulo, 2005, pp. 89 e 92.

32. Dupuis insiste nel dire che i modelli sono integrabili e mutuamente complementari, mentre i paradigmi sono in qualche maniera escludenti.

stra generazione ereditò è in crisi; “già non si può più parlare, senza gradazioni e riserve, semplicemente di “cristocentrismo”³³; “è obbligatorio rivederlo con assoluta serietà”³⁴.

Tutto questo comporta che, nel campo cristologico, la spiritualità pluralista della liberazione sta operando una trasformazione della spiritualità classica della liberazione che non deve causare sorprese. La spiritualità pluralista della liberazione sta de-assolutizzando il cristocentrismo (e non potrebbe essere in altra maniera se abbiamo detto che non è inclusivista ma pluralista), ma non sta lasciando la figura di Gesù ai margini, per nessun motivo. Al contrario: sta tornando sempre di più a Gesù, riassumendo con rinnovata forza e coscienza il suo teocentrismo e il suo regnocentrismo, la sua apertura macroecumenica, il suo rigore teopratico e anticulturale, il suo superamento dell'ecclesiocentrismo e il suo desiderio di portarci perfino “più in là della stessa religione”³⁵.

Continuiamo a tornare a Gesù, questa cassa inesauribile di sorprese, che in questo “tempo assiale³⁶” nel quale viviamo, ci avvicina con un messaggio interamente compatibile con il paradigma pluralista e di dialogo interreligioso³⁷.

Concludendo la ricerca di questo secondo punto, possiamo dire che la spiritualità pluralista della liberazione sembra evolvere verso una:

- de-metafisicizzazione della spiritualità cristologica: si può essere cristiani senza essere aristotelici, o tomisti, addirittura senza credere nella metafisica, in quanto uomini e donne di

33. A. TORRES QUEIROGA, *op. cit.*, p. 90.

34. Idem, p. 92.

35. Sono le note del “gesuanismo” che sviluppo ampiamente nella decima lezione del Corso di teologia del pluralismo religioso. Vedi J.M. VIGIL, *Teologia del pluralismo religioso*, Borla, Roma, 2008.

36. J.M. VIGIL, *op. cit.*, cap. 19.

37. J.M. VIGIL, *op. cit.*, cap. 10.

una cultura “post-metafisica” o di una cultura semplicemente non-occidentale.

- de-dogmatizzazione della cristologia che significa anche “de-assolutizzazione dei dogmi” o mantenere un atteggiamento di apertura alla costante reinterpretazione rispetto ai contenuti della teologia e alla vita di fede.
- de-mitizzazione generale del cristianesimo: se oggi sappiamo che non c’è stato il peccato originale, non c’è stata, allora, rendenzione dello stesso, e neppure c’è stato il “Redentore” in quel preciso significato mitico, e neppure l’umanità lo richiede³⁸... La spiritualità pluralista della liberazione è una spiritualità per questa epoca pluralista, per un tempo in cui è nata una nuova cosmologia e una nuova visione del mondo, per l’uomo e la donna di oggi, di una società che non è più contadina e non ha più bisogno (e neppure le sopporta) delle “credenze”³⁹. Per questo fa bene purificarci dalle aderenze mitologiche (è un tema differente ma al tempo stesso concomitante con quello del pluralismo).
- superamento del cristocentrismo, andando verso un “teocentrismo gesuanico”⁴⁰.
- ritorno a Gesù: la spiritualità pluralista della liberazione continua il ritorno a Gesù che già aveva avviato la spiritualità classica della liberazione in aspetti e dimensioni che un tempo sembrava ci dovessero sconcertare (Gesù come “un non fondatore” di nessuna religione, come colui che supera le religioni stesse, come un “non fondatore della missione universale”...) Un ritorno a Gesù che è al tempo stesso una vera “conversione” al Gesù reale...

38. C. WESSELS, *Jesus in the New Universe Story*. Orbis Books, Maryknoll, 2003, p. 186ss.

39. M. CORBÌ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996. A. ROBLES, *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*. Editorial de la Universidad nacional, San José de Costa Rica, 2001. J. Moingt, sostiene che il dibattito teologico e cristologico attuale “si sviluppa in un orizzonte culturale di eclissi della credenza in Dio”. *Op. cit.*, vol. 1, p. 8.

40. A. TORRES QUEIROGA, *op. cit.*, p. 80ss.

3. Paradigma pluralista e identità cristiana

Il tema che vogliamo sviluppare nella parte finale non è esclusivo della spiritualità pluralista della liberazione, quanto piuttosto di tutta la teologia pluralista. Se lo presentiamo in questo spazio è per generosità nel fatto di assumere una spinosa responsabilità comune.

Proposto il problema, la cosa starebbe così: non pochi teologi hanno paura di un paradigma pluralista perché, essi dicono, “questa posizione teologica prende la tangente, rimane fuori dai limiti dell’essenza del cristianesimo. Se una teologia pensa che il cristianesimo non è “l’unica verità rivelata e che le altre religioni non sono semplici partecipazioni alla salvezza cristiana (essendo questa l’unica reale salvezza alla quale tutte le altre si rifanno) questa teologia non è cristiana”⁴¹. Così dicono.

Non sempre nelle discussioni teologiche è in gioco l’accusa di rimanere “fuori dalla fede cristiana”. Questo succede quando si vivono situazioni congiunturali trasformatrici che esigono una ristrutturazione generale del nucleo del pensiero cristiano che fino a quel momento era tradizionalmente considerato come essenziale e non-negoziabile, oltre i cui limiti si sarebbe finiti in una “trasgressione identitaria”. È il caso tipico dei “cambi di paradigma”. L’attuale passaggio dall’inclusivismo al pluralismo rappresenta anch’esso un cambio di paradigma. Per questo è assolutamente normale che i pensatori legati alla vecchia visione inclusivista avvertano che il nuovo paradigma pluralista ‘esce’ dai confini di quelli che “fino a qui” erano ritenuti i limiti dell’identità cristiana, ma oltre i quali “non possiamo parlare propriamente di cristianesimo”. Questo, come abbiamo detto, sta succedendo oggi in questo momento di cambiamento dall’inclusivismo al pluralismo e non tanto e solo nel campo della spiritualità, ma anche in tutti i

41. Dupuis, per esempio, considera che un “cristocentrismo inclusivo e aperto” e non il pluralismo è l’unico cammino adeguato per una teologia delle religioni che vuole continuare ad essere cristiana. Vedi di questo autore: Gesù Cristo incontro alle religioni, Cittadella Editrice, Assisi, 1991, p. 146.

rami della teologia. La manifesta avversione della Congregazione per la dottrina della fede (in continuità storica e legittima erede della Inquisizione) nei confronti dei teologi pluralisti, al punto da considerarli i loro attuali peggiori nemici (avendo preso il posto dei teologi della liberazione degli anni precedenti), è il caso più grave di questo fenomeno che, per lo più, è naturale, inevitabile e vecchio tanto quanto la storia stessa delle religioni.

Si tratta del tema dell'identità cristiana o della "essenza del cristianesimo"⁴². Ci hanno insegnato che si trattava di un'essenza definita, stabile, ancora di più, 'immutabile'...ma oggi siamo consapevoli che è il contrario: un'essenza storica, evolutiva, in trasformazione continua e incessante. E ci riferiamo, certo, all'essenza e non agli accidenti...Dimensioni, affermazioni che in un tempo passato si consideravano 'essenziali' (oltre le quali non si poteva parlare veramente di cristianesimo) e a causa delle quali si mandavano anatemi nei confronti di chi le metteva in discussione; in un tempo successivo si abbandonano o, addirittura, si negano esplicitamente. Sono molti i casi che si verificano nella storia della chiesa in questo senso e questi dovrebbero farci riflettere per non ripetere oggi lo stesso disdicevole spettacolo di conflitti, anatemi e sofferenze inutili.

- C'è stato un tempo in cui l'affermazione "fuori dalla Chiesa non c'è salvezza" è stata considerata così vera ed essenziale che si arrivò a dichiarare formalmente e solennemente fuori dalla salvezza coloro che "si trovano fuori dalla chiesa cattolica, non solamente i pagani, ma anche i giudei, gli eretici e gli scismatici". Nei loro confronti si assicurò, impegnando l'autorità massima della chiesa, che "andranno al fuoco eterno che è stato preparato dal diavolo e dai suoi angeli, a meno che prima della fine della loro vita accettino di incorporarsi alla chiesa... Nessuno, per grandi che siano le sue elemosine o anche se ver-

42. E dei cristianesimi. Vedi A. FIERRO, *Teoria de los cristianesimos* Verbo Divino, Estella, 1982.

sa il sangue di Cristo, si potrà salvare se non permane nel seno e in unità con la chiesa cattolica”⁴³.

Ora, nella seconda metà del sec. XX tale affermazione passò ad essere considerata prima obsoleta e poi chiaramente falsa. I limiti che delimitavano quello che era considerato “essenziale” alla salvezza cristiana, così chiari durante il medioevo, soffrirono un notevole processo di cambiamento al punto da includere all’interno del cristianesimo l’affermazione semplicemente contraria: che, cioè, anche fuori dalla chiesa c’è salvezza.

- Galileo è stato processato per sostenere una opinione scientifica allora chiaramente contraria alla rivelazione biblica, incompatibile con la verità cristiana, e ciò era più che sufficiente per muovergli contro un anatema e dichiararlo fuori dai limiti del cristianesimo. E i cardinali avevano ragione: dentro la loro maniera di vedere (dentro il loro paradigma) quello che affermava Galileo era incompatibile con la “verità cristiana rivelata” tale come essi la intendevano. Più tardi, la stessa affermazione di Galileo “la si fece stare dentro il cristianesimo”. Come? Ampliando i limiti di quest’essenza suppostamente immutabile.

- Quando nella decade del 1950 la chiesa attraversava un’epoca da “fine del pontificato”, con tutte le chiusure e le immobilizzazioni che tali tappe di solito portano con sé, i migliori teologi europei soffrirono il discredito, il silenzio, la persecuzione e l’espulsione. Le loro opinioni erano considerate eretiche, incompatibili con “l’insegnamento della chiesa”, gravemente pregiudiziali per la fede cristiana. Solo dieci anni più tardi saranno riabilitati, riconosciuti come i maestri del pensiero teologico ecclesiale e la loro teologia (quella stessa precedentemente condannata) diventava parte della riflessione teologica

43. DENZINGER 1351

del Concilio Vaticano II. Quello che prima era stato considerato come gravemente contrario alla fede cattolica, in pochi anni rappresentò, invece, la sua parte più conosciuta.

Non è questo il momento per fare un elenco delle molte altre affermazioni che durante lunghe tappe della storia del cristianesimo sono state intese come essenziali ed immutabili e con l'andar del tempo divennero obsolete o, come abbiamo detto, sono state addirittura cambiate e sostituite con opinioni contrarie. È questo quindi il momento per ricordare che non si deve passare per la stessa situazione in questo nuovo cambiamento di paradigma che è attualmente in corso, il passaggio dal paradigma dell'inclusivismo a quello del pluralismo.

Applicando al nostro caso, fin dalla visione classica inclusivista, è logico che chi sta ancora dentro questa stretta visione giudicherà il pluralismo come “fuori dal limite della fede cristiana”. Lo stesso è successo con l'inclusivismo oggi ufficiale nella chiesa, quando nella stessa chiesa dominava l'esclusivismo intransigente del Concilio di Firenze (1452). Il cristianesimo esclusivista non riconosceva come cristiano l'inclusivismo. E il cristianesimo inclusivista non riconoscerà, inizialmente, come cristiano il cristianesimo pluralista. È un processo evolutivo normale. E oggi viviamo un momento della storia dove per la prima volta siamo capaci di vedere ciò dentro una prospettiva critica ermeneutica consapevole e di capirlo senza scandalizzarci.

C'è stato un cristianesimo esclusivista (che oggi ci provoca orrore ricordare) e c'è un cristianesimo inclusivista (che a molti causa profonda insoddisfazione). Il futuro, senza ombra di dubbio, sarà pluralista, anche se dispiacerà a molti inclusivisti di oggi. Ciò significa che si andrà a produrre un nuovo sviluppo della “essenza” del cristianesimo. Dal momento che in questo passaggio dall'inclusivismo al pluralismo quella che viene messa in discussione è la fede cristologica come punto più controverso, alcuni, logicamente, dichiareranno il cristianesimo pluralista come “post-

cristiano” (la qualcosa, ovviamente, anche se molto meno grave che considerarlo “fuori dalla salvezza” o inviare anatemi, come si è fatto storicamente in situazioni simili, suona molto pesante).

In ogni caso, “tutto è secondo il colore del cristallo che si osserva”. Ossia: tutto dipende da dove uno vede il limite del cristianesimo, un limite che è in costante movimento storico anche se molti lo ignorano.

Le tensioni probabilmente compariranno quando non addirittura non sono già comparse, nell’Inquisizione di turno. Ci troviamo in una situazione simile a quella degli ultimi anni di Pio XII: entro poco tempo, quello che adesso è combattuto e estromesso sarà riabilitato e riconosciuto. Tempo al tempo. Mentre, coloro che non hanno visione storica e sufficiente ampiezza di vedute sono destinati a soffrire e a far soffrire.

Concludiamo. La teologia della liberazione e la spiritualità della liberazione vogliono incrociare l’incipiente civilizzazione che l’umanità intera sta attraversando, entrando in un nuovo paradigma pluralista in tutti i campi. Questo risulta inevitabile in questa tappa storica che registra un processo accelerato di mondializzazione, di unificazione, di incontro di tutte le identità che fino ad oggi, da sempre, avevano vissuto isolate ed autocentrate. Il momento attuale non è un momento qualsiasi, non è una tappa “normale” del processo, quanto piuttosto un cambiamento dentro il cambiamento, un cambiamento d’epoca, un “tempo assiale”, cambio di paradigma, iniziale civilizzazione, salto qualitativo, mutazione, metamorfosi globale. Le identità, che sempre sono state in evoluzione storica, ora soffriranno gravi e accelerate trasformazioni, forse mutazioni identitarie essenziali. Si sbagliano coloro che pensano che possono trattenere il Sole come Giosuè. Sono nella giusta direzione coloro che invece di negare l’evidenza accettano di montare questo cavallo che li sfida e che cercano di vedere dall’altezza della sua groppa fin dove li può portare, per mettersi meglio in sintonia con il cammino e prepararsi al futuro, per portare anche ad esso, se possibile, il loro umile contributo.

BERE AL PROPRIO POZZO L'ACQUA
CHE CONDUCE ALL'AMORE
Preghiera cristiana a partire
da una teologia pluralista della liberazione

di Marcelo Barros •

In alcuni incontri delle comunità popolari e dei forum internazionali è ormai abitudine celebrare un rito con l'elemento "terra" e/o con l'elemento "acqua". Mentre l'assemblea canta, alcune persone delle diverse regioni del paese o del continente portano un pugno di terra o un recipiente pieno d'acqua e lo versano in un vaso o in un pozzo che contiene quei simboli di differente origine e che a partire da questo rito formano un unico insieme. Iniziando questa riflessione sulla preghiera cristiana, vissuta a partire dal paradigma pluralista e liberatore, mi sono ricordato di questo rito.

Mi è venuto alla mente il bellissimo libro di spiritualità della liberazione del quale, agli inizi degli anni '80, il maestro Gustavo Gutierrez ci ha fatto omaggio scrivendo "Bere al proprio pozzo"¹.

• **Marcelo Barros**, nato a Camaragibe, Recife, Brasile, da una famiglia cattolica di operai molto poveri. "Ho lavorato 14 anni presso il segretariato generale della Pastorale della Terra e, ad oggi, quello che più mi piace è accompagnare gruppi di contadini e essere chiamato per alcuni incontri del MST (Movimento dei "Sem Terra" *ndt*). Mi sento realizzato anche quando sto con gruppi di afrodiscendenti e di indigeni, ma la mia esperienza è stata piuttosto quella di dare testimonianza della presenza di Dio nei *terriero* del Candomblè che frequento amorosamente e in maniera contemplativa. Vivo scrivendo libri: ho scritto circa 25 libri e molti altri articoli".

1. G. GUTIERREZ, *Beber en su proprio pozo*, Lima, 1983.

Tale espressione consolidava la proposta di una spiritualità inserita nel cammino di liberazione della gente, al tempo stesso la riconosceva fondata nella tradizione biblica ed ecclesiale. Continuiamo con la stessa sete di “bere al proprio pozzo” e non è necessario essere occidentali per essere cristiani. D'altra parte, questo rito di raccogliere terra e acqua differenti in un solo recipiente, ci ricorda che bevendo al proprio pozzo, possiamo gustare acque di diversa origine e arricchirci con l'accoglienza e la ricerca di differenti tradizioni. Vi invito a riflettere su quello che significa pregare a partire da una teologia pluralista della liberazione, su alcuni degli ostacoli e delle sfide per viverla e sulle possibili piste di superamento e di costruzione di questo nuovo paradigma di preghiera cristiana.

1. Proposta per una preghiera cristiana, pluralista e liberatrice

Per molte persone la questione fondamentale è comprendere perché una teologia cristiana può e deve essere elaborata a partire da un impegno di solidarietà con gli oppressi o in funzione del processo della loro liberazione, al tempo stesso, però, capace di accogliere il pluralismo culturale e religioso, tipico del mondo attuale. La teologia della liberazione ha insistito in alcuni presupposti che continuano ad essere attuali: la convinzione che c'è una sola storia ci ha aiutato a superare il dualismo del naturale e del soprannaturale e ad approfondire l'intima connessione tra salvezza escatologica e liberazione storica. La certezza, poi, che qualsiasi chiesa cristiana è universale o chiamata alla universalità solamente se si traduce nella particolarità, in una certa maniera unisce l'impegno nei confronti della realtà (liberazione) e nell'apertura al pluralismo. Questi e altre note teologiche sono importanti nella consolidazione di una teologia e di una spiritualità cristiana costruite a partire da questo paradigma di una teologia pluralista della liberazione.

E una esegesi biblica dentro questa prospettiva ci aiuta a capire che la fede giudaica e quella cristiana sono sorte e si sono raffor-

zate all'interno di culture e situazioni naturalmente etnocentriche e auto-centrate. Anche se in mezzo a molte contraddizioni ed elaborando testi biblici provenienti da circoli chiusi e intolleranti, queste comunità hanno dovuto ascoltare e accogliere una parola di Dio che le chiamava a superare le proprie ristrettezze culturali e a costruire la propria identità a partire dal dialogo e dalla ricerca della comunione e non della contrapposizione e della misantropia. Tutto questo ci conferma che non solo è possibile ma anche è necessario e fondamentale pregare come cristiani/e a partire dai paradigmi del pluralismo culturale e religioso così come dall'impegno per la liberazione dell'umanità.

Se meditiamo in maniera profonda la pratica di Gesù Cristo, scopriremo che possiamo essere pienamente suoi discepoli/e solamente se ci relazioniamo con Dio in questa maniera pluralista e liberatrice. Uno delle maggiori, se non la maggiore, difficoltà suole essere la questione della mediazione unica di Gesù Cristo e della sua divinità. La teologia che convenzionalmente viene definita "inclusivista" afferma la salvezza di tutta l'umanità, il valore salvifico di tutte le religioni attraverso la misteriosa, segreta e discreta mediazione di Gesù Cristo (non del cristianesimo). Tale teologia è stata formulata e si è sviluppata con il fine di riconoscere un valore salvifico anche nelle altre religioni e di dialogare con queste in forma amorevole. Però, per il fatto di mantenere sempre un certo etnocentrismo (si rispetta l'altro ma associandolo a noi) tale rispetto finisce per non essere profondo e non crea un dialogo a partire dall'alterità. Senza dubbio, però, questa teologia promuove una base valida per una teologia pluralista: la fede nello Spirito Divino che attua in tutte le culture e religioni. Se, infatti, siamo disposti ad accogliere l'invito di Dio ad ascoltarlo e a vivere una relazione di amore con Lui capace di orientarci nel testimoniare la presenza del Regno di Dio in questo mondo, dobbiamo riconoscere la sua presenza e imparare qualcosa dalle moltissime maniere con cui altre comunità oranti percepiscono la rivelazione del suo amore e del suo progetto per il mondo. Allo stesso tempo

questa sensibilità spirituale è in molte tradizioni comunitaria e poco individuale; è spazio privilegiato per l'incontro interculturale e interreligioso e può essere semente di un impegno comune a tutte le persone e comunità di credenti per la costruzione della giustizia e della pace nel mondo, così come per la difesa dell'universo.

2. Un'occhiata sulle preghiere delle nostre chiese

Un metodo oramai consacrato nell'elaborazione della Teologia della Liberazione è quello del "vedere-giudicare-agire". Consapevoli dei limiti di tale metodo (nessun "vedere" è neutro), esso però ci permette, per quanto possibile, di partire dalla realtà e di riflettere in funzione di un impegno per la trasformazione della stessa. Applicare questo metodo alla preghiera è oltretutto rischioso perché non si tratta di un tema circa il quale si possa fare un'analisi obiettiva senza correre il rischio di non rispettare le singole coscienze e le culture. Parlare di come io personalmente vivo la preghiera costringe ad un certo snudamento interiore. Come posso "partendo dall'esterno" valutare la preghiera degli altri e confrontarla con un paradigma teologico nuovo nel quale la persona non è stata formata?

Proprio in nome di questo rispetto amoroso, mi concentrerò soprattutto sulla preghiera comunitaria, che ha un carattere maggiormente obiettivo, piuttosto che sulle preghiere personali.

Quasi tutti i testi e i riti delle tradizioni liturgiche delle Chiese provengono da altre epoche, quando, ad esempio, la chiesa regnava sovrana in una società che si diceva cristiana e ignorava quando non perseguitava ciò che le sembrava differente o infedele. La Chiesa Cattolica, a partire dal Concilio Vaticano II e le Chiese membre del Consiglio Mondiale delle Chiese a partire dall'assemblea generale di Nuova Delhi (1961) iniziarono una ricerca teologica e pastorale che permise di superare una modalità esclusivista chiusa. La teologia maggiormente diffusa, presente in

queste Chiese, riconosce che la salvezza non è ristretta al cristianesimo. In realtà, quest'apertura è arrivata poco alla liturgia che si alimenta ancora di testi antichi e tradizionali e ancora meno alle orazioni devozionali del popolo cattolico. In questi testi e riti della preghiera comunitaria ed individuale esiste ancora un certo esclusivismo spirituale che deve essere superato se vogliamo iniziare un cammino di apertura in direzione del pluralismo e di una scelta liberatrice. Possiamo classificare il tipo di esclusivismo presente nella preghiera individuale e liturgica cristiana in tre diversi livelli o tappe che riscontriamo nelle comunità e nelle persone a seconda della propria identità e posizione nel mondo. Questi tre livelli o forme di esclusivismo liturgico possono essere riassunti in tre differenti attitudini spirituali: l'esclusivismo liturgico che combatte l'altro, l'esclusivismo liturgico che ignora l'altro, l'esclusivismo liturgico che incorpora l'altro. Passiamo a spiegare rapidamente ognuna di queste attitudini presenti nella preghiera liturgica e personale.

a) L'esclusivismo liturgico e spirituale che combatte l'altro

La preghiera cristiana ha sempre come base testi biblici e salmi nei quali chi prega chiede a Dio di combattere il proprio nemico e di distruggerlo o di dargli la forza per distruggerlo (per esempio, il salmo 18,32-46; 21, 9-13; 28,5; 40, 15-16 e altri). Gesù ha insegnato che Dio ha fatto sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e ha fatto piovere sui giusti e sugli ingiusti (Mt 5,45). Tuttavia, fin dai primi secoli, le chiese cristiane pregano con questi testi e li hanno diretti a dissidenti, eretici e infedeli. Molte canzoni del cattolicesimo popolare e tradizionale hanno una matrice apologetica: "Amiamo Dio, uomini ingrati..." "Cristo vince, Cristo regna, Cristo impera..."

Un'amica religiosa spagnola mi ha raccontato che fino a poco tempo fa nella sua famiglia la preghiera quotidiana davanti alla tavola conteneva una preghiera contro i "mori".

In America Latina, la Teologia della Liberazione ha fatto pro-

prio il fatto che il regno di Dio presenta una dimensione conflittiva. L'amore che Dio ci chiede presuppone delle rotture. Include la profezia che denuncia le ingiustizie e combatte gli interessi dei potenti. Una conseguenza di questa opzione evangelica è stato il martirio di tanti fratelli e sorelle che hanno fecondato con il loro sangue la testimonianza per il vangelo. Questa esperienza ecclesiale ci ha insegnato a pregare in comunione con i poveri e i piccoli e ha indotto a cambiamenti nei testi liturgici e nei nostri simboli di fede. Invece di adorare Cristo Re, abbiamo imparato a valorizzare Cristo Liberatore. Ed ancora, invece di vedere Maria come regina del cielo la presentiamo come Madre Nera Aparecida o come Madre Morena dei popoli indigeni. Facendo ciò, continuiamo a interpretare la vita, la storia e la fede come campi nei quali siamo divisi noi dagli altri. In realtà, il problema esiste e in molti luoghi le comunità impegnate soffrono discriminazioni e reagiscono davanti a un problema che è reale. Al tempo stesso, però, non è corretto identificare semplicemente come atteggiamento alienato o contrario all'impegno per la liberazione l'identità pentecostale o, in altri contesti, quella musulmana. Ciò non farebbe altro che riprodurre lo stesso paradigma di "noi e gli altri", visti come nemici o demoni, siano essi cattolici "alienati", persone dei culti di origine afro, giudei, musulmani o adepti di nuovi movimenti spirituali frettolosamente condannati dai cristiani impegnati come "nuovi agenti del neo-liberalismo spirituale".

La sfida di pregare come cristiani/e in un mondo pluralista e a partire dall'impegno per la liberazione esige da parte nostra la capacità di discernimento critico e lucido e, al tempo stesso, apertura per vivere nel mezzo delle contraddizioni della storia e delle realtà personali e locali, delle quali noi stessi non sempre siamo esenti.

b) L'esclusivismo liturgico che ignora l'altro

Nato in un continente meticcio, la maggioranza del popolo latinoamericano vive un certo sincretismo naturale. Non vede con-

traddittorio essere cattolico e al tempo stesso essere membro di un gruppo afro-discendente o spiritista. Le comunità ecclesiali di base sono cresciute a partire da un certo ecumenismo popolare, poco sistematizzato e più socio-politico che costruito a partire propriamente da una fede interpretata come cammino di apertura e di dialogo. In alcuni movimenti e pastorali della liberazione, tale atteggiamento si può descrivere più o meno così: “Tutti quelli che si compromettono per la costruzione della giustizia e di una società nuova sono fratelli e sono benvenuti *indipendentemente* dalla loro religione o cammino spirituale”. Questo “indipendentemente dalla loro religione” significa che ciò che è importante è il Regno di Dio e la sua giustizia. Questo è l’unico cammino veramente ecumenico. D’altra parte, molte volte, può succedere che questo atteggiamento di “indipendentemente dalla loro religione” sia indipendentemente dalla religione dell’altro, non della mia. Alcuni gruppi di pastorale popolare dicono di praticare questo ecumenismo sociale, ma all’interno dei propri incontri celebrano culti che sono quasi sempre la messa o riti cattolici. Persone di altre chiese e religioni sono accolte “indipendentemente dalla loro religione”. Sono accolte come militanti che appartengono ad un altro credo, ma non come credenti che si uniscono per la costruzione del regno. In alcuni ambienti delle comunità di base, pastori e carismatici evangelici sono considerati ecumenici perché partecipano alla modalità cattolica di pregare, ma non possono contribuire con il loro specifico modo di vivere la fede. La preghiera a partire dal paradigma liberatore è pluralista, non può essere “indipendentemente dalla fede dell’altro”. Al contrario, essa si dà a partire dall’arricchimento che il diverso porta nel modo di pregare. Deve unire l’impegno sociale con un’apertura pluralista nell’espressione della fede e della spiritualità.

In Brasile, un canto delle comunità di base cattoliche comincia con la frase: “oh Padre, siamo noi, il popolo eletto che Cristo è venuto a riunire”. Una volta, in un incontro di comunità, una signora del Candomblè presente in assemblea chiese a uno del coro: “A quale “noi” voi vi riferite?”

In ambienti ecumenici, incontro amici che usano l'espressione Chiese perché sia chiaro che non stanno parlando solo della Chiesa Cattolica o di qualsiasi altra. Ma è vero anche che altri preferiscono insistere al singolare dicendo "Chiesa" per includere in questa parola unicamente tutti i cristiani. Normalmente, nella liturgia e nei culti, molte volte, sento che le preghiere si riferiscono alla Chiesa come alla nostra. Quando si prega per i pastori solamente si includono i nostri, l'altro non è rifiutato, neppure esiste. È ignorato.

c) L'esclusivismo liturgico che incorpora l'altro.

L'altro – comunità o persona – può essere incorporato o escluso in maniera violenta, francamente conquistatrice, come anche si può adottare una nuova maniera di incorporarlo, valorizzandolo quando non addirittura promuovendolo, invece che integrarlo nel nostro sistema. Tutti coloro che lavorano con comunità indigene e nere sanno che, a causa della loro storia ed esperienza di sofferenza, esse hanno normalmente sviluppato una certa capacità di lavorare con il diverso. Sono ecumeniche nel senso di convivere rispettosamente con l'altro. Quando i cattolici e gli evangelici sviluppano una pastorale ed elaborano una teologia indigena o nera fanno attenzione a questa apertura. La cultura popolare possiede una saggezza utile per orientare la pastorale e la teologia. Però tale disponibilità non è sufficiente perché qualcuno possa inserirsi in queste culture, come neppure per elaborare una teologia della liberazione a partire dal pluralismo. Questa nuova teologia necessita di andare ben oltre tale apertura naturale e non si può accontentare di mantenere, magari in modo inconsapevole, un certo dominio religioso cattolico. Sono ormai secoli che le comunità indigene e nere sono state incorporate alla cosiddetta "identità cattolica". Per questo esse non hanno problemi con le pratiche rituali del cattolicesimo vigente. Addirittura riescono a rileggerle a partire dalla propria sensibilità o integrare in esse elementi delle

proprie culture di origine (tamburi, linguaggio, sapori). Questo cammino di de-occidentalizzazione della Chiesa e di maggior protagonismo delle comunità afro-discendenti e indigene è molto significativo. Tuttavia, una teologia del pluralismo culturale e religioso a partire dal paradigma della liberazione deve andare oltre; deve ripensare l'esperienza della fede cristiana in relazione a questo vissuto di intimità con Dio, la preghiera; a partire dal culto e dalla forma di esprimere la fede dell'altra religione e non solamente dai simboli della cultura integrati nella nostra propria espressione di fede.

3. Esperienze che nutrono la speranza

Tutte le religioni si inscrivono dentro una cultura, e le culture sono dinamiche. Evolvono in contatto con le altre e, a motivo di ciò, le influenze reciproche sono abituali e arricchiscono l'insieme. L'esperienza liturgica delle Chiese cristiane è legata a molte culture e religioni. La Pasqua cristiana proviene dalla Pasqua ebraica che ebbe, a sua volta, origine in un rito antico di adorazione alla divinità della primavera. La festa del Natale è un'eredità di una festa dell'antica religione romana. L'abitudine di incensare gli altari proviene dalle religioni orientali. Inginocchiarsi è la maniera con cui gli antichi persiani e greci si presentavano alle udienze del re. Il culto a Maria deve molto all'antico culto alle dee dell'Asia Minore così come in America Latina gode dell'eredità del culto alla Madre Terra e alle divinità indigene². Questa storia rivela una grande ambiguità. Da una parte, il cristianesimo repressé e molte

2. Secondo Rosemary R. Ruether, la devozione a Maria è cominciata e si è sviluppata in Egitto, alla fine del secolo I d.C., come devozione popolare ed anche monastica. Per alcuni gruppi popolari rappresentava una maniera di ristabilire il culto popolare dell'antica Regina dei Cieli, divinità egizia, attraverso Maria. Tanto i templi come la iconografia della madre degli dei furono riportati in Maria. L'immagine tradizionale della dea Isis con suo figlio e marito, il re-dio Horus ricevettero un nuovo nome, all'interno del culto, come rappresentazione di Maria e di suo figlio. Vedi R. REUTHER, *Mujer Nueva*, Tierra Nueva, Megalopolis, Buenos Aires, 1977, pp. 64-65.

volte arrivò ad estinguere altre religioni, appropriandosi dei beni che appartenevano a queste ultime. Mentre, d'altra parte, grazie alla sapienza e alla resistenza culturale delle popolazioni oppresse, in molti casi, la cultura o religione repressa è riuscita a resistere e anche a esprimersi attraverso quei simboli che le erano concessi. Ciò ha fatto in modo che il cristianesimo diventasse più sincretico e che l'altra religione non scomparisse. Dietro al sincretismo che i neri sono stati obbligati a vivere, esiste un cattolicesimo conquistatore, ma è possibile intravedere la saggezza della cultura nera. Anche se i sacerdoti e i pastori protestanti non l'hanno mai accettato, attraverso questa esperienza, il cattolicesimo si è visto obbligato ad essere plurale ed ecumenico.

Questi casi storici non rappresentano in nessuna maniera esempi di preghiera cristiana pluralista e liberatrice, al contrario essi mostrano la storia di un cristianesimo arrogante e chiuso. Ma, paradossalmente, dimostrano che nessuna cultura è definitivamente chiusa. Anche se il cristianesimo non sceglie il pluralismo e non si apre ad altre culture, per quanto contraddittorio possa sembrare, esso è "invaso" da espressioni religiose e spirituali di altre culture e si arricchisce con l'apporto spirituale di altre culture e religioni.

A partire dalla decade degli anni '50, è aumentato il numero di cristiani che hanno cominciato a cercare una miglior relazione con altre tradizioni religiose. Monaci benedettini come Bede Griffis, Henri le Saux e Cornelius Tollens sono andati a vivere in *ashams* dell'India e, durante il resto della loro vita si sono dichiarati "cristiani a partire dall'induismo". Louis Massignon dedicò la sua vita allo stesso tipo di comunione con l'Islam. In Brasile, padre Francois de L'Espinay si introdusse nel Candomblè e visse fino alla sua morte in un *terreiro* di Bahia nel nordest brasiliano. Nessuno di loro elaborò una teologia pluralista della liberazione o sistematizzò teologicamente la propria esperienza orante, ma la consacrazione della loro vita al dialogo e alla ricerca di Dio a partire dall'altro, valorizzandolo come altro e nel suo percorso

spirituale specifico, ci può insegnare molto nella direzione che desideriamo approfondire.

In relazione con questo tipo di ricerca, fin dalla decade degli anni '60, alcuni autori in Italia, Francia e Brasile hanno curato libri con preghiere delle diverse religioni. In Italia, Giovanni Vannucchi ha elaborato un libro con formule di preghiere delle varie religioni e tradizioni spirituali, scelte per ogni giorno e divise in quattro settimane, come se si trattasse di un breviario. Ogni giorno della settimana era dedicato a un tipo di tradizione spirituale. In Brasile, fin dagli anni '60, Rose Marie Muraro e Fray Raimundo Cintra pubblicarono "Le più belle preghiere di tutti i tempi" con testi delle più diverse tradizioni spirituali³. Queste pubblicazioni non approfondivano i motivi per i quali le persone o comunità cristiane potrebbero o dovrebbero dialogare con l'esperienza spirituale dell'altro, ma presentavano già in germe una spiritualità pluralista. Tanto l'autore italiano come i due brasiliani provenivano da ambienti ecclesiali impegnati nella trasformazione della Chiesa e del mondo. Anche per questo i loro libri possono essere considerati strumenti che favoriscono una preghiera cristiana a partire dalla teologia del pluralismo culturale e religioso e, allo stesso tempo o per questo stesso motivo, anche l'opzione della teologia della liberazione.

Recentemente sono apparse altre pubblicazioni che continuano la stessa ricerca. In Francia, nel 1999, è apparsa una raccolta di cento delle più belle preghiere del mondo, scelte e presentate da Alfia Chafigoulina⁴. In Brasile, Faustino Texeira ha pubblicato una eccellente raccolta di preghiere del giudaismo, del cristianesimo e dell'islam⁵.

Iniziative come queste si moltiplicano in tutto il mondo. In Europa alcuni gruppi integrano all'interno dell'esperienza orante

3. R. CINTRA e R.M. MURARO, *As mais belas orações de todos os tempos*, Vozes, edizioni diverse, a partire dal 1966.

4. A. CHIAFIGOULINA, *Les 100 plus belles prières du monde*. Calmann-Levy, Paris, 1999.

5. F. TEIXEIRA, *Sede de dues: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, Vozes, Petropolis, 2002.

personale e comunitaria forme di meditazione cristiana e buddista. Fanno questo in quanto cristiani e in relazione con esperienze comunitarie rinnovatrici. In America Latina la propria storia del colonialismo ha reso più difficile questo tipo di esperienza. Qui e là hanno avuto comunque luogo piccole esperienze. Per citarne una, in Brasile, fin dall'inizio della decade degli anni '60, una piccola comunità scelse di inserirsi nel cammino dei lavoratori senza terra, piccoli agricoltori e comunità ecclesiali di base. Una modalità di realizzare tale scelta come monaci fu quella di inserirsi a partire dall'impegno ecumenico e macro-ecumenico. Attualmente questa comunità vive nella Città di Goias (il monastero dell'Annunciazione del Signore) e offre un'esperienza quotidiana di preghiera liturgica cristiana a partire dal pluralismo della liberazione. È stato un lavoro quotidiano, lento e persistente di inculturazione della Liturgia delle Ore e della spiritualità personale dei monaci per adeguare l'espressione della fede cristiana a questo nuovo paradigma. Ogni giorno della settimana, la Liturgia delle Ore è vissuta in maniera speciale in comunione con una delle grandi religioni del mondo. Viverlo ogni giorno, significa confrontarsi personalmente e comunitariamente con le difficoltà della nostra tradizione orante per adeguarla al paradigma pluralista e liberatore. Possiamo, ora, farvi partecipi di alcune di queste difficoltà e discutere circa alcune delle maggiori sfide che affrontiamo in questo processo.

4. Difficoltà per aprire la nuova porta

Come in ogni relazione amorosa, l'intimità con Dio ha i suoi riti. Come ci dice l'antropologia e la tradizione liturgica "rito ha a che vedere con regole (...) Deve essere sempre realizzato allo stesso modo. (...) cambiare i riti significa cambiare i fondamenti, dimenticare le radici"⁶.

6. I. BUYST, *A missa, memoria de Jesus no coração da vida*, Paulinas, Sao Paulo, 2004, p. 33.

Rito è qualcosa che riceviamo per tradizione. Non si inventa. Da qui proviene una certa dose di conflittualità o tensione tra la sensibilità con la quale preghiamo, molte volte ancora nello stesso stile delle vecchie preghiere che abbiamo imparato da piccoli, e la visione teologica e spirituale che vogliamo diffondere nelle Chiese. La fede si esprime, in primo luogo, nel linguaggio amoroso della preghiera, si traduce nell'impegno caritatevole e può essere formulata nell'elaborazione teologica. Nella misura in cui la teologia approfondisce si nutre del modo stesso di come la preghiera si esprime. Un antico detto cristiano afferma: "*Lex orandi, lex credendi*". Possiamo provare a tradurre: "Il modo di pregare rivela quello che si crede". L'espressione contraria è altrettanto vera: anche la teologia influisce sulla liturgia e la modifica. Nella Chiesa Cattolica la liturgia, come la teologia, ha come identità quella di essere trinitaria e teocentrica. Nel corso della storia, molte volte, è stata invasa da devozioni eucaristiche, formule apologetiche e feste trionfaliste, come quella di Cristo Re, o derivazioni della teologia moderna, come la festa e devozione al Sacro Cuore di Gesù.

Nella maggior parte delle chiese orientali, la liturgia si è sempre realizzata nella lingua della gente e a partire dalla sua cultura. Questo ha fatto in modo che la liturgia non si separasse dalla forma con cui il popolo era abituato ad esprimere la sua relazione con Dio. Nell'occidente medievale, la liturgia divenne funzione esclusiva del clero. Questa separazione tra culto ufficiale della Chiesa e le devozioni popolari ha contribuito al fatto che le devozioni accogliessero fatti o credenze meno centrali della fede. Il Concilio Vaticano II ci ha ricordato che le verità della fede hanno una certa gerarchia. Non hanno tutte la stessa importanza. Allo stesso tempo, tale situazione ha portato la liturgia a chiudersi in formule molte volte più dogmatiche che affettive ed è divenuta maggiormente apologetica ed escludente.

Il rinnovamento liturgico sviluppato a partire dal Vaticano II ha aiutato a cambiare abbastanza questo clima. Anche se si trattava di testi provenienti da molti secoli prima, il papa Giovanni

XXIII ordinò di ritirare dalla liturgia del venerdì santo i termini ingiuriosi contro il popolo ebraico. La nuova versione della Liturgia delle Ore escluse dalla lista dei salmi, alcuni salmi e versetti imprecatori (contenenti insulti e preghiere contro i nemici). Le traduzioni sono state fatte maggiormente universali e rispettose nei confronti delle altre religioni e culture. In realtà, l'esperienza insegna che pur avendo dato inizio a trasformare il nostro modo di essere chiesa e vivere la fede non da una posizione esclusivista e arrogante, ma da sensibilità aperta al pluralismo e a partire dall'impegno per la liberazione, il nostro modo di pregare, tuttavia, rivela molto del nostro stato emozionale, della nostra cultura di origine. È più affettiva che razionale. Per questo, è comune che persone con un discorso molto aperto e rinnovatore possano essere più tradizionaliste e meno aperte nel campo della devozione e della liturgia.

Fin dal suo inizio, la teologia della liberazione ci ha fatto capire che alcuni pastori e fedeli facevano un'opzione di solidarietà con gli oppressi e di impegno con la loro liberazione a partire da una solida riflessione della fede e da una maniera abbastanza chiara di sistematizzarla. Altri, invece, erano così integrati in questo processo quanto i primi, ma non tanto a motivo di una chiara riflessione sistematica, ma per quello che qualcuno definisce "pensare sacramentale": una coscienza più empirica e concreta che razionale. Nel campo della liturgia, convivo con alcuni fratelli con un'età venerabile e di formazione tradizionale cattolica. Questi non solo accettano, ma anche provano piacere nel pregare in comunione con altre tradizioni spirituali, eppure non lascerebbero mai le loro formule antiche di preghiera...A partire dalle relazioni con altri ambienti, ho imparato che queste stesse formule esprimono un atteggiamento spirituale esclusivista e chiuso, nella loro pratica si associa la nuova forma di pregare (pluralista) con la loro storia di vita. È molto importante avere presente questo perché l'attenzione nella formulazione di una preghiera pluralista e liberatrice non si restringa, in primo luogo, a una questione di formula dogmatica.

Martin Lutero diceva: “A Dio piace di più la bestemmia di colui che è giusto piuttosto che la lode di chi commette ingiustizia”.

5. Sfide per un nuovo cammino

Tutto quello che andiamo dicendo dimostra che è impossibile stabilire una preghiera compatibile con la teologia pluralista della liberazione senza un profondo sforzo per rivedere e trasformare l'edificio liturgico che abbiamo ereditato dal passato e che ancora oggi frequentiamo. Anche in una comunità come quella del monastero di Goias, in cui la preghiera è aperta, pluralista e inserita dentro un'opzione comunitaria e prioritaria, ci confrontiamo ogni giorno con la struttura patriarcale della liturgia e con la nostra tradizionale devozione. Ricordiamo quindi alcune delle sfide più comuni:

5.1 *Il linguaggio liturgico e la sua immagine di Dio*

La maggior parte delle preghiere proveniente dal Messale Romano e dalla Liturgia delle Ore invoca Dio in questa maniera: “Dio eterno e Signore onnipotente”. I salmi lo definiscono “Signore”. Tutti i giorni, almeno tre volte al giorno, preghiamo “Padre Nostro”. Per molti ciò appare naturale e tranquillizzante.

La liturgia parla di un Dio patriarcale e dà gloria a Dio chiedendo “pace in terra agli uomini che Egli ama”. Riferendosi alle questioni di genere, le stesse nuove traduzioni liturgiche continuano ad essere aggressivamente maschiliste e per niente inclusive. Ci sono formulazioni più felici come quella dell’“Ufficio Divino delle Comunità”, ma questo è solo l'inizio di un cammino perché occorre andare ben oltre la semplice traduzione di “uomo” con “uomo o donna” o “essere umano”. Ci sono situazioni in cui è fondamentale una base teologica. Vediamo due esempi: ci sono sacerdoti più sensibili che si chiedono se possono dire al momento della consacrazione eucaristica “Egli prese il pane e lo diede ai

suoi discepoli e discepole...”. Altri, invece, considerano che dobbiamo trattare Dio come Padre, perché secondo i Vangeli Gesù così pregò Dio. Per una preghiera aperta e pluralista non basta un lavoro di traduzione con un linguaggio inclusivo. È piuttosto urgente insistere sul fatto che la centralità di Gesù è il Regno di Dio. *L'abbà* di Gesù riassume il Dio dell'alleanza, compassione (*rahain*) che è amore uterino e, per questo, include una dimensione femminile. È necessario riscoprire nell' *Adonai* dei salmi la rivelazione di un Dio che è più amore che “Signore”. Incorpora tratti di antiche divinità femminili al tempo stesso che manifesta la sua presenza nella *Skekkinà*, tenda o utero della sua assenza.

Non riusciremo a vivere una preghiera cristiana a partire dal pluralismo e dalla liberazione se non rivisiteremo profondamente la nostra maniera di “comprendere Dio” e di relazionarci a Egli/Ella. Riflessioni come quella di Andres Torres Queiruga ci stimolano a realizzare una rilettura biblica più profonda e ad interrogarci circa il senso, per esempio, delle orazioni di richiesta⁷.

5.2 *Il particolarismo chiuso di molti testi biblici e liturgici*

Mi riferivo a questo quando ho detto che, in generale, nella liturgia il termine Chiesa designa la Chiesa Cattolica Romana; la parola “pastori” significa i vescovi e il papa ecc. Oltre a questo, molte preghiere si riferiscono al bene della Chiesa e non dell'umanità; chiedono cose che sono ecclesiastiche e non tanto che “venga il tuo regno”. Questa divisione che molti testi biblici e liturgici rivelano tra “noi” e “gli altri”, considerati come nemici, fa in modo che molti salmi presentano l'immagine di un Dio violento e vendicativo, ed ancora un Dio che sottometterà tutte le altre culture e re-

7. A. TORRES QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abbà de Jesus: por uma nova imagen de Deus*, Paulinas, Sao Paulo, 2001; *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesus como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1986; *Recuperar la creación: por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander, 1998. In questo libro vedasi particolarmente il capitolo 6: *Mas allá de la oración de petición*, p. 247 ss.

ligioni a Israele o, nel Nuovo Testamento, all'autorità di Cristo. In questo senso, una sfida quanto mai urgente è ritradurre la Bibbia e i testi liturgici in maniera che manifestino l'amore divino, il suo carattere pacifico e la sua buona volontà nei confronti di tutti gli altri cammini umani.

5.3 Il cristocentrismo chiuso e il pluralismo popolare

Lo stesso fenomeno può essere visto e analizzato da diversi angoli, ugualmente pieni di contraddizioni. Il sincretismo, provocato dalla repressione da parte del cristianesimo conquistatore, finisce, paradossalmente, per servire ad esprimere la dignità nera ed indigena che "occupa" le chiese fino al loro interno. Possiamo leggere, ad esempio, il fenomeno Guadalupa come una strategia "colonizzatrice" di sostituire Tonantzin, la divinità indigena, con Maria, ma al tempo stesso possiamo verificare che la "Maria" che finisce per essere venerata è quella che non solamente rimanda alla figura di Tonantzin, ma anche che rende possibile fino ad oggi la vitalità e una certa libertà delle manifestazioni culturali e comunitarie indigene. Questo processo si verifica principalmente nel culto di Maria e di alcuni santi e sante, ma anche nei confronti della figura di Gesù. Tale processo che può essere considerato superstizioso, possiede, invece, un aspetto profondamente biblico: il suo carattere di alleanza. La stessa Chiesa, nella sua storia nel nostro continente, non ha sviluppato una spiritualità orante e liturgica che sapesse esprimere fiducia a Dio e la possibilità di relazionarsi a Lui in maniera amorevole e filiale. Per questo, invece di assumere gli schemi ufficiali della liturgia considerata "teologicamente corretta" e pregare un Dio signorile e distante che premia i fedeli e castiga i suoi nemici, le comunità più povere hanno sviluppato una religione di alleanza con i mediatori e gli strumenti divini con i quali all'essere umano sembra più facile stabilire una relazione di complicità. Esistono preghiere a Sant'Antonio per ottenere lo sposo, a Santa Edvige per liberarsi dei debiti che non si possono

pagare, a Sant'Espedito per ottenere 'cose impossibili' e molte altre ancora. In alcune regioni il popolo cattolico venera tale santo o santa come protettore dei ladri o delle prostitute. Si tratta di una relazione di alleanza che è biblica e ha come meta Dio. Ma possiede una tradizione che difficilmente può essere compresa negli schemi ufficiali della religione dogmatica. Per i fedeli del cristianesimo popolare di Bahia in Brasile, Gesù Cristo è il "Senhor de Bonfim" ("Signore della Buona Morte") o "Bom Jesus da Lapa". Qualsiasi persona che chieda ai fedeli circa la loro fede in Gesù Cristo scoprirà che la maggior parte del popolo cattolico di queste regioni possiede una teologia tanto, se non più, pluralista di quella dei teologi del pluralismo religioso. Questo pluralismo popolare non è formulato; si esprime in una forma affettiva piuttosto che dogmatica. Lo schema teologico non è gerarchico e, per questo, non ha senso chiedersi se sia cristocentrico o mariocentrico. Quasi si potrebbe dire che non ha un unico centro e meno ancora un tema che diminuisca gli altri. Questa base pluralista della preghiera popolare si esprime nella liturgia come quelle formule giovanee che, oggi, causano problemi per una comprensione pluralista della fede. Nessuna delle persone che vivono tale sensibilità dirà che Gesù Cristo è solamente un santo o un mediatore di Dio, uno in più tra altri. Tuttavia, mai lo vedono separato dagli Orixàs e dagli altri santi cattolici. Fanno alcune preghiere e canti che contengono un linguaggio che possiamo giudicare come esclusivista. Tali orazioni devono certo essere riformulate, ma la loro modalità è affettiva e non dogmatica.. Si tratta di un linguaggio amoroso. Chi ascolta uno sposo dire alla sposa "per me esisti solo tu" non può concludere che, allora, questi stia dicendo che tutte le altre persone non valgono niente... Dal momento che il culto è, in primo luogo, affettivo piuttosto che razionale, il cammino per il pluralismo deve tenere conto di questa realtà.

5.4 *La dimensione poco olistica della nostra preghiera*

La dottrina della chiesa ci insegna che l'orazione liturgica ci mette in comunione con tutta l'umanità, nel tempo e nello spazio, così come "consacra" a Dio il tempo, la storia e tutto l'universo. Questa dimensione ecologica, per mezzo della quale celebriamo in comunione con tutta la creazione e come un atto d'amore che invita tutto l'universo alla lode, appare chiaramente in alcuni cantici biblici e testi liturgici antichi. Formule tradizionali come "benedicano il Signore cielo e terra, tutti gli esseri viventi e quelli che respirano", così come "con tutti gli angeli e i santi..." si collocano in questa direzione. Nel medioevo, Santa Hildegard di Bingen, badessa benedettina, insegnava: "la preghiera è, nella sua essenza, l'ispirazione e l'esalazione della respirazione dell'universo"⁸.

Purtroppo, l'esigenza della razionalità che la cultura moderna ha impresso al culto, così come la paura del sincretismo, ha portato le Chiese ad un tipo di culto più razionale che esprime poco questa comunione universale. In America Latina, la preoccupazione di pregare in forma integrata e solidale con gli oppressi molte volte ha finito col dimenticare questa dimensione più gratuita e di comunione con tutti gli essere viventi. Per dare un esempio di questa evoluzione di sensibilità, in Brasile negli anni '70 una versione del "Cantico della Creature" di San Francesco di Assisi, che invitava il sole e la luna a benedire Dio, presenta il testo modificato. Dove si parlava di uccelli ed animali, la nuova versione invitava operai e lavandaie a lodare Dio a partire dalla loro lotta per la vita. Questo ha permesso al cantico di essere attuale e di essere accolto nelle comunità; tali elementi non sono stati aggiunti ma messi al posto di quelli legati alla natura. Solamente la versione dell'Ufficio Divino delle Comunità, elaborato alla fine degli anni '80, mantiene questi versetti della "camminata" popolare e al tempo stesso ha aggiunto un verset-

8. Citato in M. Fox, *The coming of the Cosmic Christ*, Harper, San Francisco, 1988, p. 307.

to nella linea originale maggiormente gratuita e poeticamente cosmica⁹.

Se vogliamo vivere una orazione liturgica a partire dal pluralismo e dalla liberazione, abbiamo bisogno di riprendere la saggezza delle religioni ancestrali nelle quali il culto tocca il cuore, rivivifica l'immaginazione, connette parti che in noi si sono separate e, così, riprende l'esempio dello stesso universo, rappresentato nella circolarità dell'assemblea liturgica ed anche nell'architettura di molte sinagoghe antiche e chiese cristiane, così come oggi è rappresentato nella pietra che segna il centro dei *terrieros* del Candomblè e il culto circolare delle comunità indigene. Se studiamo le fonti della liturgia giudeo-cristiana, scopriremo questa dimensione cosmica ed ecologica che, poco alla volta, si è andata perdendo. All'interno dell'eucarestia festiva, le chiese storiche cantano: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra a tutta l'umanità, a quella a cui Dio vuole bene". In ogni celebrazione eucaristica, l'assemblea canta: "Santo, santo, santo è il Signore, Dio dell'universo. I cieli e la terra sono pieni della sua gloria". Nel secolo IV, San Giovanni Crisostomo dice in una omelia pasquale: "Non soltanto la terra, ma anche il cielo e tutto l'universo partecipano di questa festa". È necessario recuperare la visibilità e lo spessore di questa dimensione. In uno dei suoi libri, il teologo nordamericano Matthew Fox racconta che nell'*Institute of Culture and Creation Spirituality* presso il Holy Names College, in Oakland, California, ha creato con i propri alunni "messe cosmiche" di lamentazione della terra, di cura e di attenzione nei confronti dell'universo¹⁰.

Certamente, rimane una intuizione significativa quella di mettere in relazione la Cena del Signore con il culto cosmico universale attraverso determinati riti. Tuttavia, un/a cristiano/a dei primi secoli forse si chiederebbe: "Ma non deve essere cosmica

9. Oficio Divino dal Comunidades, himno "luovado seias meu Senhor...", Paulus, 8 ed, Sao Paulo, 1994, p. 270.

10. M. FOX, *op. cit.*, p. 315-316.

tutta la messa?” In America Latina, a partire dalla teologia della liberazione, questa dimensione cosmica e pluralista della liturgia delle comunità si esprime con grande attenzione nella partecipazione e nel protagonismo di tutti, specialmente della donna, sacramento della Terra-madre, coinvolgendo molto anche il nostro stesso corpo, con ricchezza di gesti ed espressioni corporali e, infine, attraverso una rivalorizzazione dei “sacramentali” quali la terra, l’acqua, lo spazio ecologico e così via. Questa esperienza apre porte per la comunione con altre religioni e culture.

6. Invito per pregare a partire dall’alterità

L’esperienza delle comunità e delle persone che all’interno della propria fede cristiana hanno sperimentato l’apertura della propria preghiera ad una dimensione veramente pluralista e a partire da una opzione liberatrice, è ancora scarsa e povera. Rispetta e valorizza la sensibilità dei gruppi spirituali che pregano, unendo elementi di diverse religioni, quasi giustapponendoli, uno insieme all’altro: un canto indù, un rito indigeno, una preghiera del cattolicesimo popolare ecc. Le comunità che pregano tutti i giorni e non solamente in incontri speciali e che cercano di vivere la loro fede cristiana a partire da quest’apertura, devono mantenersi aperte in questo cammino di arricchimento della preghiera personale e comunitaria con elementi di altre tradizioni, ma il punto fondamentale di tale esperienza è l’opzione spirituale di accogliere l’altro e a partire da lui/lei aprirsi al culto e alla maniera di vivere l’intimità con Dio. Negli incontri e culti delle comunità cristiane popolari è sempre stato molto importante questo elemento liturgico di accoglienza. Se tutta la tradizione liturgica insegna che l’assemblea, cioè, la formazione di una unità tra le persone che celebrano è l’elemento base di una liturgia, per una spiritualità attenta al pluralismo e al processo di liberazione, questa accoglienza dell’altro acquista un carattere prioritario. Accogliere qualcuno nel gruppo proveniente da un’altra cultura, senza per questo cambiarlo perché assomigli o si adatti a noi,

senza voler ridurre la sua “alterità”, cioè, il suo carattere di differente e di non “mescolabile” con noi, significa che la stessa accoglienza riveste il carattere di “andare incontro all’altro” ed è riceverlo nel nostro contesto culturale. È un invito per fare un cammino nuovo e sconosciuto rispetto al quale, fino ad oggi, stiamo facendo appena i primi passi. Per definire la proposta di Gesù di Nazareth, Carlos Drummond de Andrade, grande poeta brasiliano del sec. XX, ha creato il verbo “outrar” (da *outra*=*altro* in lingua portoghese ndt). Questo verbo sintetizza bene ciò che deve essere l’esperienza di ogni preghiera cristiana, sia individuale che comunitaria. Una preghiera che assuma il paradigma nuovo del pluralismo e della liberazione deve esprimere il più chiaramente possibile e rafforzare al massimo tale ricerca. Michel de Certeau diceva: “È necessario apprendere la lingua dell’altro. Egli mi invita ancora di più alla generosità, alla relazione nella differenza, senza aspettarsi la ricompensa, senza preoccupazione di ottenere qualche risultato. L’io è elevato ai limiti dello sconosciuto e dello straniero contenuto in me stesso”. Mi piacerebbe che in queste pagine rimanesse chiaro che, all’interno della esperienza cristiana, pregare è principalmente ‘attraversare l’altro/a’.

CONTRIBUTI DELLA TEOLOGIA PLURALISTA
DELLA LIBERAZIONE
alla costruzione di un'etica mondiale

di Joaquín Garay •

*Per le molte strade di Dio
nelle quali Lui incontra l'umanità,
creandola, accogliendola, cercandola,
avanziamo religiosamente plurali,
figli e figlie dell'unico Dio,
fratelli, sorelle dentro la sua famiglia umana.
Possiamo essere ogni volta più coscienti di questa unità fondamentale
e dell'arricchente pluralità con la quale possiamo e dobbiamo viverla,
in cammino verso la comune Casa paterna e materna.*
(Pedro Casaldàliga)

Il titolo di questo piccolo studio afferma l'esistenza della teologia pluralista della liberazione. Sono consapevole che questa affermazione appaia pretenziosa. Per questo, prima di tutto voglio fare delle sottolineature

Ormai è dato di fatto che la teologia del pluralismo religioso¹ e la teologia pluralista delle religioni² stanno conquistando il diritto di cittadinanza e il riconoscimento nei fori teologici mondiali. Tuttavia, il titolo vuole accentuare che si tratta specificatamente di una teologia pluralista della «liberazione». In questo senso esprime piuttosto un *desideratum*: il desiderio di coinvolgersi nelle

• **Joaquín Ernesto Garay**, nato nel 1962 a Usulutàn, EL Salvador. Dal 1982 membro dell'Ordine Francescano dei Fratelli Minori. Studi di filosofia e teologia nella città di Guatemala e San Salvador. Sacerdote dal 1989. Dottore in teologia fondamentale presso la Facoltà Cattolica dell'Università di Bonn.

1. Per esempio, la teologia cristiana del pluralismo religioso dal paradigma inclusivista in Jacques Dupuis.

2. Sviluppata da teologi che hanno assunto il paradigma pluralista.

riflessioni teologiche che cercano interpretazioni del pluralismo religioso più adeguate, legandole però intrinsecamente con un altro fatto innegabile nel nostro mondo: la povertà e la miseria frutto di strutture socio-economiche ingiuste che condannano immense maggioranze a vivere in condizioni disumane. Dalla ricca tradizione della teologia della liberazione latinoamericana, abbiamo la pretesa solamente di dare contributi possibili affinché un'interpretazione positiva e arricchente del pluralismo religioso porti con sé allo stesso tempo l'esigenza di dare risposte adeguate e efficaci ai poveri di questo mondo.

Parto dal fatto che esiste «de facto» il pluralismo religioso. Basta dare uno sguardo all'immensa varietà di religioni in Africa, in Asia, alle religioni autoctone dell'America Latina – le cui concretizzazioni superano oltremodo i tentativi di classificazione – per rendersi conto del colorito pluralismo con cui il Mistero dell'origine e garanzia ultima della vita intera si manifesta con le sue «epifanie» e i suoi scintillii; e allo stesso tempo, del colorito e vario pluralismo delle risposte umane davanti a questo Mistero, concretizzate in sistemi etico-religiosi complessi o meno.

Vogliamo riflettere su questo pluralismo religioso con il quale lo spirito umano entra in dialogo con l'Assoluto, con il Mistero dell'Origine e del Fine.

Ogni religione è quindi una forma valida e desiderabile attraverso cui Colui che noi chiamiamo il Dio personale, chiamato da altre tradizioni l'Assoluto, la Realtà in sé, ecc., si è manifestato e fatto conoscere in ogni popolo, in ogni gruppo umano, tradizione religiosa o culturale. Assumiamo il pluralismo religioso non come sottoprodotto indesiderato, condannato o perseguitato dalla vera e propria religione, o nel migliore dei casi magari solamente tollerato a causa del buon cuore...

Il fatto che ogni popolazione, ogni tradizione religiosa abbiano captato sotto forme molto concrete e specifiche l'Origine e fine della vita nella totalità, e che la abbiano tradotta in riti di culto, in sacre scritture, in insegnamenti religiosi, nella strutturazione

del tempo e dello spazio, in norme etico-morali, in espressioni artistiche, in sistemi sociali, ecc., non ci porta ad affermare un relativismo amorfo, ma a prendere in considerazione seriamente la volontà di Dio di farsi conoscere agli esseri umani e di prendere in considerazione anche la ricchezza delle forme concrete con cui i diversi popoli hanno espresso e strutturato religiosamente questa volontà divina. Cercare di fare teologia pluralista è perciò un'impresa molto seria e delicata, poiché è impostare la natura della verità religiosa, dalla sua pluralità nella ricezione da parte degli uomini, affermando da un lato parzialità veridicità, ma senza arrivare all'estremo di diluirla abbassandola fino a pure costruzioni umane.

Uno dei fondamenti più profondi dello spirito religioso nell'essere umano, di fronte alla sicurezza della sua contingenza, sta nella sua ricerca di comprendere l'ultima origine della vita personale, collettiva, e della totalità della gente per poter dare un senso al suo essere e al suo fare.

Tutte le religioni sono concretizzazioni in risposta a questa ricerca del senso ultimo. Sono costruzioni collettive che danno la possibilità ai propri membri di raggiungere l'armonia con se stessi, con gli altri, con il mondo, con l'Assoluto, offrendo loro l'orientamento fondamentale per le loro vite.

Ma tutte le religioni sono anche strumenti, mediazioni, attraverso cui quest'unico Mistero Ultimo – chiamato Dio – offre agli esseri umani un percorso di vita, di riconciliazione, un cammino di salvezza. Questo è il fondamento ultimo della verità religiosa.

Questa offerta di salvezza e di vita da parte di Dio viene assunta in ogni religione da parametri socio-culturali e storici diversi, ed è plastificata in una serie di immagini paradisiache, che includono una mitologia sull'inizio e il destino della vita, secondo la quale ogni membro si orienta nello spazio e nel tempo. Ogni religione pretende di riuscire a spiegare contemporaneamente l'origine del male, del dolore, della malattia, della decadenza della vita umana, dei comportamenti falsi, della crudeltà, della possibilità di essere

condannati a causa del cattivo uso della libertà, ecc.

All'immaginario paradisiaco ne corrisponde uno infernale. Da entrambi si deducono direttamente o indirettamente i postulati per giudicare i comportamenti umani individuali e/o collettivi, vale a dire i fondamenti etici (comandamenti/norme e proibizioni/condanne) che ogni religione o esperienza religiosa portano con sé. Essi offrono il quadro di riferimento che rende possibile la vita in comune.

Qui c'è dunque tutto un materiale disponibile per il dialogo e l'incontro interreligioso. Accettare il pluralismo religioso implica non partire apologeticamente da una religione concreta per difendere la sua verità assoluta, ma mettersi in una posizione di apertura, di disponibilità, per scoprire la verità di ogni religione. Per essere precisi, in questi immaginari paradisiaco e infernale vengono espresse, in ogni religione, le concezioni di salvezza/condanna, la valorizzazione del bello/orribile e i principi della condotta umana, con il bene/male nelle sue conseguenze etico/religiose.

La riflessione teologica è chiamata a indagare i fondamenti e le finalità ultime delle religioni: dev'essere mediatrice di salvezza, offrendo il cammino affinché gli esseri umani siano buoni se sono fedeli ai loro principi religiosi ed etici.

Ma allora sarebbero giustificate in questo modo tutte le azioni umane, riparandosi nella verità della propria religione? Il pluralismo religioso porta con sé il relativismo dei valori etici a livello mondiale? O forse esistono valori universali, validi a livello planetario, accettabili da ogni sistema religioso, che siano capaci di mettere le fondamenta per un minimo necessario alla convivenza pacifica e che rendano possibile l'incontro interreligioso?

La teologia della liberazione può dare un valido contributo a partire dai suoi criteri. Se è certo che essa nacque in grembo alla fede giudeo-cristiana, ciò che occupa la sua riflessione teologica non parte dalla verità-in-sé della fede cristiana per fare apologia di fronte ai credenti delle religioni non cristiane; parte dall'analisi della realtà (vedere/giudicare/agire), lasciandosi interpellare

dall'ignominia della miseria e della povertà, mettendo il suo "fare" teologico a servizio dei poveri. Attraverso l'opzione per i poveri invita a giudicare questa realtà a partire dai fondamenti cristiani, a confrontare la veridicità e la credibilità della fede cristiana con la realtà della sofferenza, per riscoprire così la sua vocazione.

A partire da questa tradizione teologica è possibile trovare criteri più chiari per l'elaborazione di una teologia pluralista, che non si abbassi ad essere una semplice tendenza di moda, e neppure si diluisca dichiarando ogni religione come frutto del puro soggettivismo umano.

1. La realtà deve essere vista e analizzata a partire dal destino dei poveri: che ogni religione rifletta a partire da ciò che è brutto, cattivo, passibile di condanna in questo mondo

L'onestà alla realtà, cioè l'accettare la realtà esattamente com'è, vista e analizzata dal punto di vista dell'opzione per i poveri, è parte di ciò che è specifico della teologia della liberazione. Essa è uno dei suoi contributi più validi ed assumibili da tutte le religioni.

Voglio sottolineare alcuni punti attualmente rilevanti.

Dal momento in cui è stata constatata la sfericità della terra e il suo essere finita, l'umanità ha avanzato qualitativamente fino ad arrivare ad una coscienza planetaria. L'umanità è dovuta passare attraverso lunghi anni di guerra per le conquiste, le linee di frontiera, aggressioni etnocentriche, annullamento o sottomissione dell'«altro», per arrivare ad accettare che tutti siamo esseri umani, con gli stessi diritti per vivere su questo pianeta. La tesi di Darwin, sulla sopravvivenza delle specie più forti nella lotta per la vita, sembrava avere ragione, ed essere confermata nella società umana, ma alla fine ha trionfato la consapevolezza che siamo un'unica umanità che abita in un unico mondo.

Ultimamente è stato scritto e analizzato molto su quanto riguarda gli aspetti negativi del processo chiamato globalizzazione. Il criterio fondamentale per leggere e analizzare la realtà mondiale

e il processo di globalizzazione dovrebbe essere sempre il destino di coloro che sono condannati a vivere in povertà estrema.

Tutti siamo d'accordo che è necessario assumere una visione planetaria, globale, olistica. Il problema fondamentale è ciò che si pretende globalizzare: il capitalismo neoliberale come unico modello, totalizzante e capace di reggere il mondo, con il suo principio motore: la competizione globale.

Franz Hinkelammert pensa che il neocapitalismo sia un messianismo dell'egoismo, dell'interesse personale, che si maschera con l'espressione massima dell'amore per il prossimo. Nella realtà questo sistema ha generato, genera e continuerà a generare nella sua logica l'esclusione, poiché è fondato sulla ricerca del lucro; e per questo esso separa la politica e l'economia dai principi etici, morali e religiosi.

La miseria che è stata generata negli ultimi decenni aumenta invece di diminuire, ed ha volti concreti: analfabetismo, alta mortalità infantile, basso livello di speranza di vita, denutrizione nei paesi poveri, ecc. Nuovi fattori rendono ancora più dantesche e apocalittiche le statistiche sulla povertà: l'espansione demografica continua ad essere come una bomba a orologeria, l'AIDS ha assunto un volto nero-africano, ecc.

La corsa agli armamenti non ha smesso di essere un pericolo mortale per l'umanità³.

Dal 1980 la ricerca genetica ha subito un'accelerazione significativa: la decodifica del genoma umano e i successi della tecnica per la clonazione di cellule hanno obbligato a porsi delle questioni etiche di profondo respiro, poiché esigono una coscienza nuova

3. Paz O. ha descritto in maniera molto chiara la logica distruttiva della modernità: «La distruzione dell'immagine del mondo è la prima conseguenza della tecnica. (...) [L'esistenza dell'arma atomica] costituisce di per sé una questione che volatilizza letteralmente l'idea di progresso, sia nella sua versione di evoluzione graduale, sia in quella di salto rivoluzionario. È vero che finora siamo riusciti a scongiurare lecatombe. Non importa: solo il fatto che esista questa possibilità fa perdere consistenza alla nostra idea di tempo. Se la bomba non ha distrutto il mondo, ha distrutto però la nostra idea di mondo». Paz, O. *El signo y el garabato*, Barcelona 1991, 12-13.

di responsabilità davanti al mondo, e il tentativo di definire le sue potenzialità e le sue frontiere. Le istanze mondiali che si occupano di ecologia non riescono a trovare consensi per affrontare le minacce e le catastrofi climatiche che minacciano tutta l'umanità.

È evidente che si rende necessario accordarsi a livello mondiale su di un minimo di valori fondamentali di validità universale.

Purtroppo si ascolta un discorso politico, sostenuto dalle potenze, che si appella alla formazione di un «New World Order». L'ordine mondiale negli anni della guerra fredda si basava su un equilibrio di poteri, in vista della difesa dei propri interessi, attraverso il gioco della correlazione di forze. Con la caduta del blocco dei paesi socialisti si è distesa la tensione est-ovest, che si sosteneva con la giustificazione della corsa agli armamenti. Purtroppo, questo non ha significato la conquista di una pace stabile. Nelle concezioni del nuovo ordine internazionale continua a perpetuarsi il modello dell'esclusione: attualmente il presidente degli Stati Uniti utilizza un discorso politico e pseudoreligioso, a partire dal quale separa l'umanità e i popoli in buoni e cattivi, tra persone che godono dei diritti umani, e «terroristi», a cui, per la loro natura satanica, non vengono riconosciuti i diritti fondamentali⁴.

Dall'altro lato, alcuni cercano di difendersi dalle influenze unilaterali di questa globalizzazione guidata dagli interessi delle potenze economiche. Le loro risposte generano purtroppo pericoli non certo minori: polarizzazione e brutalità in tutte le forme di fondamentalismo politico-religioso e di nazionalismo portato all'estremo. Questi movimenti riproducono in questo modo ciò che c'è di più negativo e perverso nel sistema neoliberista: convinti che la loro verità è unica e assoluta, sono essenzialmente escludenti e non tollerano l'esistenza altrui; e dall'intolleranza all'eliminazione il passo è breve.

Samuel Huntington ha generato molto subbuglio e discussione con il suo libro, in cui presentava la sua tesi del «Clash of

4. L'articolo è stata scritto quando a capo dell'amministrazione statunitense era George Bush (ndt).

Civilizations». Non è necessario accettare le sue tesi per accorgersi che con questo argomento mette il dito in una delle piaghe aperte che attualmente fanno soffrire l'umanità.

2. Far passare la propria esperienza religiosa al vaglio dei criteri che partono dall'opzione per i poveri. La vita proposta dai poveri: il bello/il buono

Di fronte a questa realtà mondiale, sorgono necessariamente le domande sul futuro dell'umanità. Forse lottare a favore di un mondo più giusto e più umano significa lottare contro i mulini a vento? Credo di no. C'è un potenziale nelle religioni che ancora non è stato utilizzato con questa prospettiva.

In primo luogo, non c'è dubbio che si debba promuovere una responsabilità planetaria, che abbia le sue fondamenta in valori etici condivisi: davanti alla vita umana, davanti al mondo animato e inanimato, davanti alla terra, all'atmosfera, all'universo. In altre parole, l'umanità ha raggiunto un livello di coscienza planetaria da cui si percepisce il bisogno vitale di arrivare a un consenso su un'etica mondiale.

Tutte le istanze sociali devono farsi carico di questa questione fondamentale e fare in modo di darle risposte adeguate ed efficaci.

Ma evidentemente sono le religioni ad essere interpellate in maniera più specifica e diretta, in quanto sono le istituzioni che garantiscono i valori fondamentali, che danno ragione della speranza, e che assegnano il carattere di finalità alla vita umana (in quanto in essa si giocano la salvezza o la condanna).

Ci sono molte voci di teologi che vedono nella lotta a favore della giustizia un campo privilegiato per l'incontro interreligioso. Questo lavoro non consiste nella rinuncia da parte di ogni religione ai propri principi fondamentali, e l'obiettivo del dialogo interreligioso non è neppure quello di creare una specie di meta-religione. Questo non è desiderabile e credo neppure possibile. L'obiettivo del dialogo consisterà nel cercare un consenso che per-

metta di compiere dei passi verso una coscienza etica mondiale.

In secondo luogo, mi sembra che questo consenso debba basarsi soprattutto su di una visione positiva dell'essere umano, e sul rispetto dei diritti umani fondamentali. «Le religioni – dice il vescovo di Algeri, Henri Tessier – devono sottomettersi al giudizio della coscienza universale nel suo sforzo per scoprire i diritti umani e promuoverli».

È molto difficile cercare i consensi per un *ethos* mondiale senza tenere in considerazione la persona umana come un essere libero in relazione con gli altri, un essere-per-gli-altri (vocazione politica), come soggetto morale, come spirito incarnato, con le sue esigenze di base materiali e corporali, e con la sua capacità di trascendere, aperto all'Assoluto, che è considerato l'origine e il fine della vita personale e totale.

Ogni essere umano, per lo stesso fatto di essere un essere umano, possiede diritti fondamentali inalienabili, che devono essere rispettati da tutti gli Stati e da tutte le istanze. In questo senso ogni religione dovrebbe riscoprire la divinità che sta nel lottare a favore dei diritti umani e convertirsi in coscienza sociale⁵.

Il fatto è che ogni religione possiede una concezione dell'essere umano. Nei racconti della cosmogonia o della creazione viene tratteggiata la visione della «conditio humana». In ogni religione c'è il sogno di un mondo nuovo, di un'altra umanità in cui non esistono il male, l'ignominia, l'obbrobrio, l'egoismo, la morte.

5. Esistono già cataloghi classici, frutto del consenso mondiale, e che devono servire come base per le discussioni intra-religiose e per i dialoghi inter-religiosi: Magna Charta Libertatum (1215); Dichiarazione su Habeas Corpus (1679); Bill of Rights (1689); la dichiarazione dei Diritti Fondamentali della Virginia (1776); la dichiarazione dei Diritti dei cittadini (1789, 1791); la dichiarazione dei Diritti umani nella costituzione francese (1793); i diritti fondamentali del popolo tedesco (Paulskirchen-Verfassung 1848). Le dichiarazioni e convenzioni internazionali: la dichiarazione dei diritti umani del 1848; la convenzione europea per la protezione dei diritti umani del 1950; le convenzioni sui diritti umani delle Nazioni Unite: diritti economici, sociali e culturali. Il patto sui diritti di cittadinanza e politici; documento finale della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa del 1990, ecc.

Queste concezioni devono essere filtrate, riscoperte, forse anche corrette, arricchite attraverso il dialogo intra ed inter-religioso.

Il cristianesimo, da parte sua, ha sviluppato una visione della persona umana creata ad immagine e somiglianza di Dio, che le conferisce una dignità inalienabile per lo stesso fatto di essere persona umana, indipendentemente dalla sua condizione sociale, culturale, religiosa, economica, ecc.

3. Verso un'estetica religiosa liberatrice

Nell'antichità l'esperienza estetica era vincolata intrinsecamente con l'esperienza religiosa. Ciò che è vero deve essere buono; e ciò che è buono è per questo anche bello. Dal punto di vista dello spirito religioso tutto era considerato come scintillio di Dio, partecipazione della Bellezza per eccellenza, del Fondamento di tutto. Gli attributi di Dio, del Divino, erano «Unum, verum et bonum» .

Riflettere teologicamente sul pluralismo religioso e lottare a favore dell'incontro dialogico interreligioso deve rendere possibile che gli esseri umani possano sperimentare la bellezza della vita, il gusto del vivere, il bello che viene prodotto da un mondo più umano, nel quale la diversità non escluda, ma arricchisca.

Lo sforzo liberatore infatti è lo sforzo di scoprire ed eliminare le strutture che promuovono il male, è la «negazione della negazione» della dignità umana. Allo stesso tempo però dev'essere inteso come propositivo.

Il povero rappresenta per la teologia della liberazione non solo l'oppresso da liberare, ma anche una fonte di spiritualità, in quanto nel povero traspare la volontà di Dio, il sogno del Creatore che non desidera l'esclusione.

In ogni religione, infine, si riconosce il male, il peccato, e la conseguente redenzione o espiazione del danno compiuto. È urgente che il dialogo interreligioso aiuti a delucidare meglio i meccanismi giustificativi delle strutture di peccato che producono disumanità.

4. Verso un'etica religiosa liberatrice mondiale: impegno per un Ethos mondiale

Le religioni offrono ragioni finali per il comportamento umano. Forniscono le fondamenta non condizionali al comportamento umano, e perciò degli ottimi presupposti per dare le fondamenta ad un'etica per la realizzazione dell'umano. Per questo non sarà assolutamente possibile il raggiungimento di un Ethos mondiale senza un dialogo interreligioso.

E non è possibile che ci sia questo dialogo interreligioso senza che esista in maniera previa o allo stesso tempo un dialogo interno ad ogni religione. E questo dialogo interno in ogni religione sarebbe molto più produttivo se fosse sempre motivato dalla realtà della sofferenza e dei poveri.

Un pioniere in questa riflessione è il teologo svizzero Hans Küng, con il suo *Progetto Weltethos*. In questo testo mi limito a far riferimento ai suoi libri e ad invitare alla lettura, poiché le sue riflessioni e i suoi contributi continuano ad essere validi e necessari. H. Küng chiama a dialogare sul minimo/massimo che rende possibile la convivenza nelle diversità culturali e religiose, nella concretizzazione di massime di elementare umanità, assumendo «la regola d'oro» come imperativo etico fondamentale: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te. Espresso in forma positiva: fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te, tratta le altre persone come vorresti essere trattato tu. Il benessere dell'essere umano basato sull'accettazione con carattere di finalità della dignità e dei diritti umani.

Le componenti essenziali del Progetto «Weltethos» vennero integrate e accettate dal Secondo Parlamento Mondiale delle religioni (1993), la cui redazione finale è stata fatta dalla «Assembly of Religious and Spiritual Leaders» come complemento del documento dei Diritti Umani dell'ONU, integrando anche la Dichiarazione sul Weltethos di Chicago (1993).

Altre iniziative, come quelle che partono dall'«InterAction

Council» (1997), il Terzo Parlamento Mondiale delle religioni (Sudafrica, 1999) hanno condotto a maggiore maturità questo Progetto. Concretamente, questa ricerca di un Ethos mondiale porta con sé le proprie esigenze, che devono essere assunte.

A livello intrareligioso:

- Di fronte ai problemi che affliggono l'umanità e nella lotta per stabilire un mondo giusto ed equo, non partire dalle pretese di verità assolute e particolariste che sono alla base di molte religioni. Ogni concezione della rivelazione divina porta con sé la tendenza latente ad essere escludente verso le altre.
- Bisogna tenere sotto controllo costantemente l'affermazione propria di ogni religione di considerarsi «popolo eletto» da Dio. Il fondamento e l'origine della volontà salvifica non stanno nella religione in quanto tale (cioè nei suoi contenuti, verità, liturgie, ecc.), ma in se stessa: Dio, l'Assoluto, il Creatore/Formatore, o comunque lo si chiami. Pertanto, la scelta non dev'essere concepita come «contro», escludendo l'altro. Ogni religione deve compiere il processo di autocoscienza di essere una via di salvezza, un'offerta concreta della vita di Dio a servizio di tutta l'umanità, e deve assumersi le proprie responsabilità di fronte al dolore presente nel mondo come istanze etico-morali.
- Questo non sarà possibile senza l'apertura al dialogo interno, alle voci profetiche interne, senza lasciarsi mettere in questione e sensibilizzare dalla realtà della povertà e dell'emarginazione.

A livello interreligioso:

- Si spera che le religioni mondiali sappiano scoprire e interpretare i segni dei tempi e con coraggio si sappiano confrontare

con le sfide attuali nella protezione della dimensione trascendente di tutto l'essere umano.

- Le religioni dovrebbero essere le istanze critiche e profetiche nella società di fronte a tutte le iniziative legislative ispirate da principi machiavellici: agire moralmente quando è possibile, ma agire immoralmente quando è necessario. La stessa democrazia in tutte le sue forme non avrà futuro senza il rispetto reciproco tra credenti di diverse religioni, e tra credenti e non credenti.
- Ogni credente deve confrontare la sua prassi di fede con la realtà così com'è, e soprattutto con il destino degli impoveriti. In ogni società dovrebbero esserci istanze che si preoccupino di mantenere desta la volontà di conseguire il bene comune, che promuovano un'economia di distribuzione partecipativa della ricchezza e della produzione in base ai principi di solidarietà e sussidiarietà.
- Le religioni hanno una vocazione maieutica: essere le matrone e le levatrici che aiutano la Grande Madre a dare alla luce un nuovo mondo. Si renderanno conto della loro vocazione nella misura in cui si sposteranno dal Centro per lasciarlo a colui che è l'origine di ogni forma di Vita. Ogni religione che predica se stessa tradisce in qualche modo la sua missione fondamentale: aiutare Dio affinché tutti gli esseri umani ottengano la salvezza!

PLURALISMO RELIGIOSO: UNA PROSPETTIVA FEMMINISTA

di Ivone Gebara •

1. Alcune basi per la discussione

La discussione sul pluralismo politico, sociale, culturale e in particolare sul pluralismo religioso non occupa solo le prime pagine dei giornali, ma anche la mente di molti intellettuali, uomini e donne preoccupati di comprendere ed interpretare la storia complessa che stiamo vivendo. La parola *pluralismo* sembra esplicitare una coscienza crescente di un fenomeno culturale mondiale. Si tratta di una coscienza crescente della nostra differenza e delle conseguenze della detta coscienza nei processi multipli della convivenza umana. Indubbiamente, sappiamo che non scopriamo ora che siamo plurali, perché lo abbiamo sempre saputo. Adesso scopriamo semplicemente che abbiamo bisogno di prendere sul serio questo pluralismo e trovare strade per convivere a partire da esso e con esso nel presente. Per questo stiamo vivendo una crisi immensa di convivenza nella realtà plurale che ci caratterizza. Ci stiamo distruggendo e escludendo in modo terribile.

Nel passato, il pluralismo era controllato dalla legge del più forte. Apparentemente, bastava che il più forte imponesse il suo modo di pensare e di agire affinché tutti lo accettassero. Il più forte, partendo da riferimenti diversi, faceva la legge e regola-

• **Ivone Gebara**, nata a San Paolo, Brasile, membro della congregazione delle Sorelle Canoniche di Sant'Agostino, dottore in filosofia per la Pontificia Università Cattolica di San Paolo e dottore in Scienze Religiose per l'Università Cattolica di Lovanio, Belgio.

mentava le differenze. Queste ultime aderivano alla legge, oppure scomparivano, o diventavano eccezioni. Perciò, si può dire che il pluralismo veniva controllato da chi si presentava con il potere di unire o rendere coeso il gruppo con la forza, o in nome di Dio o di un'ideologia. La storia dovrebbe essere orientata dalle sue concezioni e dai suoi valori, che, secondo questa visione, erano considerati sempre i migliori, e portatori di una verità unica. Adesso, i «diversi» si sono ribellati contro la legge unica che li uniformava, contro i padroni unici di comportamento normale, contro quelle credenze di tipo diverso, considerate come le più vere. Non si sa ancora come terminerà la ribellione, e ciò significa che non si sa quale sia la strada per una buona convivenza nel presente e nel futuro.

Le donne sono parte di questo gruppo di ribelli in relazione alle leggi maschili della società e delle chiese. In questa riflessione, ci interessa in modo particolare questa forma specifica di ribellione, pur tenendo presente l'interdipendenza fra tutte le ribellioni di questo ventesimo secolo.

Se è vero che il dominio del modello unico persiste ancora nella forma più perversa, come il modello dell'impero statunitense e la sua azione nel mondo, non c'è già più consenso a favore di questo potere e del suo dominio. Non c'è neppure più un'accettazione passiva di altre forme di dominazione nella particolarità culturale dei nostri popoli. Adesso, per questa e per altre ragioni, ci vediamo senza riferimenti unificatori capaci di creare un'unità minima, che dia le regole per una convivenza più o meno decente tra i diversi gruppi o persone. Questa è la *questione centrale* del pluralismo. Oggi ci rendiamo conto sempre di più, in maniera critica, del fatto che siamo plurali, e del fatto che in questo pluralismo ci sarebbe la ragione delle nostre discordie, anche se accettassimo che questo pluralismo fosse anche la ragione della nostra ricchezza. Scopriamo così che ci manca un'etica comune, che ci possa aiutare a rinegoziare la nostra convivenza, come un *modus vivendi* più rispettoso dei nostri diritti e delle nostre aspirazioni. Dobbiamo ancora riscoprire le strade

di convivenza con il «prossimo» e riscoprirlo nella sua interezza e originalità.

Non entriamo già più nel modello unico, nella dominazione unica, nell'unica verità, nell'amore con il modello unico. E questa questione diventa un problema per l'economia, la sociologia, la politica, l'amministrazione collettiva, le religioni e le teologie.

In questa prospettiva, oggi neppure le diverse religioni riescono a mantenere una coesione gruppale più o meno armonica al loro interno, nei loro spazi. Le chiese e le religioni sono anche luoghi – forse in maniera diversa dal passato – di dispute interne e di dissensi non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche da quello delle pratiche religiose e politiche. Ogni gruppo vuole aver ragione nella sua maniera di interpretare la tradizione religiosa, e di farla presente nella storia attuale. Inoltre, si percepisce che i legami di appartenenza a entità ed istituzioni sociali, e tra queste le chiese, sono diventati più labili o, forse, più tenui. L'appartenenza a questo o a quel gruppo viene sperimentata ed espressa come fragile, imprecisa e persino debilitata. Allo stesso modo, l'appartenenza oggi può essere multipla, poiché le persone possono frequentare diverse comunità o credi religiosi come scelta di vita, in modo che la coesione gruppale con una o con l'altra comunità sia meno forte.

La mobilità in relazione ad altri gruppi religiosi è ugualmente rilevante. Secondo i miei interessi, esperienze, sentimenti o scelte, entro ed esco da un gruppo religioso con maggiore facilità che nel passato. Allo stesso modo, ci sono persone che reclamano valori etici e religiosi senza nessuna appartenenza istituzionale, e che possono vivere bene senza di essa. In questo senso l'appartenenza non ci offre già più un appoggio per la nostra identità personale e sociale, ed è ugualmente distinta a causa di un vecchio modo di trattare il pluralismo. Senza dubbio, ci sono sempre delle eccezioni per quanto riguarda questi comportamenti, ma qui sto trattando i fenomeni nuovi che si delineano nel nostro orizzonte storico attuale, e che ci invitano a pensare specificatamente al tema del pluralismo nei suoi molteplici aspetti.

Partendo da ciò che è stato finora esposto, si può dire, in un certo senso, che il pluralismo oggi viene riscoperto a partire dalla mancanza di centri di unità, di dialogo effettivo, o di coesione, sicuri o riconosciuti come tali. L'intransigenza si fa presente in ogni gruppo, e spesso genera azioni violente. Allora, il problema in realtà non è il pluralismo, ma la crisi nei diversi modi di affrontarlo, la crisi della nostra convivenza umana, la crisi etica che ci fa sentire soli in una maniera spaventosa. Si vive in una specie di «tutto va bene», mascherato da diversità culturali senza un effettivo rispetto per la vita delle persone, e soprattutto dei popoli che più hanno bisogno. Questo comportamento è molte volte veicolato e incentivato dai mezzi di comunicazione, che sembrano aumentare la confusione generale.

Il processo culturale, a partire dalla modernità, ha continuato a provocare gradualmente una specie di esplosione del principio di autorità patriarcale tradizionale, anche in relazione con la affermazione dell'unità e dell'identità personale proposta dalle tradizionali norme sociali di convivenza ed educazione. In questo modo si prova che il principio di sostentamento patriarcale nella sua diversità istituzionale ha provocato sempre più distruzione e disgregazione sociale. Smettiamola di guardare lo spettacolo della crisi multiforme dentro cui siamo immersi! Le crisi ecologica, economica, sociale, politica, familiare, della polizia, di identità, di valori, energetica e tante altre costituiscono il fondale scenografico della nostra storia attuale. E quando parliamo di crisi, stiamo parlando dei rischi per raggiungere una strada migliore per la convivenza, ma anche del rischio che lo stato attuale della convivenza umana possa peggiorare.

Pertanto, lo stesso fenomeno, in forme distinte e simili, si presenta nella vita politica, nei partiti, nei sindacati, nei governi, nelle chiese, nelle famiglie, nell'ambiente naturale e nella vita personale. Nessuna istituzione è immune da questa specie di terremoto che è stato preparato già da molto tempo. E, aldilà di questo, in questa crisi generalizzata, perdiamo la chiarezza relativa a certi concetti i

cui significati tradizionali sembravano darci sicurezza. Per esempio, non sappiamo più cosa siano l'unità, la libertà o la verità. Non sappiamo neppure che cosa sono la democrazia, il socialismo, la sinistra e la destra. Non sappiamo chi siamo come esseri umani. Le definizioni che utilizzavamo in precedenza non ci soddisfano più. Rendiamoci conto del fatto che siamo l'ultima specie, appena nata alla vita, e allo stesso tempo anche la più predatrice rispetto ad ogni altra forma di vita. Siamo capaci di distruggere la nostra propria vita e di sterminare ogni essere vivente dalla faccia della terra. E questo rischio non è finzione filmica, ma una preoccupante constatazione!

Nello stesso modo, non abbiamo più chiarezza sulla nostra fede in Dio e non riconosciamo come prima la forza dell'autorità religiosa. Ci muoviamo insicuri in casa nostra, nonostante continuiamo a vivere come se non fosse successo nulla.

Aldilà dell'insieme di problemi fin qui menzionati, il pluralismo fa anche pensare al fondamentalismo, al dogmatismo, come anche alle reazioni contrarie a questi comportamenti così antichi e allo stesso tempo così recenti. Tutto questo ha a che fare con la convivenza umana! Ogni gruppo cerca di difendersi dall'altro e di affermarsi come signore assoluto delle ragioni e dei sensi. Non si sono mai viste la bellicosità e la crudeltà umane così nude e crude!

Il pluralismo fa pensare anche alla libertà, al diritto alla differenza, al rispetto per gli altri, e alla tolleranza in relazione a posture o credenze diverse dalle mie. La questione specifica nei diversi aspetti è però ridefinire significati e forme della vita comune. E ciò che manca è la sapienza vitale e le pratiche quotidiane capaci di condurci ad accordi in vista del bene comune. La questione del pluralismo nel nostro secolo rivela, quindi, la tensione tra la molteplicità e l'unità, tra regimi democratici e autoritari, tra la volontà popolare e quella delle élite, tra il potere di alcuni e la sottomissione di altri, tra donne e uomini, tra uomini e uomini, tra donne e donne. Il tema del pluralismo è, dunque, ampiamente

ed estremamente complesso. Nel toccarne un aspetto, in un certo senso, stiamo toccando anche tutti gli altri.

2. Pluralismo e femminismo

A prima vista, il parlare di pluralismo non implica necessariamente il parlare a partire da una prospettiva maschile o femminile. Molte persone considererebbero strana o addirittura strampalata un'analisi secondo questi criteri. Per questo, abbiamo la tentazione di affrontare questa tematica in forma generale, insistendo sulla necessità di trovare cammini di convivenza e di dialogo tra i diversi gruppi religiosi. Al massimo, si è soliti analizzare alcune consuetudini praticate da uomini e donne, o si esplicitano aspetti nei quali le donne sembrano sottomesse alle leggi e alle tradizioni culturali e religiose, imposte e mantenute in essere dagli uomini. L'aspetto descrittivo e l'aspetto critico delle abitudini sono i più frequenti, soprattutto quando lo sguardo proviene da un'altra cultura. In alcune occasioni, ad esempio, criticiamo il velo utilizzato dalle donne musulmane, ma non criticiamo il sari usato dalle donne indiane, e neppure l'abito indossato dalle religiose cattoliche. Non sempre percepiamo che la nostra critica è selettiva e che viene influenzata dai mezzi di comunicazione, dai pregiudizi culturali e dalle ideologie politiche di dominazione che riescono ad infiltrarsi tanto nell'informazione ricevuta, quanto nei movimenti a favore dei diritti umani o in altri nei quali militiamo. Le ideologie dominanti ci fanno credere in fantasie e in affermazioni poco consistenti. Inoltre, non sempre sono nostro pane quotidiano la sana curiosità e l'esercizio del pensiero critico. Ed è proprio la *domanda critica* che mi piacerebbe lanciare. Allo stesso modo, è questo il compito che sembra mancare negli approcci al problema del pluralismo visto da una prospettiva di genere. La maggior parte delle volte inseriamo nelle analisi certe manifestazioni politiche, sociali o religiose senza preoccuparci di prendere in considerazione il contesto. La questione è, come afferma Adela

Cortina, scoprire «come i principi possono incarnarsi nella vita sociale e personale»¹ e, come sono solita affermare, trovare come si sono formati i principi che orientano la nostra esistenza, o, detto in altro modo, qual è la consistenza dell'universalità stabilita dai principi e dai loro orientamenti di genere, nei limiti dei contesti e delle storie concrete. Questo ci porta a percepire che i nostri comportamenti espliciti occultano un'antropologia e una dimensione culturale implicite sempre presenti, anche se non si manifestano nell'immediatezza della conoscenza ordinaria.

La domanda femminista sul tema del pluralismo, secondo il mio modo di vedere, tocca appena le donne, come si potrebbe pensare, ma coinvolge la relazione tra donne e uomini. Non si tratta, quindi, di analizzare il comportamento delle donne come soggetti isolati, ma di riflettere a partire dalla relazione tra soggetti sessuati plurali nell'interazione e nella costruzione della società. Allo stesso modo, non si tratta di analizzare i comportamenti maschili di dominio e la conseguente sottomissione o non sottomissione femminile. Queste constatazioni potrebbero anche godere di una certa accettazione generale, soprattutto quando coloro che criticano si considerano culturalmente superiori ai criticati. Però non possiamo fermarci qui. Siamo invitati/e ad andare oltre nella riflessione. Ogni passo compiuto ed ogni scoperta ci portano a percepire la complessità delle analisi proposte. Da questo l'importanza che si dà al fatto che, in un primo momento, si provi a comprendere, almeno a grandi linee, quella che sarebbe un'analisi femminista, in modo da poterla capire nella sua specificità e applicarla al problema del pluralismo religioso.

Una lettura femminista parte dal riconoscimento di un tipo particolare di ingiustizia e di oppressione nelle relazioni tra donne e uomini. Questa ingiustizia si esprime nella mancanza di diritti egualitari femminili riconosciuti dalle diverse istituzioni politiche e sociali. Si esprime anche nei comportamenti di violenza contro

1. A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, p. 41

le donne, attraverso diverse forme di discriminazione politica, economica, sociale, culturale e religiosa. La denuncia di queste forme di ingiustizia costituisce gran parte del lavoro dei vari movimenti di donne nel XX secolo e fino al giorno d'oggi. La proposta di percorsi alternativi anche all'interno del sistema patriarcale è stata allo stesso modo un significativo fronte della lotta.

Una lettura femminista non è necessariamente una lettura fatta solo da donne. Indubbiamente, quando la facciamo noi donne si riveste dell'autorità della nostra esperienza vissuta, dell'autorità del nostro corpo femminile che interagisce con altri corpi. Lo stesso si può dire della situazione sociale di oppressione dei contadini, degli operai, delle popolazioni nere o indigene. Gli analisti di queste situazioni non devono essere necessariamente contadini, operai, neri o indigeni, anche se si deve riconoscere l'autorità legittima delle persone che sperimentano questa o quella condizione. Il loro clamore è rivestito dalla forza delle loro vite e della loro testimonianza.

Una lettura femminista è, in primo luogo, quella che prende in considerazione l'esistenza di due generi (femminile e maschile), simili e allo stesso tempo differenti, che costruiscono i vari livelli di relazione dentro alla storia umana. Da queste relazioni procedono forme positive di convivenza sociale, come anche forme distruttive di relazione sociale. La lettura femminista allo stesso modo ci rivela la capacità umana di costruire identità e di introdurre in queste identità valorizzazioni egualitarie o gerarchiche, valorizzazioni di potere, di colore, di etnia. Le valorizzazioni e le gerarchie sono relative ai ruoli sociali ereditati culturalmente e per questo possiamo dire che molte volte costruiamo le nostre relazioni nella semplice forma a cui siamo stati socializzati. Pertanto, una lettura femminista delle relazioni sociali è caratterizzata, in primo luogo, dall'ovvia percezione del fatto che le relazioni tra donne e uomini sono fondanti nella costruzione sociale e culturale. Nell'affermare questo, non ci dimentichiamo che anche le relazioni tra donne e donne, e tra uomini e uomini, sono parte costitutiva della nostra

quotidianità. Questa affermazione, a prima vista ovvia, è stata una conquista riconosciuta particolarmente negli ultimi 50 o 60 anni, ed ha sfidato i diversi specialisti ad affacciarsi nuovamente ad una comprensione distinta degli esseri umani e delle loro relazioni.

Una lettura femminista cerca di rivelare, a partire dalla sua prospettiva parziale, alcuni elementi in più della complessità delle relazioni umane. Partendo dalla suddetta complessità, annuncia aspetti di quello che potrebbe essere un altro modo di essere umane/i, in relazione ad altri umani e con se stessi. È da questa prospettiva che si giustifica la riflessione filosofica che propongo come passo successivo. Cerca di toccare i fondamenti che sostengono una visione del pluralismo che si presenta sempre come suscettibile ad essere ridotto ad una visione unidimensionale maschile. Inoltre, la riflessione che segue ha la pretesa di aprire le condizioni che diano la possibilità ad una visione in cui il pluralismo sia esso stesso la realtà fondante di tutta la realtà.

3. Critica al fondamento maschile della relazione fondante tra donne e uomini

La formulazione di questa parte della mia riflessione può sembrare estremamente astratta se gira unicamente intorno alla chiarificazione di concetti e delle loro mutue implicazioni. Anche se considero importante l'aspetto concettuale, soprattutto nel tipo di approccio che sto evidenziando, voglio in un primo momento uscire dal gioco concettuale e presentare una situazione concreta. Essa ci aiuterà a scoprire nuove situazioni che illustrano questo tipo di problematica e renderà più acuta la nostra percezione critica in situazioni simili.

Letizia è una catechista femminista e professoressa di storia nella scuola secondaria di un quartiere. Per motivi collegati alla sua traiettoria personale non è d'accordo con la forma con cui è stata presentata ai catechizzati la storia della Chiesa, attraverso il manuale adottato dalla

diocesi e dalla parrocchia. Cerca di presentarla in modo diverso, ma immediatamente viene richiamata all'ordine dal vicario parrocchiale, che la accusa di insegnare in maniera diversa dal manuale. Dopo vari tentativi di dialogo, viene obbligata a lasciare la catechesi parrocchiale, e subito smette di essere catechista. La maggioranza dei genitori, pur apprezzando le qualità della giovane, si schierano dalla parte del parroco, dato che egli rappresenta l'autorità e il sapere religioso. Essi si sentono sicuri rispetto all'autorità a causa del fatto che la loro interpretazione del mondo coincide in un certo modo con l'interpretazione del rispetto delle gerarchie. Si sentono sicuri e sostenuti in questa visione. Per questo, non dubitano nel favorire che Letizia abbandoni le sue funzioni.

Nell'esempio presentato, che potremmo sviluppare ulteriormente, non si tratta esclusivamente di un conflitto di potere tra una donna e un uomo attorno a un contenuto catechistico, e neppure tra un genitore e un'insegnante. Questo è il gioco che percepiamo a partire da un'osservazione immediata, e dal quale non voglio lasciarmi distrarre. Indubbiamente, dal punto di vista dell'analisi antropologica, filosofica e sociale, il parroco non è solo il custode dei contenuti da trasmettere, ma è anche riconosciuto come l'autorità designata «da Dio» per esplicitare adeguatamente la sua volontà e i suoi insegnamenti. Il parroco è una specie di «limite», di ordinatore in relazione alla molteplicità di posture, un'espressione dell'assoluto, un rappresentante di una visione del mondo che vuole essere considerata legge. Dio, la legge in generale, la legge naturale, i principi morali, sono, in realtà, espressioni di un *principio fondante*, regolatore della vita e delle relazioni umane. Egli semplicemente esiste e non può essere spiegato totalmente da una prospettiva patriarcale, perché il suo esserci non è stabilito dagli esseri umani. Questo principio è precedente a tutta la creazione, è il principio di tutto ciò che esiste e ad esso noi non abbiamo un pieno accesso cognitivo.

A partire da un'analisi filosofica femminista, è possibile percepire che questo principio sociale è, nel vivere le relazioni sociali, di

taglio maschile, soprattutto nelle società caratterizzate dal cristianesimo, dall'ebraismo e dall'islamismo. In altre parole, leggiamo le relazioni umane come fondate e radicate su principi maschili, anche se non sempre abbiamo la chiara consapevolezza di questa attribuzione di genere. Viviamo come donne e come uomini a partire da tali principi, anche se i nostri ruoli sociali sono diversi. Questi principi, pertanto, sono fondanti delle istituzioni sociali e dei diversi comportamenti, come, ad esempio, il comportamento dei genitori in relazione alla catechista, nel caso narrato.

La percezione di questo fondamento di taglio maschile è frutto della critica femminista della nostra conoscenza, e della critica alla formazione delle nostre istituzioni sociali. Da questa prospettiva si percepisce la costruzione e l'imposizione dei modelli culturali vigenti, e le loro forme di legittimazione delle relazioni umane, viste come provenienti da un principio creatore immutabile. Non si tratta di investigare come si sia costituito tale principio, quali sono state le sue espressioni o perché sia accaduto in quella maniera nella storia dei diversi gruppi umani. Si tratta di constatare e di assumere il fatto che molte forme di legittimazione sociale del potere e di legittimazione dei comportamenti sono di taglio maschile. Così questa realtà, nata dalla nostra propria storia, diventa una specie di metastoria o di metaprincipio con dei poteri su di noi e, pertanto, con il potere per organizzare la società e per dettare le leggi. Lo stabilirsi di questo principio maschile è in corso da lunghi periodi nella storia umana, e continua ancora vigente, anche se non gode dell'egemonia totale.

Alcune persone potrebbero obiettare che i principi non hanno tempo, colore e neppure sesso. A prima vista, questo può sembrare vero, soprattutto dal punto di vista teorico. Ma nella pratica storica, nella vita quotidiana in cui i principi vengono espressi, questo fondamento di genere si mostra in modo impressionante. E non solo in questo, anche altre espressioni del nostro vivere e delle nostre idiosincrasie manifestano ciò che noi chiamiamo principi universali o principi assoluti. Molte volte, a partire da

essi, le differenze vengono diluite e la diversità diventa un semplice fatto di circostanza. Succede così perché il fondamento di genere è il sinonimo della stabilità metafisica e della stabilità delle istituzioni serie come la religione.

Intuisco che, nonostante il principio maschile sia dominante, ci sono sempre dissensi e brecce che permettono di intravedere la relatività delle nostre costruzioni sociali, e di aprire spazi per una critica ai nostri fondamenti.

In questo articolo non possiamo analizzare molte reazioni a questo principio maschile nell'insieme della società passata e presente. Farò solo un esempio situato nel campo della religione per fare chiarezza sulla mia riflessione. Si tratta di un breve accenno all'esperienza mistica vissuta da alcune donne dell'XI e XII secolo, soprattutto nelle Fiandre, in Europa².

Rispetto a tali esperienze, le ermeneutiche femministe si sentono molte volte tentate di affermare che l'esperienza mistica femminile in quei secoli sembrava superare la riduzione del principio assoluto al maschile, nonostante la traduzione nelle lingue latine di molti testi ci introduca alla qualifica maschile di questo principio. Le traduzioni hanno quasi sempre privilegiato le forme maschili, soprattutto quando si trattava di accenni al potere. Senza dubbio, in quei secoli non era presente la critica femminista, ma, a mio modo di vedere, c'era una specie di intuizione alternativa, di «faro» femminile, che animava la conoscenza e l'esperienza di queste donne. Le condizioni storiche attuali ci permettono di interpretarle, dato che, in un certo senso, stiamo sperimentando oggi qualcosa di simile. Questa intuizione puntava verso una specie di fondamento che include la diversità e la pluralità delle forme di manifestazione del cosiddetto principio assoluto. Era un'intuizione che dava l'accesso alle donne – indipendentemente dalle istituzioni religiose – per riprendere la tradizione cristiana nella loro maniera, affermandola a partire dai propri vissuti, estranee

2. R. RADFORD RUETHER, *Visionary Women. Three Medieval Mystics*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

dai dibattiti universitari. Il maschile umano, in relazione all'assoluto, non era niente di più che una espressione di questa complessità, a cui non possiamo avere l'accesso cognitivo totale attraverso l'uso esclusivo della razionalità formale. Questo principio non era considerato, nella sua rappresentazione storica, né impossibile da mettere in questione, né incondizionale. È sufficiente vedere, ad esempio, la forza con cui Hildegarde de Bingen (XII secolo) critica nelle sue visioni il ruolo di coloro che cercano l'onore del servizio sacerdotale, senza poi esercitarlo degnamente³. La critica non è diretta esclusivamente ai rappresentanti maschili dell'assoluto, ma anche alla stessa rappresentazione dell'assoluto come maschile. I due aspetti sembrano messi in trasparenza nei suoi scritti. Alcune persone potrebbero obiettare dicendo che «sono i suoi occhi di femminista del XXI secolo che vedono questa realtà in loro». Non nego che questo può essere vero, ma lo è solo in parte, ed è dovuto esclusivamente al rischio di artificialità che corrono tutte le ermeneutiche. Tutte sono caratterizzate dalla nostra soggettività contestuale, dalle scelte che facciamo e dai condizionamenti di ogni epoca.

Nell'espressione delle esperienze religiose che si facevano, la parola utilizzata al maschile era, e molte volte lo è ancora, l'unica possibilità della lingua, perché non ce ne erano altre di disponibili. Indubbiamente, nella maggior parte delle volte, è il silenzio annunciato da tante donne ciò che esprime meglio la grandezza di ciò che è stato sperimentato in relazione al divino, allo straordinario, all'assoluto. Non è semplicemente un silenzio del quale non possiamo calcolare la forza; è l'affermazione esplicita del fatto che le parole non danno ragione di ciò che è stato sperimentato. Per questo, le donne medievali parlavano del silenzio di fronte al mistero, di pozzo senza fondo, di corda caduta dal cielo, di unione con l'amato, e di tante altre immagini con cui cercavano di fuggire dalle parole dominate da un sistema religioso patriarcale e chiuso.

3.R. PERNOD, *Hildegarde de Bingen. Conscience inspirée du XII siècle*, Éditions du Rocher, 1995, p. 147.

Alla base di queste esperienze c'è una dichiarazione non solo dei limiti del linguaggio, ma anche della relativizzazione del linguaggio teologico concettuale per nominare l'innominabile. Questa esperienza ci permette di intuire che il principio fondante non può essere esclusivamente maschile. La sua espressione dev'essere molteplice, plurale, infinita.

Infatti nella percezione di molte donne di ieri e di oggi, molte emarginate dall'istituzione religiosa, si afferma il fondamento plurale della nostra realtà. A partire da esso, possiamo cominciare a riscattare la presenza occulta del principio di sostentamento femminile che, a poco a poco, viene riscattato dall'intenso lavoro femminile nei diversi fronti di pensiero e di azione. Ma, diciamolo una volta in più, non si tratta di eliminare il maschile mettendo al suo posto il femminile. Si tratta, piuttosto, di affermare la pluralità che include entrambi, ma che si esprime aldilà di essi. Si tratta di cercare nuovi equilibri, nuove forme di relazione che permettano di esprimere la ricchezza della nostra diversità.

3. I modelli politici e sociali maschili sostenuti dal femminile

È necessario riconoscere che, nei diversi modelli politici e sociali promossi dalla società patriarcale a partire da un fondamento maschile, il sostentamento vitale, ovvero, l'attenzione speciale per la vita (nutrizione, educazione, pulizia, salute, eccetera) si è sempre manifestato a partire dal femminile. Il maschile era riconosciuto come principio apparentemente ordinatore della società, come principio guerriero, politico, come nell'immagine di quelli che si affermavano come gli attori più importanti della storia. Indubbiamente, il mantenimento della vita quotidiana, la cura della specie umana, la trasmissione delle tradizioni familiari, fu parte dell'eredità femminile. Si può dire, quindi, nello stesso senso, che il principio di sostentamento della vita, nonostante non sia riconosciuto dalle università e dal potere maschile stabilito, era femminile. Il potere patriarcale maschile ha sempre occultato

le altre forme di potere che avrebbero potuto presentarsi come avversarie del suo dominio. Ha sostenuto l'illusione del suo potere nella misura in cui ha creduto che il mantenimento della vita dipendeva esclusivamente da esso.

Non stiamo portando avanti un'opposizione escludente tra i due principi, ma affermando l'equilibrio necessario tra di essi. Questo è dovuto al fatto che la storia ci rivela che mentre una sembrava crescere attraverso guerre e conquiste, l'altra sosteneva la sopravvivenza attraverso il lavoro semplice e senza il riconoscimento pubblico. Tale situazione è stata fonte di disequilibrio e di ingiustizie di diverso tipo. Lo stesso è successo nella religione. Mentre il cristianesimo diventava la religione ufficiale dell'impero, dovuto al fatto che aveva stretto alleanze maschili tra i diversi poteri e i diversi regni, oltre a guerre sante e alla promozione dell'Inquisizione, la sopravvivenza della tradizione della carità si esprimeva per mezzo del femminile, non necessariamente identificata con il sesso femminile, ma senza dubbio espresso in forma particolare attraverso le azioni delle donne. Il principio patriarcale ha sempre contenuto in se stesso il volto nascosto del sostentamento, che permetteva l'espansione della vita, e che per questo allo stesso tempo includeva anche nel suo stesso seno molteplici contraddizioni.

Su questa linea di riflessione, ricordo ciò che ha scritto Marilena Chauí: «la cristianizzazione della politica dà luogo a una formazione socio-storica nella quale la divisione sociale è occultata dalla divisione del potere temporale e religioso»⁴. Prendendo spunto, penso che la divisione sociale occultata dalla divisione del potere temporale e religioso dentro il cristianesimo ha occultato anche una divisione e una gerarchizzazione tra i generi. Non esiste solo una gerarchia di poteri e di funzioni dentro alle istituzioni religiose che nascondono la necessità di una divisione reale del potere; c'è una gerarchizzazione dei generi attraversata dalla situazione di classe nell'interno stesso della religione. Per questo si può con-

4. M. CHAUI, *Politica em Espinosa*, Companhia des Letras, São Paulo 2003, p. 46.

siderare come attuale lo spavento di Spinoza davanti all'«abisso che separa la dottrina cristiana e le pratiche effettive degli operatori cristiani». Inoltre, «il suo spavento non succede solo perché la dottrina della giustificazione e della carità sia portata avanti dall'ingiustizia e dall'odio, ma per l'impotenza dell'immaginario cristiano nel creare una comunità politica vera»⁵.

Il femminismo, soprattutto a partire dall'ultimo secolo, ha denunciato l'impotenza dei principi cristiani sanzionati dall'istituzione clericale per creare vissuti di responsabilità e di rispetto per gli altri, al prossimo diverso, e in particolare verso le donne. Tutto il combattimento delle femministe in relazione alla questione dell'autonomia, e allo stesso tempo dell'interdipendenza dei corpi, espressa nella lotta alla discriminazione dell'interruzione di gravidanza, è solo un esempio di questo scontro con i principi maschili. Esiste una specie di carità, manifestata nei principi e convertita in dogma, legge rigida, e, a partire da allora, incapace di affrontare la complessità del reale, e di intenerirsi di fronte alle situazioni non previste dalla legge. Allo stesso modo, l'uguaglianza realizzata dal cristianesimo non è mai diventata, di fatto, un'uguaglianza di diritti tra i generi. Ha continuato ad essere un orizzonte ideale senza una consistenza storica effettiva.

Il femminismo ha denunciato l'abisso che c'è tra i valori teorici di rispetto del diverso, di affermazione del diritto inalienabile di ogni persona, e la realtà delle azioni e delle reazioni istituzionali nella vita reale dei diversi gruppi e in particolare delle donne. La istituzione maschile, cementata in un principio unico maschile, è diventata in un certo senso schizofrenica, nella misura in cui agisce più in difesa di se stessa piuttosto che dei valori in cui dice di credere. E, per quanto sembri incredibile, i valori predicati da Gesù di Nazaret, caratterizzati dall'amore e dalla cura per il prossimo, rivelano la presenza della dimensione femminile nel principio fondatore della vita. Questo si esprime tramite la misericordia

5. *Idem*, p. 47

e la tenerezza nelle relazioni. Ma tutto questo sembra dimenticato quando si tratta di affermare il potere religioso patriarcale.

Riprendendo il senso di questa riflessione, possiamo vedere che il femminismo filosofico e teologico, nelle sue diverse espressioni, è riuscito, in un primo momento, ad affermarsi come un tentativo di mostrare come le nostre rappresentazioni sull'origine del cosiddetto potere assoluto dal quale tutto è originato, ha alla base una rappresentazione maschile del proprio fondamento del potere. Inoltre, in questa rappresentazione sono incluse tutte le rappresentazioni sociali, tutte le caratteristiche riconosciute ai potenti della storia. Questo togliere il velo ci ha permesso, in un certo modo, di relativizzare la forza dell'autorità religiosa che si dice rappresentante di Dio. Sappiamo che, secondo la tradizione patriarcale, Dio, puro spirito o spirito perfettissimo al di sopra di ogni creatura, non si identifica nella sua formulazione immediata con un principio maschile. Questo è stato ciò che ci hanno insegnato i teologi e i filosofi scolastici. Ma coloro che lo riconoscono, affermano e utilizzano come fondamento della propria vita sono, in realtà, i teologi. Sono loro che «dicono» Dio, o meglio, quelli che lo interpretano e che in questo modo fondano la loro autorità sulla Bibbia, affermata e riconosciuta come testo rivelato. Questi interpreti non sono asessuati, non vivono nella storia del loro tempo e del loro spazio come se fossero angeli. Sono uomini, agiscono come uomini, anche se hanno abitudini speciali, ma proprio così, come uomini. Ancora una volta, il potere sugli altri si fonda a partire da un potere la cui immagine storica è maschile e, di conseguenza, questa stessa immagine sembra avere una consistenza ontologica maschile.

Lungo i secoli, la tradizione teologica femminile non si è tirata fuori da questo sfondo patriarcale, nonostante ci siano stati tentativi di espressione diversa. Tali tentativi sono sempre stati riconosciuti come espressioni marginali, poco significative, e molte volte coloro che portavano avanti tali tentativi sono stati perseguitati come eretici. Come ha ricordato bene il teologo José Comblin:

«Nell'epoca della Cristianità, le donne sono state tenute distanti dalla riflessione teologica classica, ispirata alla filosofia greca, riservata agli uomini. Le donne non avevano accesso all'università, poco studiavano il latino, che era la lingua della teologia, e non si poteva pensare a donne insegnanti di teologia. In quelle condizioni, le donne non mute crearono una nuova teologia, di fianco alla teologia maschile delle università»⁶.

Questo è ciò che continuiamo a fare, anche senza il riconoscimento istituzionale. Le nostre teologie non hanno ancora un diritto ugualitario di cittadinanza. Oltre a questo, molte teologhe e sicuramente alcuni teologi si rendono conto dei limiti ridicoli che l'istituzione impone alle donne. Tale comportamento si discredita socialmente sempre di più, e contribuisce al fatto che molte donne guadagnino terreno molto oltre il limite di detta istituzione, i cui principi, provenienti da concezioni filosofiche inadeguate per il XXI secolo, continuano ad essere sostenuti come se arrivassero dall'autorità divina. Le conseguenze di questa attitudine sono conosciute. Non sono mancate repressioni, esclusioni e attitudini di crescente misoginia. È stato scritto molto su questo sfasamento storico nei confronti delle donne, e per ricordare rapidamente, è sufficiente ciò che è stato esposto finora.

Breve conclusione: alla ricerca di nuovi fondamenti per l'affermazione del pluralismo e del pluralismo religioso

Questa breve discussione sul pluralismo, a partire da una lettura femminista, ci ha resi aperti a favore di una migliore percezione della complessità della storia umana e dell'affermazione plurale dei nostri principi fondanti. Credo che la dimenticanza di questo pluralismo da parte delle diverse istituzioni, pluralismo espresso in parte attraverso la relazione tra il femminile e il maschile, visto che siamo donne e uomini che lo riconosciamo e che parliamo di

6. J. COMBLIN, «Perspectivas de uma teologia feminista», in: *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*, Paulus-Loyola-Soter, São Paulo 2003, p. 295

esso, sia dovuto, almeno parzialmente, all'estrema violenza con cui abbiamo vissuto negli ultimi secoli. Una parte di noi stessi, il maschile, si è affermato come principio unico, cercando non solo di occultare il femminile, ma anche aggredendolo e distruggendolo nell'esistenza concreta delle istituzioni sociali. Questa negazione è ciò che è rappresentato dalla scelta del militarismo, della guerra, della competizione, come forma di relazione tra popoli e persone. Allo stesso modo, questa negazione ha accentuato la crudeltà del mondo. Oggi viviamo in un'epoca di transizione in cui molte cose importanti rivivono in noi. Ci sentiamo portate/i a cercare altre vie, a resistere alla forza della distruzione in noi e fuori di noi.

Il riconoscimento di un pluralismo di principi fondatori della nostra esistenza e della vita stessa, ci invita a impegnarci nuovamente non solo come esseri umani, ma anche a costruire politiche di dialogo per arrivare di nuovo a quello che chiamiamo Bene Comune. Ma questo Bene Comune è in se stesso diverso, e, allo stesso tempo, contraddittorio nella sua uguaglianza fondamentale, oltre ad essere soggetto alle continue contestualizzazioni della nostra storia umana. Ciò è dovuto al fatto che continuamente sono presenti tensioni tra gli uni e gli altri riguardo il diritto a una vita dignitosa. Cediamo sempre alla tentazione di essere di più dell'altro o dell'altra, di dominarli con il nostro potere o con la nostra forza, di distruggere la natura e gli altri in base al lucro individuale. Continuiamo a cercare di svegliare la tentazione di farci dei o dee per gli altri, e di sperimentare il piacere infinito di vedere le moltitudini, o anche solo poche persone, sottomesse alla nostra volontà. Il narcisismo, considerato qui nella sua forma egoista, ci ha marcati fin dall'inizio della nostra esistenza. Fa parte dell'evoluzione della vita. Perciò, le sapienze etiche di tutte le culture umane hanno sempre insistito nella necessità di guardare verso l'altro, verso l'altra, come un prossimo senza il quale la mia vita non si realizza. Ultimamente, questo principio di interdipendenza che vedo tra noi come il frutto dell'evoluzione vitale,

principio del sostentamento plurale di tutte le vite, si espande in coscienza in relazione a tutti gli altri esseri dotati di vita. Ogni essere vivente vive in interdipendenza con l'insieme di tutti gli altri esseri viventi e ha bisogno di essi per la vita. Allora, si può dire che la pluralità dei principi potrebbe ridursi, in un certo senso, poiché l'unità si esprime attraverso la cura per la vita.

Molteplicità e unità sono due aspetti intimamente uniti. Uno non può vivere senza l'altro, perché senza questa tensione sarebbe minacciata la possibilità di vita propria. Edgar Morin, nel libro autobiografico *I miei demoni*, colpisce la nostra attenzione sull'importanza delle forze della resistenza per diminuire la crudeltà tra di noi. Queste forze «sono presenti nelle forze di cooperazione, comprensione, amicizia, comunità e amore, a condizione che siano accompagnate da perspicacia e intelligenza, la cui assenza può favorire le forze della crudeltà [...]. Sono queste forze deboli quelle che ci permettono di credere nella vita, ed è la vita che ci permette di credere in queste forze deboli»⁷.

Credo che la questione del pluralismo ci inviti di nuovo al pensiero, alla prossimità con la sapienza, all'amicizia con il diverso, con ciò che è prossimo e distante, come espressioni della spaventosa complessità della vita. Questo vale anche per le teologhe, perché in ultima istanza la loro certezza ha a che fare con la debole, incerta, plurale e sempre rinnovabile scommessa a favore dell'amore che ci sostiene: «Dove è amore, lì c'è Dio...».

7. E. MORIN, *I miei demoni*, Maltempo, Roma 2004.

IL COMPITO MISSIONARIO
partendo dalla teologia pluralistica della liberazione

di Cristian Tauchner •

In febbraio del 2004 si è svolto in Costa Rica un Simposio di missiologia in occasione della consegna delle Conclusioni dell'ultimo Congresso Missionario (Latino) Americano che si era tenuto in Guatemala nel Novembre del 2003.

In una parte di questo Simposio si è discusso dei mezzi per incrementare la formazione rivolta alla missione. Durante questa discussione è balzato agli occhi il fatto che nessuna Chiesa, nessun vescovo abbiano problemi finanziari e di personale affinché qualcuno nella diocesi studi diritto canonico o liturgia, però mancano sempre le risorse personali ed economiche affinché qualcuno studi missiologia¹. Questo è stato preso come un indice della serietà con la quale si considera l'assioma che la Chiesa è missionaria per natura (AG 2): la prassi attuale contraddice ampiamente questa proposizione.

In questo modo si constata che la missione e la missiologia occupano nella Chiesa dell'America Latina una vita di marginalità, nonostante si continui ad affermare l'essenzialità della sua natura missionaria. La discussione sulla comprensione della pluralità

• **Cristian Tauchner**, austriaco di nascita, religioso della congregazione del Verbo Divino, durante 23 anni (1982-2005) ha lavorato in Ecuador, avendo come incarico, negli ultimi anni, di pubblicare l'edizione latinoamericana della rivista missiologica *Spiritus* di Quito. Attualmente vive in Austria e dirige la rivista *Stadt Gottes* di informazione e animazione missionaria.

1. È stato menzionato, ad esempio, che nella Facoltà di Nostra Signora dell'Assunzione di San Paolo, che aveva l'unica scuola di missionologia in America Latina che rilasciava il dottorato in missionologia, adesso ci sono più studenti in diritto canonico che in tutte le altre branche della teologia.

religiosa in America Latina non ha fatto altro che acuire questo problema. Se nei “tempi buoni” del cristianesimo- cioè di fatto del cattolicesimo- accettato in America Latina, la missione rimaneva al margine, la questione della posizione egemonica del cristianesimo, o della Chiesa, rende ancora più difficili le possibilità missionarie.

Per avvicinarci di più al tema di questa riflessione, osserveremo la prassi attuale e quello che si intende per missione (1). Questo sguardo mostra la scarsa relazione che ha la missione con il contesto più ampio della società in America Latina e la sua dinamica (2). In questa parte dovremo collocare anche un panorama più vasto relativo alla religione in America Latina. Infine cercheremo delle piste nella prassi e nella riflessione latinoamericana che si riferiscano al lavoro missionario (3) e speriamo che servano per dargli fondamento.

L'orientamento essenziale è dunque verso l'America Latina. Mi sembra che valga la pena fin dal principio insistere su questo limite, perché pare che la teologia del pluralismo religioso in America Latina si muova in un campo molto più vasto. In effetti, se si pretende il dialogo interreligioso con le grandi religioni asiatiche, in America Latina non ci sarà cosa più grande che si possa fare², però mi sembra che questo sarebbe un facile pretesto. Se, al contrario, si colloca il campo della discussione in America Latina nella concretezza, il problema si acutizza notevolmente, come vedremo.

Credo anche importante segnalare che io mi colloco nel lato cattolico, perché è il mio ambiente e lo conosco meglio³.

2. Cf. il quadro di F. Damen sulla presenza delle religioni in America Latina: DAMEN 2003

3. Nella redazione della rivista *Spiritus* manteniamo un dialogo con un gruppo di missionologi e studiosi della religione che si riunisce ogni tre mesi. A questo gruppo partecipano la Dott.ssa Susana Andrade, antropologa, e i PP Antonio Carlos de Meira MSC e Pedro Torres. Abbiamo discusso nel nostro gruppo sul tema di questo articolo in varie occasioni e vorrei riconoscere e apprezzare le osservazioni dei miei colleghi sul tema.

1. La missione in America Latina: marginalità ed esaurimento

L'America Latina si è posta dal lato di colei che riceve la missione. Questo ha senza dubbio la sua origine nella struttura coloniale e nella configurazione della Chiesa in questo ambito. Per molto tempo è stato impossibile per i latinoamericani (indios, neri e buona parte dei meticci) accedere al ministero ordinato. I missionari sono sempre stati europei. Il popolo fedele ha ricevuto le "missioni popolari". Bisognerebbe vedere se l'indipendenza e la repubblica hanno modificato questa struttura e fin dove l'ingresso dei meticci nelle strutture della Chiesa ha prodotto dei cambiamenti significativi⁴.

1.1 *Marginalità pastorale ed ecclesiale*

Attualmente in America Latina operano una serie di congregazioni missionarie, alcune delle quali con un'evoluzione considerevole. Sono fondamentalmente queste congregazioni che si sono incaricate di realizzare e canalizzare la "missionarietà" della Chiesa. Le loro strutture hanno permesso che i missionari e le missionarie dell'America Latina andassero prima da un paese all'altro, in uno scambio all'interno del continente, e a poco a poco anche al di fuori di questo. Il lavoro missionario all'interno dei paesi e del continente è stato incentivato dalla comprensione delle "situazioni missionarie" che si sono venute a creare in molti paesi: popolazioni indigene⁵ e afro-discendenti, settori rurali senza (suf-

4. L'esempio della "romanizzazione" deriva dal Concilio di Trento e come progetto della Chiesa nell'Amazzonia brasiliana lungo il secolo XIX farebbe sospettare che una partecipazione maggiore con prospettive proprie in America Latina incontrerebbe una reazione di molta cautela. Cf. Arenza 2003, 73-96. Credo che si potrà vedere lo stesso sospetto contro una proiezione più autoctona nel destino toccato al CELAM negli anni 70 fino agli anni 90 e recentemente, dopo un breve tempo di recupero, nella seconda metà degli anni 90.

5. Ci sono molte congregazioni che si sono dedicate a questi compiti, per esempio le Missionarie Lauretane. Qui si potrebbe prendere in considerazione anche il progetto

ficiente) azione pastorale...hanno attratto molte congregazioni, specialmente a partire dagli anni 60 del secolo scorso, quando in America Latina si è iniziata a notare l'esplosione demografica.

L'esempio della mia congregazione può considerarsi tipico: alla fine del XIX secolo la Congregazione del Verbo Divino arriva in Brasile, poi in Argentina, più tardi in Cile, in Paraguay..e in circostanze un po' diverse negli Stati Uniti per accompagnare gli emigranti tedeschi. Secondo questa dinamica si fondano alcune parrocchie e numerosi collegi che ancora oggi mantengono un certo prestigio in questi paesi. Una seconda ondata si ha negli anni 60 (Colombia, Ecuador, Messico), ancora verso i collegi e con attenzione ai settori rurali marginali. Il personale di questa missione proviene sempre dall'Europa⁶, però in questo periodo inizia anche l'interesse affinché i latinoamericani portino la missione ad altri paesi⁷. Senza dubbio questo movimento al di fuori dell'America Latina è ancora debole e sperimenta molte difficoltà e la sua caratteristica dominante continua ad essere una forte dipendenza di personale proveniente dall'Europa.

Molte congregazioni mostrano dinamiche simili: il personale circola all'interno dell'America Latina e si dedica principalmente a rimpiazzare forze della pastorale ordinaria in parrocchie e comunità, in collegi e scuole⁸. Specialmente le congregazioni cleri-

delle Chiese sorelle in Brasile, che propone aiuti dentro il Brasile del Sud verso la zona povera dell'Amazzonia; cf. KRAUTLER 1998.

6. La dinamica negli Stati Uniti si sviluppa in forma molto differente, con una spinta molto interessante verso i neri del Sud, e molto personale missionario anche verso Africa e Asia. Cf. Brandewie 2000.

7. Secondo le statistiche attuali della Congregazione, dei 450 membri nati in America Latina, 13 lavorano in Europa, 11 in Asia, 8 in Oceania, 29 in Africa, 16 in America fuori dall'America Latina, però 373 nella stessa America Latina. Per completare il quadro, gli 892 verbiti che lavorano in America Latina (totali), provengono dall'America Latina (373, più 5 dai paesi non latinoamericani dell'America), Europa (287), Asia (209), Africa (15) e Oceania (3).

8. "Opere Pontificie dell'Ecuador" informa che ci sono 280 ecuadoregni - dei quali quindici sono maschi - che lavorano nella missione "ad gentes" all'estero. Cf. LEHANE 2004. Per quanto riguarda il sostegno economico della missione, secondo le Opere Mis-

cali sono riuscite a ottenere una certa autonomia nella gestione delle proprie opere. I vescovi generalmente sono contenti di avere qualcuno che ricopre posti di lavoro e molte volte questo procura loro l'accesso a risorse utili per costruire le infrastrutture delle loro diocesi. Questa autonomia delle congregazioni porta però anche un certo parallelismo all'interno della Chiesa e una debole integrazione con il clero diocesano.

In questo modo, le congregazioni missionarie si esauriscono in un lavoro pastorale che non differisce molto da quello realizzato da altri agenti nella Chiesa. A volte sembra che portino avanti il loro carisma particolare: la famiglia comboniana si dedica agli afro discendenti, il Verbo Divino alla Bibbia...e così le altre, secondo il carisma di ciascuna congregazione. Però si fa poco nel senso di una "missione" all'esterno della Chiesa; al contrario, la missione si dedica a rafforzare le strutture della Chiesa esistente (attenzione alla parrocchia, corsi per agenti di pastorale, ecc...). Non mancano i gruppi che con impegno si dedicano alla diffusione delle proprie devozioni, santi e carismi...

In questa linea si collocano anche molti gruppi "missionari". Per lo più laicali, che si installano all'interno della Chiesa e promuovono i loro propri interessi (Giovanni XXIII, gruppi carismatici e neocatecumenali, per menzionarne solo alcuni). Sono gruppi con un *forte senso missionario* a cominciare da identità forti e che operano con grande impegno. In alcuni casi bisognerà segnalare anche il loro orientamento integralista e settario. Molte volte la loro integrazione o articolazione con il progetto della Chiesa è parziale e debole.

Non mancano processi promossi dalle Conferenze Episcopali e da altre entità ufficiali che in momenti importanti chiamano a una "grande missione", orientata a riportare i cosiddetti cristiani in Chiesa. Chiaramente la meta è il rafforzamento dello spazio

sionarie Pontificie di Quito, l'Ecuador apporta 250 mila dollari in occasione della colletta del DOMUND, però riceve molto di più in progetti che vengono finanziati fuori dell'Ecuador. La percentuale sarebbe di 1:7 (per ciascun dollaro se ne ricevono 7).

istituzionale della Chiesa⁹... Così, alla fine, sembra che “tutto è missione”, tutto ciò che orienta a che la Chiesa recuperi un po' della sua influenza nella società, influenza che si vede ogni volta diminuita. La prospettiva teologica sarebbe forse la *plantatio Ecclesiae*.

1.2 *Marginalità teorica*

La discussione nel Simposio di missiologia in Costa Rica che ho menzionato all'inizio si è focalizzata sulla necessità della formazione per la missione e della formazione missiologica. Questa necessità viene ribadita nelle Conclusioni dei differenti Congressi Missionari Latinoamericani (COMLAs) già da tempo.

Il fatto è che la missiologia occupa un posto marginale nei programmi di formazione teologica. Nei programmi universitari è normalmente una materia opzionale, per aumentare la media dei voti. Non c'è nessuna integrazione dei programmi come se la missione fosse una prospettiva trasversale (teologie contestuali, lettura biblica contestuale, ecc..) se non che la missione o la missiologia è qualcosa di aggiunto e esotico¹⁰. Vale la pena ricordare che questa integrazione trasversale dei programmi di studio è qualcosa che non si è ottenuto a nessun livello: il Cardinal Tomko, antico Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, si lamentò in più occasioni del fatto che su questo tema non riusciva a convincere i suoi colleghi del Vaticano responsabili dell'organizzazione dei programmi degli studi di teologia.

9. Gli orientamenti teologici e pastorali di queste “missioni” sono normalmente pre-conciliari: inculcamento della realtà del peccato, centralità della Chiesa (in un ecclesio-centrismo grossolano), assenza della prospettiva del Regno, disconnessione dal contesto sociale e vitale della gente. Tutto questo si potrebbe riscontrare, per esempio, nella proposta della Missione, così come fu fatta dalla Conferenza Episcopale dell'Ecuador.

10. Mi sovviene la dichiarazione di un decano della facoltà di teologia che negava l'importanza della missiologia nel programma perché “i nostri studenti si fermano qui, non vanno in missione”.

Ci sono pochi centri dedicati ad una formazione approfondita in missiologia in America Latina. Per molto tempo sono esistiti soltanto i postgrado di Cochabamba (laurea ecclesiastica) e San Paolo (dottorato). Altre istituzioni hanno un orientamento dichiarato verso la missione e non rilasciano titoli in missiologia¹¹, però cercano di prendere la missione più sul serio nel loro curriculum. Si riconoscono anche gli sforzi notevoli dei corsi di missiologia in differenti modalità¹², organizzati generalmente dalle Opere Pontificie dei diversi paesi. Bisognerebbe aggiungere a questo quadro la tremenda mancanza di letteratura sul tema¹³, in particolar modo su ciò che si riferisce a lavori che partono dall'esperienza e dalla pratica latinoamericana.

Nonostante questo sorprende il peso che hanno in questo momento alcuni missiologi dell'America Latina in ambito internazionale. In America Latina operano i presidenti di due associazioni missiologiche: Paulo Suess è il presidente dell'associazione ecumenica (IAMS) e Juan Gorski lo è dell'associazione cattolica

11. È il caso dell'Università Intercontinentale in Messico DF; possono essercene altri.

12. C'è un corso ben organizzato di missiologia relazionato con le Opere Pontificie dell'Argentina, che forse è quello con più carriera, e il corso di missiologia organizzato dalle Opere Pontificie del Messico durante l'estate. Esistono altri corsi simili a livello locale.

13. In America Latina ci sono poche riviste esplicitamente missiologiche- c'è *Spiritus* che viene edito a Quito-. Ci sono altre riviste che trattano temi di missiologia e missione con una certa frequenza: *Voces* dell'Università Intercontinentale (Messico); *Revista de Cultura teologica* (Facoltà Teologica Nostra Signora dell'Assunzione, San Paolo); *Espaços* (ITESP, San Paolo); *Yachay* (Università Cattolica, Cochabamba); *Senderos* (Costarica). Infine c'è una serie di riviste più di animazione ed informazione missionaria, molte volte in relazione alle differenti congregazioni e che apportano riflessioni missiologiche, generalmente più con uno stile di diffusione e di facile lettura. La pubblicazione di libri è sporadica e, a causa della complicata distribuzione in America Latina, molto locale. Tutto questo ambito è un altro indizio della terribile dipendenza che la missione in America Latina riserva nei confronti dell'estero nelle sue concezioni e riflessioni. Il trattato più sistematico sulla missiologia di origine latinoamericana sarebbe quello di Monsignor Luis Augusto Castro (1994). Adesso ci sono anche il testo di David Bosch (2000), grazie al lavoro di traduzione del Grupo Kairos di Buenos Aires, e l'edizione di "Libri Sfida" negli Stati Uniti. Per ulteriori informazioni consultare la bibliografia che il P. Juan Gorski elabora e che è probabilmente molto completa. È disponibile su www.sedos.org

(IACM)¹⁴. Questo è tanto più sorprendente considerando che il peso dei membri latinoamericani in entrambe le organizzazioni non è particolarmente sottolineato¹⁵. Si tenga presente, dunque, l'assenza sistematica della riflessione missiologica nel complesso della teologia e della pastorale latinoamericana.

I Congressi Missionari (COMLAs) si stanno sviluppando sempre più nel senso della festa, della celebrazione e della condivisione di esperienze- e queste sono ogni volta più locali, cioè quelle che portano gli stessi partecipanti¹⁶-. Difficilmente si potrebbe indicare quale sia stato l'apporto chiarificatore per la missione del Congresso Missionario del Guatemala (2003): ci sono stati molti elementi importanti –i martiri, la spiritualità locale e l'apertura alle altre religioni e spiritualità riguardo la creazione¹⁷-, però nelle

14. Entrambe le associazioni hanno organizzato assemblee mondiali nel 2004 e le presidenze saranno state rinnovate dopo la pubblicazione di queste righe.

15. La IAMS conta attualmente 515 membri individuali, 20 membri associati e 79 membri corporativi, dei quali 13 (e probabilmente un'istituzione) lavorano in America Latina. Ci sono 11 membri che avrebbero la loro "casa madre" in America Latina (senza che si sappia se si tratta di persone residenti o originarie). Nell'ultima Conferenza internazionale (Sudafrica 2000) parteciparono meno di 10 persone dell'America Latina, e alcune di queste persone non erano nemmeno latinoamericane, come nel caso di Paulo Suess e nel mio. La IACM riunisce attualmente 352 missiologi dell'Africa (29), Asia (41), Oceania (4), Europa (120), Nord America (23) e America Latina (135). Questo nutrito gruppo latinoamericano conta su una trentina di membri non latinoamericani di origine e di un centinaio di missiologi latinoamericani. Questo sforzo si deve senza dubbio al grande impegno di Juan Gorski nel metterli insieme (dati del *Bolletino IACM* n. 43 e comunicazione personale di Juan Gorski).

16. Nel Congresso di Lima (1991) era presente ancora una nutrita esposizione di esperienze missionarie, forse nel senso classico della missione *ad gentes*. A Belo Horizonte, queste esperienze si erano già evolute in senso più latinoamericano (pastorale indigena, afro e per lo stile). A Paraná (1999) si impose lo schema dell'esposizione dottrinale che poi trovò un suo difficile impatto nel concreto, e in Guatemala le esperienze si trasportarono in altri campi (come la spiritualità, la preghiera e il martirio), non senza conflitti.

17. Che dovette essere immediatamente corretta: in questo contesto si dovrebbe vedere la grande riserva di ogni giorno delle presidenze di fronte alla preghiera maya e la tacita correzione degli appunti lucidi di Joaquin Garcia (2003), che aveva aperto la porta al dialogo e a una missiologia più aperta. La sua relazione si trova nel sito del COMLA: www.cam2guatemala.org

Conclusioni la missione si riduce all' evangelizzazione del proprio ambito e la realtà del contesto rimane piuttosto ridotta e con poca incidenza nella formulazione della missione¹⁸.

2. Il contesto latinoamericano del pluralismo religioso

Alle volte si sente parlare dell' America Latina come del continente cattolico e che fonda la sua cultura nel cristianesimo (cattolicesimo). Questo richiamo alla profonda cattolicità si rivolge in primo luogo contro la presenza delle Chiese protestanti e evangeliche che non avrebbero diritto ad invadere questo territorio occupato. Questo è il modo più chiuso per prospettare una presenza mono-religiosa che, per affermare la sua posizione egemonica, non ha difficoltà a trascurare le grandi differenze presenti all'interno del proprio cattolicesimo.

Infatti continuano ad esistere molte forme di "religiosità popolare" che, a prima vista, hanno poco a che fare con il cattolicesimo. Vengono intese come pratiche religiose inquinate da una certa dose di sincretismo, che potrà essere rimediato probabilmente con una certa dose di catechesi, con missioni popolari, con un'adesione più coerente al magistero (in questo contesto si capisce la pubblicazione del Catechismo Universale), con la "purificazione" della religiosità popolare, secondo le parole di Puebla (per esempio, 457ss)¹⁹.

In relazione con i 500 anni- e ancora di più nel contesto della *new age*- c'è una specie di rinascita delle religioni autoctone. Dovunque spuntano sciamani che reclamano una tradizione re-

18. Cf. MEIRA 2004. Per una riflessione del lavoro missionario per la Chiesa locale e partendo da questa, vedansi le relazioni del Simposio di missiologia in Costa Rica che furono pubblicate su *Spiritus* (GORSKI 2004; MASSERDOTTI 2004) e alcune riflessioni riguardanti le Conclusioni su *Spiritus* 45/2 giugno 2004).

19. Mi sembra che fu Diego Irazazaval che per primo propose molto tempo fa di trattare la "religiosità popolare" come una *religione* che merita uno sguardo diverso, non come un sottosistema del cattolicesimo. Per le sue riflessioni successive cf. per esempio IRARRAZAVAL 1999.

ligiosa antica. Da un lato sembrerebbe sicuro che molte forme religiose siano sopravvissute a secoli di catechesi, conversione e sradicamento. L'originale religiosità dei popoli ha saputo adattarsi alle nuove forme religiose e una quantità di *huacas* andine ha cambiato il nome a Sant'Antonio, Sant'Isidro, ecc..per poter continuare ad esercitare la stessa funzione protettrice. Sembrerebbe anche che una parte di queste pratiche accomodanti fosse già conosciuta e tollerata. In particolare il cattolicesimo è stato capace di accettare molti più elementi stranieri nella sua pratica religiosa rispetto ad altre forme cristiane – da qui anche la tradizionale accusa di idolatria verso i santi, ecc²⁰.

Questo pone la domanda circa la *realtà della religione indigena*. In alcuni ambienti di sicuro è viva e presente: Guatemala, Messico, Bolivia, la foresta amazzonica... Nel resto del continente bisognerà fare i conti con serie interferenze di questa religione originaria, con rotture della sua struttura e con perdite di parti importanti del suo sistema. Sembrerebbe anche che molti elementi religiosi abbiano preso le forme di espressione della religione dominante: battesimi, santi, preghiere, ecc...

Un'altra difficoltà per avvicinarsi a questa religione è il suo carattere strettamente comunitario: non viene permesso ad estranei di partecipare o osservare i riti più importanti e a volte nemmeno gli stessi praticanti danno- o non potrebbero dare- spiegazioni ulteriori su quello che stanno facendo²¹. Pertanto per le religioni

20. Per il caso della sierra dell'Ecuador, l'antropologa Susana Andrade ha seguito questi processi di trasformazione e identità del sistema religioso: ANDRADE 1998, 2002, 2004. È interessante la sua relazione sulla *festa di Carnevale* che un sindaco organizzò in una comunità evangelica e che mostrò con sorpresa di tutti come dopo la conversione di secoli al cattolicesimo, la conversione al Vangelo degli anni 60, la conversione al vero Vangelo e Spirito degli anni 90 e la recente conversione al neopentecostalesimo, non avessero cancellato del tutto i costumi e le pratiche relative al *Carnevale Taita*, sebbene sia necessario annotare che anche le relazioni e la pratica delle tradizioni abbiano sofferto un seria interruzione e discontinuità. Cf. ANDRADE 2003

21. Per molte di queste osservazioni ringrazio il P. Pedro Torres: per esempio, che gli indigeni devono depositare un certo tipo di pietre o peli di animali in un certo luogo

indigene va prospettata una prima *sfida di conoscenza e avvicinamento* per poter entrare in un dialogo e in una convivenza pluralista di religioni²² e questo è il primo lavoro missionario.

Però la diffusione di una visione religiosa pluralista implica un po' più che il porsi in relazione con le religioni indigene. Gran parte delle popolazioni latinoamericane vive in città e ha lasciato indietro i propri punti di riferimento rurali e ancestrali. Viene mantenuta una relazione importante con pratiche religiose antiche (per esempio i pellegrinaggi, i sacramenti e certe devozioni), però meno integrate in una visione del mondo coerente e globale. L'ambiente urbano e le sue caratteristiche postmoderne, con la rottura delle relazioni e l'impossibilità di coerenze a lungo termine, costringe a cercare nuovi punti di riferimento che offrano delle minime possibilità di dare un senso alla vita. Bisognerà discutere di *religione* in riferimento al calcio o al consumismo, con i loro rituali e ulteriori elementi, che sembrano religiosi? Qual è la religione della generazione giovane nelle città – o cos'è ciò che occupa quel posto che nelle passate generazioni occupava la religione – ? Cos'è esattamente la religione in America Latina?

A tutto ciò si aggiunge l'irruzione in America Latina dei fallimenti postmoderni. Le istituzioni (religiose) ormai non riescono ad offrire visioni coerenti di senso. La pressione porta all'individualismo e alla soddisfazione immediata dei desideri²³ e questo implica una riconfigurazione della religione secondo modelli fatti più o meno a misura dell'utente. I nuovi movimenti religiosi e le Chiese dell'ultima generazione hanno molta capacità di riempire a passo spedito questi vuoti lasciati dalla Chiesa tradizionale (cf. Comblin 2000).

e momento; e allo stesso modo ci sono una gran quantità di "costumi" o riti. È molto conosciuto che il battesimo nella comunità indigena ha una lunga serie di cerimoniali, dei quali solo una piccola parte si realizza in Chiesa e nel rito cattolico. Però la comunità celebra le altre parti nel proprio ambiente, escludendo gli estranei (soprattutto il sacerdote cattolico e i suoi collaboratori).

22. Credo che il caso del Brasile e delle sue religioni dell'ambiente afro sia differente.

23. Cf. il numero 282 (settembre del 1999) della rivista *Concilium* su "La fede in una società dalla gratificazione istantanea".

Di fronte a questi sviluppi, le Chiese storiche reagiscono con un certo ripiegamento. È evidente il caso della Chiesa cattolica, che negli ultimi vent'anni sta uscendo dall'ambito pubblico. Questo forse risponde alla decisione di entrare in competizione con le altre ideologie e pertanto di affrontare le regole del mercato e del marketing. Però ha anche a che vedere con la perdita di orizzonte delle utopie che hanno contrassegnato le decadi precedenti e che hanno prodotto la teologia della liberazione con le sue scelte e i suoi progetti sociali. Il ritardo nella manifestazione sperata della liberazione ha causato confusione e un ripiegamento, senza dubbio incoraggiato e ripagato- dalla figura del Papa come grande leader. E così l'apporto della Chiesa cattolica alla società in termini di proposte di senso è ogni volta meno creativo e si esaurisce sempre di più nella ripetizione di principi che purtroppo poche volte hanno un'utilità pratica per la vita concreta²⁴. In questa modificazione del discorso si stanno tacitamente cancellando delle prospettive che un tempo erano fondamentali: *l'opzione per i poveri* di Puebla²⁵ si trasforma in "amore preferenziale per i poveri" (*Ecclesiae in America* 58, 18, 67), la Chiesa locale si perde nella "*Chiesa che va pellegrina per*", il *popolo di Dio*, che era il punto di riferimento centrale del Concilio Vaticano II²⁶ – vale la pena ricordarlo a distanza di 40 anni dalla *Lumen Gentium*- ritorna ad occupare il suo posto marginale.

24. Un caso sintomatico potrebbe essere l'ambito della comunicazione: fino alla metà degli anni 80, la Chiesa latinoamericana era un punto di riferimento per la comunicazione alternativa e popolare, sia nel suo orientamento teorico – una posizione chiara e forte in favore di un nuovo ordine di comunicazione, il NOMIC – così come nella sua pratica di comunicazione popolare e alternativa di massa. Da allora, la Chiesa ha ogni volta meno da dire in questo ambito sempre più complesso, che però ogni volta è più centrale nella configurazione della società. Mi sembra che non sia senza importanza il fatto che in questo stesso momento si vada stabilizzando la figura del "Papa comunicatore" come punto di riferimento per il discorso.

25. Riguardo alla falsificazione di questa scelta fin dal primo momento, come lo esprime l'insistenza del "preferenziale" e "non esclusivo", si veda la collezione di studi di VIGIL 1999, 2004.

26. Al riguardo si veda lo studio esaustivo di COBLIN 2002.

Nel contesto delle identità deboli e delle appartenenze multiple, alcune istanze delle Chiese vedono la necessità del dialogo ecumenico e interreligioso. Però pongono l'accento sulla propria forte identità: solo una volta che sia chiara l'identità cattolica si può entrare in discussione. Si insiste sul fatto che si possa dialogare solo a partire dalla propria identità. Se questo in alcuna misura è certo, generalmente questa identità viene considerata come qualcosa di stabile e fisso e non all'interno della possibilità che venga modificata. In questa maniera si falsifica la natura stessa del dialogo giacché questo implica necessariamente la possibilità di modificare il proprio punto di vista²⁷.

Mi pare che bisognerebbe collocare l'intenzione di una convivenza pluralista in questo ambiente di *bricolage* religioso presente in America Latina. Evidentemente dà molto più gusto dialogare e convivere pluralisticamente con religioni tipo il buddismo o l'islam – purtroppo lontano da qui – piuttosto che con i tifosi di un determinato club di calcio o con gente che in questo momento trova la sua massima soddisfazione religiosa nel sentire le energie delle piramidi di Cochasquí²⁸ – un tipo di religiosità purtroppo molto vicino.

La debolezza istituzionale delle Chiese e la forza confusa della religiosità postmoderna del *new age* portano con loro il pericolo che le scelte fondamentali della teologia della liberazione rimangano ai margini del cammino. Ai fini del dialogo interreligioso e della convivenza pluralista questo complica le prospettive.

3. Prospettive per il lavoro

Gli editori della rivista *Spiritus*, alcuni anni fa, si sono posti la domanda sul futuro della missione. Per questo fecero alcune do-

27. Una formulazione forse estrema si trova in *Ecclesiam Suam* 75, considerata, nel complesso, l'Enciclica del dialogo: "Il dialogo suppone ed esige la capacità di comprensione, è un *travaso di pensiero...*" (enfasi mia).

28. Un luogo a Nord di Quito, Ecuador, dove le popolazioni precolombiane avevano osservatori e luoghi di culto.

mande ad una serie di istituti religiosi di missionari e missionarie riguardo il modo in cui i giovani intendono il loro servizio nella missione. Il tema centrale della rivista fu elaborato a partire da una cinquantina di risposte che arrivarono in redazione. Fu interessante vedere come i giovani missionari centrano il loro ministero sulla *testimonianza, il dialogo e il servizio fraterno*²⁹. Sembra che nelle risposte non si sottolineasse per niente con enfasi l'annuncio esplicito, l'estensione e l'incardinamento della Chiesa, l'insediamento delle istituzioni, la costruzione di infrastrutture (confronta la valutazione di questi questionari in Lefebvre 1999). Questo indica che nel campo pratico della missione molta gente pone la sua missione all'interno di prospettive che sono aperte al pluralismo. Molte testimonianze e articoli teorici di *Spiritus* danno conto di questo orientamento missionario.

Anche l'ultimo Congresso (latino) Americano in Guatemala mostrò per lo meno un'apertura in questo senso. Durante questo stesso Congresso si poneva ovviamente molta insistenza sulla centralità di Cristo e della Chiesa. Addirittura dava l'impressione che le prospettive più aperte al pluralismo ricevessero degli emendamenti immediati³⁰. Però le *Conclusioni* del Congresso che si consegnarono in Costa Rica nel febbraio del 2004 aprono nuovamente il campo³¹. Lì si dichiara che i punti di forza della Chiesa latinoamericana che rendono possibile la missione sono l'opzione per i poveri, la religiosità popolare e l'inculturazione (*Mira 7*). Questi tre elementi probabilmente non sono caratteristici di tutta la Chiesa latinoamericana, però sorprende che vengano menzionati con enfasi nel COMLA come i tre punti di forza che rendono possibile

29. Questo è anche il titolo di questo numero monografico: "Missionari oggi. Testimonianza, dialogo, servizio fraterno", *Spiritus* 40/4 (157, Dicembre 1999).

30. Così la menzionata relazione di Joaquin Garcia (2003) sull'ambito della creazione e la preghiera con lo stile maya. Per valutazioni del COMLA del Guatemala vedansi gli ultimi numeri di *Spiritus* (n. 173-175).

31. Per elementi di valutazione di queste *Conclusioni* si possono vedere varie riflessioni in *Spiritus* n. 175 del Giugno 2004.

la missione: dalla piccolezza, dalla povertà e dal martirio. Senza dubbio, d'altra parte, le Conclusioni del COMLA non possono alla fine andare oltre il suo fulcro istituzionale e perciò si arriva ad alcune affermazioni ben più escludiviste e addirittura strane³².

Probabilmente non si può pensare che il lavoro missionario possa essere portato a termine a partire da un'indeterminatezza che riguarda la propria identità. Però quest'identità missionaria verrà espressa non in termini di catechesi universale o di fondamentalismo teorico, ma nell'autenticità del testimone come persona religiosa. Ricordiamo l'intuizione tanto commentata di Paolo VI nell'*Evangelii Nuntiandi* sulla centralità della testimonianza³³. Si tratta di una convivenza solidale, vicina, fraterna e di servizio ai poveri che si lascia interrogare sulle sue motivazioni di fondo.

La prospettiva teorica per gettare le basi della missione – e pertanto la missiologia – dovrebbe spostarsi nel campo biblico di testi classici dell'invio alla fine dei vangeli sinottici ad altre prospettive³⁴. Si potrebbe pensare di dare fondamento a partire dalle risposte che vengono chieste ai testimoni della speranza, come nella Pe 3,15, che ha il suo fondamento nella visione del profeta Zac 8,23. Si parlerebbe della vita di qualcuno che certamente ha la sua speranza in YHWH, però che non viene a proclamare le sue dottrine, ma orienta il senso della sua vita secondo questa fede e

32. Per esempio: "Dio vuole che tutti arrivino ad essere suoi figli e figlie in Cristo e che l'umanità intera si converta in immagine e segno visibile della comunità trinitaria" (*Ascolta* 3), come se l'essere umano non fosse figlio e immagine di Dio fin dalla creazione. Però questa prospettiva creazionale giustamente fu campo di battaglia nel COMLA.

33. "Luomo contemporaneo ascolta con più piacere coloro che danno testimonianza rispetto a coloro che insegnano- dicevamo recentemente ad un gruppo di laici-, o se ascoltano coloro che insegnano, è perché danno testimonianza": EN 41.

34. Un'opzione si dà nella parabola del seminatore: non identificare il missionario nel seminatore, ma nel discepolo che vede e collabora, perché la messe è abbondante, e qualcun altro ha seminato; cf. MASSERDOTTI 2004. Questo articolo di Mons. Masserdotti è molto interessante perché per lo meno lascia aperte molte prospettive pluraliste. Monsignor Masserdotti è il Presidente del Dipartimento della Missione del CELAM (n.d.t.: mons. Masserdotti, missionario comboniano poi vescovo in Amazzonia, è deceduto recentemente investito da una macchina mentre andava in bicicletta).

può dare le risposte a chi le chiede. Mi pare che questa riformulazione della missione tuttavia manchi.

Un'altra prospettiva verrà da una nuova configurazione nell'articolazione della contemplazione con la missione. La vita contemplativa ha realizzato una missione importante, addirittura civilizzatrice, in Europa, fin dai benedettini, ecc... , che si stabiliscono in luoghi appartati per la loro vita contemplativa e lì divengono nuclei importanti per lo sviluppo civile. Ora si tratterebbe di creare una nuova articolazione tra la contemplazione e la creazione, in una prospettiva missionaria, meno monastica, certamente non separata dal mondo e che cerca giustamente un'ubicazione all'interno di questo mondo e della società. La prospettiva teorica potrebbe essere la *missio Dei* che si sta prospettando di nuovo con molta forza. La *missio Dei* non colloca la responsabilità della missione nell'attore umano, ma la restituisce a Dio. In questa prospettiva non si tratta più dell'attuazione e dell'azione del missionario, ma del fatto che la persona religiosa contempla ciò che succede nella creazione e nella storia. Si inserisce perciò l'elemento del discernimento dello spirito che subito ci riporta a una lunga tradizione spirituale e a un contesto comunitario, che nella tradizione della teologia latinoamericana è il metodo più sperimentato del "vedere, giudicare, attuare". La prospettiva della *missio Dei* pone pertanto l'accento sul fatto che l'azione missionaria è dall'inizio alla fine una *collaborazione* con quello che Dio sta già realizzando nella creazione e nella storia. Per questa azione evidentemente la Chiesa rappresenta un ambito adeguato, però non è l'unico. Dio di certo lavora per mezzo della Chiesa però, con la stessa certezza, possiamo affermare che lavora anche fuori dai suoi confini. Il discepolo e la discepola di Dio hanno il loro compromesso con Dio e collaborano con Lui e con il suo Spirito, all'interno e all'esterno della Chiesa. L'attitudine al dialogo è evidente e necessaria, perché fa parte della necessità di discernere l'azione di Dio negli altri e il discernimento stesso è questo processo dialogico che cerca di trovare in se stesso e negli altri ciò che viene da Dio.

Questa prospettiva della *missio Dei* sta diventando l'interrogativo teorico della missione³⁵, però è entrata anche a far parte dei testi programmatici di congregazioni missionarie come la Congregazione del Verbo Divino. L'ultimo Capitolo Generale del Verbo Divino nell'anno 2000 ha adottato questa prospettiva in maniera esplicita come suo orientamento missionario. Ora, è molto interessante constatare che questo cambio di prospettiva costa molto ai missionari, soprattutto in America Latina. Si potrebbe accertare che gli appartenenti al Verbo Divino, in America Latina, non sono praticamente entrati in questa visione, ma sono rimasti fermi alle conseguenze che, in questo documento, vengono definite come un "quadruplo dialogo" profetico, che apre la porta posteriore perché entri di nuovo l'attività missionaria centrata nel missionario e nella Chiesa. Pertanto questo dialogo non ottiene ulteriori risultati, perché la visione di fondo non è stata compresa né tanto meno assunta.

La pratica missionaria consisterebbe pertanto, in primo luogo, nell'avvicinarsi per ascoltare, vedere e cercare di capire la pratica religiosa del popolo, per poter entrare in dialogo. Per questo bisogna accompagnare ed essere presenti. C'è sempre il pericolo di un'approssimazione folcloristica o ingenua di fronte alla gente che non permette di condividere l'esperienza religiosa. In questo campo bisognerà prendere sul serio l'alterità della gente. È interessante che, soprattutto nelle città, si cerchi qualsiasi tipo di persona per esperienza religiosa, però gli 'esperti' di questo campo (che potrebbero essere i sacerdoti o le religiose) hanno poche richieste, forse addirittura poca credibilità come persone di esperienza religiosa.

Riassumendo, il lavoro missionario si prospetterebbe dunque a partire dalla *pratica* in una vita inserita nella società (al contrario della *fuga mundi* come viene di nuovo presentata da parte della Chiesa) e nei suoi conflitti, nella partecipazione alla vita pubblica

35. Cf. una serie di articoli di diversi autori in riviste come *Missiology*, *International Bulletin of Missionary Research, Exchange, Spiritus* o *Mission Studies*.

(confronta Trigo 2002/2003) come testimonianza, servizio fraterno e dialogo. Però questa pratica viene compresa e illuminata dalle prospettive teoriche come *dare ragione e risposta*, e nella contemplazione dell'*azione di Dio*. La pratica attuale è sfaccettata e confusa, però credo che ci siano molte piste per un orientamento pluralista rispettoso e dialogante. La difficoltà rimane nella riflessione e nell'articolazione teorica di questa prassi³⁶.

Bisognerà aspettare che, nell'orientamento del lavoro missionario della Chiesa in America Latina, prevalgano intuizioni come le *Conclusioni* del COMLA, che suggeriscono la piccolezza, la povertà e il martirio (come forma estrema di testimonianza) di una Chiesa che si sa costituita sulla sua opzione per i poveri, inculturata e viva nelle comunità di base. Probabilmente si cerca di imporre un orientamento missionario rivolto all'annuncio esplicito dall'inizio alla fine, un'integrazione stretta della missione nei compiti di mantenimento istituzionale e di espansione ecclesiastica. Però la prospettiva più ampia e pluralista ha a suo favore una pratica incipiente da parte dei missionari e delle missionarie e un alleato rispettabile nello Spirito Santo. Quest'alleato di sicuro causerà molta confusione nell'organizzazione dei compiti della missione, però vale la pena scommettere sul suo protagonismo.

36. In questo ambito non è irrilevante l'esclusione di Paulo Suess dalla sua Facoltà di Teologia di San Paolo, evidentemente per ordini dell'autorità ecclesiastica che pretendeva di "non conoscere" il lavoro di Suess e dar la colpa della cosa a un incidente burocratico che, senza dubbio, fino ad ora non ha potuto essere corretto.

BIBLIOGRAFIA

- S. ANDRADE, *Dal paganesimo al protestantesimo. Algunos apontes sobre el proceso de reinterpretación de lo sagrado en los indigenas de Chimborazo* in Pollak-Eltz, Angelina e Salas, Yolanda (org). *El pentecostalismo en America Latina entre fradicio y globalización*, Pluriminor, Abya Yala, Quito, 1998.
- S. ANDRADE, *El despertar político de los indigenas evangélicos del Ecuador* in Signos de Vida 23 (marzo), 2002, 34-37, CLAI, Quito.
- S. ANDRADE, *Gobiernos locales indigenas en el Ecuador* in “Revista Andina” 37/2/2003, 115-136, Cusco.
- S. ANDRADE, *Protestantésimo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Atrio, Quito (FLASCO Ecuador, Abya Yala/IFEA), 2004.
- K.H. ARENZ, *Sao e salvo. A pajelança da população riberinha do BaIXO Amazonas como desafio para a evangelização*, Abya Yala, Quito, 2003.
- D. BOSCH, *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia, 2000.
- E. BRANDEWIE, *In the light of the word. Divine word missionaries of North America*, American Society of Missiology Series 29, Marykoll, 2000.
- L.A. CASTRO, *El gusto por la misión. Manual de Misionología para seminarios, testi base per seminari latinoamericani III*, CELAM, Bogotá, 1994.
- J. COMBLIN, *Nosotros y los otros. Los pobres frente al mundo globalizado* in Spiritus 41/4, dic. 2000, 127-140.
- J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Paulus, San Paolo, 2002.
- F. DAMEN, *La pluralidad religiosa actual en el mundo y en America Latina* in ASETT, *Por los muchos caminos de Dios*, vol. I, Abya Yala, Quito, 2003.
- J. GARCIA, *La misión testimonio de la creación*, relazione al COMLA7-CAM2, 2003.

- V. GIRARDI, *La misión "ad gentes" en nuestras Iglesias particulares. Como aportar desde la pobreza, la pequenez y el martirio* in Spiritus 45/1, mar. 2004, 172-183
- J. GORSKY, *Espiritualidad misionera ad gentes. Desde la Iglesia particular* in Spiritus 45/1, mar. 2004, 152-171.
- J. GORSKY, *Sabiduría indígena y fradicio patristica* in Spiritus 45/2, giu. 2004.
- D. IRARRAZAVAL, *Símbolos y conceptos de Dios* in Inculturación 5/1, gen-giu. 1999, IDEA, Chuchito, 27-44.
- E. KRAUTLER, *Caracter misionero y solidaridad entre las Iglesias del Brasil* in Spiritus 39/3, sett. 1998, 121-132.
- J. LEFEBVRE, *Misioneros y profetas. Hermanos y hermanas* in Spiritus 40/4, dic. 1999, 85-96.
- T. LEHANE, *Como està respondiendo la Iglesia Ecuatoriana a la Misión* in C. TAUCHNER, *Tres santos para la misión*, s/e, Quito, 2004.
- F. MASSERDOTTI, *Nuevos caminos en el anuncio del Evangelio: desafios para nuestras Iglesias particulares. Reflexiones a partir del CAM"-COMLA7* in Spiritus 45/2, 2004.
- A.C. MEIRA, *El camino se hace al andar* in Spiritus 45/2, 2004.
- P. TRIGO, *Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (I-III)*. In "Revista Latinoamericana de Teología" 19/56, mag-ago 2002, 121-144.
- J.M. VIGIL (org), *Sobre la opción por los pobres*. Iglesia, Puebols y Culturas 50-51, Abya Yala, Quito, 1999.
- J.M. VIGIL *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial* in "Theologica Xaveriana" 149, gen-mar. 2004, 151-166, Bogotá.

Epilogo
PLURALITÀ NELLE TEOLOGIE

di Diego Irarrazaval •

Cresce l'offerta e la domanda di beni sacri in America Latina come nelle altre regioni del pianeta. Sembra di transitare per un mercato di religioni e spiritualità. Queste realtà sono entrate a far parte del lavoro teologico attento ad ogni ricerca umana, con le sue luci e le sue ombre.

Alla modernità globalizzata spetta che sia pluralista (giacché essa stessa se lo propone); senza dubbio abbonda la discriminazione e la lotta all'interno di differenti modi di vivere. Allo stesso tempo ciascuno desidera che differenti spazi religiosi e ecclesiali possano convivere tra loro, superando tanta intolleranza e fondamentalismo.

Da anni le teologie della liberazione dialogano con le religioni e cominciano a vedere il positivo della pluralità ed entrano in sintonia con aneliti dell'umanità che hanno sviluppato identità e progetti di vita.

Questo libro può essere considerato come una convocazione; non presenta un tema affinché venga digerito dai lettori (e questo

• **Diego Irarrazaval**, Cile, 1942. Sacerdote della Congregazione di Santa Croce. Durante vari anni ha collaborato con la pastorale indigena nell'altopiano del Perù ed è stato parroco di Chucuito. Direttore dell'Istituto di Studi Aymaras (1981-2003). Collabora con diversi eventi teologici in America Latina. Autore di *Teologia nella fede del popolo* (DEI, Costa Rica); *Audacia Evangelizadora* (Verbo Divino, Cochabamba, Bolivia); *Inculturación* (CEP, Lima, Perù) oltre a altri lavori. Presidente dell'ASETT o EATWOT (2001-2006)

è tutto). Al contrario, questo volume e quelli che lo precedono¹, risvegliano il buon appetito e invitano ad assaporare una tematica controversa. Si tratta di una proposta che riempie i polmoni di aria e permette di respirare a fondo e muovere dei passi in avanti.

1. Una proposta di largo respiro

Le teologie generate in America Latina e nei Caraibi hanno messo in luce il diritto e il dovere di essere plurali. Questo fa parte della cittadinanza moderna e anche questo arricchisce le chiese. Senza dubbio, la cultura egemonica favorisce forme di coesistenza che di fatto emarginano l'uno o l'altra. Per questo è necessario ricostruire la pluralità. A noi, comunità di credenti, spetta contribuire alla feconda interazione tra realtà differenti, in modo tale che si ponga fine ad asimmetrie che pregiudicano ancor di più il povero. Così si scommette sulla vita piena, che dà preferenza alle maggioranze impoverite e a ciascun essere vivente della terra.

Il nostro affanno per la pluralità proviene dai cuori e dalle intelligenze latinoamericane che percepiscono Dio in modo nuovo. Come lo indica Perla Machado:

Credo nell'energia che proviene dalla tua Grazia,
che irrompe in tutto l'universo.

Credo nella forza che mi accompagna
e che mi aiuta a trasformare questa realtà...

Credo che tu vivi in me, nell'altro, nell'altra
negli altri, nelle altre.

In me che sono donna, che sono io e che sono te.

In te che sei lei, lui, noi.²

1. ASETT, Per i molti cammini di Dio, volume I: Sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione, e volume II: Verso una teologia cristiana e latinoamericana del pluralismo religioso, Abya Yala, Quito 2003 e 2004 rispettivamente, volumi coordinati dalla Commissione Teologica Latinoamericana (Luiza Tomita, Marcelo Barros e José Maria Vigil).

2. P. AZUCENA MACHADO, "Tu vivi in me", in : AA.VV., *In te viviamo*, Facoltà Evangelica, Managua, 2003, 29.

Perla Machado ci richiama ad un universo articolato con l'affanno trasformatore a una spiritualità di donna differente da quella maschile, al soggetto intrecciato con costruzioni collettive, a pensare alla presenza divina come intima e universale. Tutto questo ci apre le orecchie alla polifonia della teologia della liberazione. I suoi soggetti e contesti sono plurali; e allo stesso modo lo sono le ermeneutiche, pratiche quotidiane di fede e le immagini di Dio.

Senza dubbio, la civilizzazione moderna è imbrogliona; dice di accettare le differenze, però di fatto rende uniformi popoli frammentati. Diffonde schemi egemonici e settari: sia nell'economia mondiale che è carente di equità, sia nei mezzi di comunicazione sommamente discriminatori o in ambiti credenti e teologie arroganti. Questi schemi ci rendono molto difficile praticare e pensare la pluralità.

Ci accorgiamo che il fare latinoamericano durante i secoli ha discriminato l'afro-discendente, l'indigeno e il meticcio, la forza e la saggezza della donna, il succedersi delle gioventù. Questo gigantesco dramma sociale è anche uno scandalo teologico, giacché viene negata la polifonia degli esseri viventi che lodano il Signore. Vengono squalificate le vie dell'Amore suscitate dal maestro di Nazareth. Questo dramma ha anche danneggiato la teologia che si dice rinnovatrice; a mala pena dialoghiamo tra diversi gruppi culturali e religiosi, tra diverse realtà di genere e di generazioni.

Nonostante questi forti venti contrari, avanza una teologia cristiana pluralista di liberazione. In questo senso vengono trattati i contributi riuniti in questo libro. Non è un adattare la fede al pluralismo; e nemmeno che questo venga giustapposto al cambiamento storico. Al contrario, con una prospettiva pluralista si profilano teologie di liberazione. Offro le mie annotazioni riguardanti belle sfide e anche difficoltà che esistono in questo modo di pensare la fede cristiana; unendole a preoccupazioni riguardanti i fatti contemporanei nelle terre, culture e spiritualità latinoamericane.

Ad altre latitudini è stata elaborata una teologia "delle" religioni o meglio del dialogo interreligioso; questa focalizzazione Nord

Atlantica è diversa dal modo di lavorare del Sud. Qui abbiamo privilegiato la solidarietà con il povero (le sue culture e religioni) e tutto l'affanno per la vita. Non possiamo contare su formule riuscite né su assunti indiscutibili. Tuttavia le ricerche umili della verità sono quelle che arrivano lontane. Le buone teologie cristiane mettono in rilievo ciascun popolo, cultura, spiritualità, progetto umano. Sono attente allo Spirito di Vita che fa meraviglie nei diversi linguaggi e sensibilità umane. Oggi transitiamo in un cambio d'epoca ed è ammirevole la pluralità di ricerche e di processi di fede.

2. Attitudini verso la pluralità

In primo luogo dobbiamo far fronte alla biodiversità nella natura, a molteplici linguaggi e culture, ai diversi processi storici e tipi di convivenza. Queste sono realtà positive; vale a dire, la pluralità in sé non deriva da errori della natura o umani, né rende impossibile l'unità. Anche le diverse forme di praticare ciascuna fede (incluso quella cristiana) possono essere affrontate in maniera positiva. A parer mio, l'attitudine di base è valorizzare la pluralità nella creazione, l'accadimento umano, il camminare religioso e spirituale.

A questo si aggiunge il discernimento critico. In quanto al sacro, essere tolleranti e interagire tra vissuti spirituali è molto diverso dall'essere compiacenti di fronte alla domanda e all'offerta di mercanzie (in una specie di supermercato del sacro). Inoltre, secondo criteri evangelici si dà preferenza verso ciò che dà vita (per esempio, riti sincretici da parte di gente spossata dalle malattie) e non si assume il relativismo secondo il quale ogni forma religiosa ha valore così com'è (modo in cui viene legittimata la violenza sacra).

Queste annotazioni ci conducono a domande filosofiche e teologiche su principi e modelli. Una visione critica include il dubbio. Ivone Gebara fa memoria di secoli di relazioni umane lette a partire da un fondamento maschile, come principio e unico modo di

pensare. Per questo Gebara e molte persone rivendicano una pluralità di principi fondatori della vita. Il maschile non può egemonizzare né assorbire l'umano. A mio modo di vedere, un modello è umanizzante quando c'è reciprocità tra diverse entità coniugate a favore della Vita.

Relativamente a schemi teologici, essi sono stati classificati come escludente (la salvezza è solo da Cristo e dalla sua Chiesa), includente (le altre religioni valgono in termini di pienezza cristiana) o pluralista (ci sono diversi tipi di rivelazione e salvezza). Alcuni aggiungono altre formule: dialogo (Teixeira), liberazione e umanesimo (Balasuriya), sintesi vitale (Beriaïn), simbiosi (Silvia Regina), dialogo soterocentrico tra le religioni per il benessere umano e ecologico (P. Knitter), le religioni come cammino normale di salvezza (L. Boff), ciascuna religione è confrontata a partire dal Vangelo (dato che la religione in sé non salva, come annota Comblin), e la salvezza nelle forme secolari giacché al di fuori delle religioni c'è la salvezza (E. Higuët). In fin dei conti, ciò che è fondamentale è la nostra fede nel Vangelo dell'Amore (T. Balasuriya). Allora, è adeguato il concetto di pluralismo? Serve per descrivere e comprendere i fatti; segnala anche il carattere analogico del linguaggio su Dio. Però preferisco dare priorità – non a fenomeni e a linguaggi – ma al cordiale e al sapienziale. Si tratta di fiducia nei cammini umani verso la felicità, di simbiosi e di saggezza a favore della Vita, di dialogare a partire dalla fede in Dio-Amore rivelato da Cristo.

Anche la teologia latinoamericana apprezza la pluralità dentro e a partire dalla teologia. Le religioni rivelano una parte del mistero di Dio. Ogni volta c'è un po' più di chiarezza perché lo Spirito Santo opera in tutte le forme del credere e del vivere (M. Barros), che sono luoghi di incontro con Dio (Silvia Regina di Lima Silva). Di conseguenza parliamo partendo dalla nostra fede in Dio presente nei diversi cammini umani. A volte parliamo in maniera plurale – partendo dalle nostre diverse comprensioni di Dio – sulla pluralità religiosa. Vale a dire, partendo da

una fede e un pensare plurale intraprendiamo i diversi cammini verso Dio.

3. Alterità nella salvezza e nella rivelazione

Ciò che caratterizza Dio viene detto in vari modi: gratuità (teologia paolina), trascendenza (filosofia), Altro (fenomenologia della religione), amore non patriarcale (prospettiva femminile), vita (popoli originari), axê (comunità afro-americane). Per quanto riguarda la riflessione cristiana, questa intende la salvezza e la rivelazione come dono divino e non come semplice opera umana; vale a dire: la alterità. Partendo da questi vissuti, dialoghiamo con situazioni e spiritualità contemporanee.

Riguardo al mondo globalizzato, le teologie generate in America Latina hanno messo a confronto degli assoluti moderni: l'egocentrismo, l'onnipotente denaro, e il tanto oggetto sacro. Questi assoluti non salvano né sono rivelazione. Per questo l'adesione al Dio Vivo implica la rottura con qualunque idolatria; partendo dalla fede nell'autentico Altro, mettiamo a confronto ciascuna sacralizzazione moderna.

In questi assunti valgono due chiarimenti. Da una parte non sto ripetendo il vecchio dilemma: religione o fede; che spesso è usato per squalificare religioni diverse dal cristianesimo. D'altra parte, voci latinoamericane hanno ridato valore al secolare nella società e nelle culture. Nel suo capitolo in questo libro, Etienne Higuët descrive l'auto-salvazione come idolatrica, e valorizza le forme secolari che oggi ricompongono la rappresentazione religiosa e aggiunge: al di fuori delle religioni, esiste la salvezza!

Anche l'alterità divina è compresa meglio partendo dalla corporeità. Higuët propone una comprensione secolare della grazia e dell'incarnazione e di sentire la salvezza mediante il corpo dell'altro. Wanda Deifelt – nel suo ammirevole saggio “Dio nel corpo” – ci porta a riconoscere la rivelazione nella corporeità dell'altro/a, il cosmo, la religione differente (in base al racconto di Agar) e la

Chiesa come corpo di Cristo. Pertanto, l'essere altro divino non si riferisce all'anima fuori dalla storia né a un altro mondo né a una parola disincarnata. Al contrario tutta la corporeità (personale, sociale, cosmica, ecclesiale) è dove Dio si fa presente.

Lungo questo libro, gli accenni maggiori vengono posti sull'alterità spirituale e religiosa. Marcelo Barros inventa il termine "otrar", nel senso di pregare partendo dall'altra persona/religione; uno esce verso lo spazio dell'altro/a senza assorbirlo/a se non mediante l'ospitalità. Josè Comblin e molti altri hanno sottolineato che, dal punto di vista del Vangelo, le religioni non salvano; alla qualcosa si deve aggiungere: Gesù non condanna il religioso in se stesso, ma polemizza con i capi e i gesti sacri che sono auto-referenziati. Inoltre oggi (Boff, Comblin, Balasuriya e altri) viene diretta molta critica alla categoria del sacrificio; questo schema, presente in molte religioni, non spiega l'amore di Dio in Cristo.

L'alterità si incontra nelle grandi categorie cristiane di creazione, Spirito, Verbo, salvezza (come annota Leonardo Boff dall'inizio di questo libro). Si può dire che l'alterità cristiana consiste nel fatto che Dio ama e perciò salva e si manifesta nell'umanità e nella creazione. In questo senso l'alterità porta con sé il dono e la risposta al dono. Alla salvezza ricevuta rispondiamo con la pratica dell'amore; chi vive così è parte del popolo di Dio (Comblin); per quanto riguarda la missione, consiste nel condividere e non nel conquistare (Faustino Teixeira); riguardo alle religioni, queste hanno valore nella misura in cui sono portatrici di amore.

In fin dei conti, ci tocca rivedere immagini e concetti di Dio, per rinnovare la mistica. Questo è sottolineato da Marcelo Barros e da Luiza Tomita nel loro capitolo "Uno e multiplo. Dio in una prospettiva pluralista". In primo luogo ci tocca soppesare i linguaggi che fanno riferimento a Dio, giacché riflettono attitudini umane, come il cosificare e mascolinizzare il sacro. Perciò, camminando verso il Mistero per celebrare la presenza di Dio, conviene soffermarsi a criticare concetti su "dio". Barros e Tomita annotano due sfide belle e profonde: ripensare a Dio partendo dal plurali-

smo sociale, culturale, religioso; e a sua volta pregare partendo da questa realtà.

In quanto ai nostri avvicinamenti alla divinità, ci tocca superare posizioni escludenti e riscoprire il monoteismo biblico nel quale risalta l'Alleanza, la Trinità, l'opzione divina per il povero. In questo modo, l'adesione alla verità ha un timbro relazionale, e porta con sé la solidarietà dell'umanità impoverita. Sebbene a molti risulti scomodo rivedere i modi di intendere il monoteismo, questo è necessario. Così è possibile seguire le orme dei profeti del primo e del secondo testamento, e soprattutto restare in comunione con il Maestro Gesù. La sua testimonianza di Salvezza sorpassa i modelli religiosi.

4. Dal centrismo alla polifonia

La polifonia è un'analogia adeguata a Dio come mistero di amore, che si manifesta all'umanità, dove esistono diverse culture e religioni. In maniera analoga viene detto com'è Dio e com'è la condizione umana. "In diverse occasioni e sotto differenti forme Dio ha parlato..." (Ebrei 1,1). "Abbiamo sentito parlare nelle nostre lingue delle meraviglie di Dio". (Atti 2,11). Non si tratta di una cacofonia.. Si può parlare della polifonia di Cristo che "riempie tutto in tutti" (Ef 1,23). Non si tratta nemmeno di giustapporre voci multiculturali, cosa che è funzionale all'ordine vigente. Piuttosto, il plurale viene inteso come polifonia a favore della Vita. Attraverso i dolori del parto viene alla luce la nuova creatura.

Avendo annotato questo retroscena, adesso ci soffermiamo sul linguaggio cristocentrico. Per prima cosa ci tocca domandare: che cosa viene posto al centro? È Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, morto in croce e risorto? Sembrerebbe che non sia questa persona-mistero, giacché i Vangeli non lo presentano come autocentrato. Sembra piuttosto che si tratti di uno schema latente o esplicito che assolutizza l'essere cristiano e l'essere chiesa. Codesto schema danneggia alcune cristologie, sottoposte a critiche da parte di

Vigil, Barros, Balasuriya e di numerosi altri pensatori. La Buona Notizia è la relazione di Cristo con suo Padre, che salva l'umanità aprendole le porte del Regno di Dio. Al posto di un linguaggio escludente e assoluto, abbiamo entità relazionali e cordiali che decentrano e disassolutizzano il cristianesimo.

Ebbene, la base (e riferimento permanente) è Gesù di Nazareth, profeta e Figlio di Dio. Che cosa è normativo, e chi salva? Per la comunità cristiana, Gesù Cristo è la norma, ed è Dio Padre che resuscita e trasforma l'umanità e la creazione. Tale prospettiva non esclude il dialogo interreligioso ma al contrario gli dà fondamento (come suggerisce Faustino Texeira). Inoltre, il mistero del Verbo incarnato in Gesù porta con sé il fatto che Dio ci fa corpo di Cristo nella sua Chiesa (come annota Wanda Deifelt). Dunque, al posto di posizioni settarie e disincarnate (tanto comuni in ambienti cristiano-centrici) poniamo l'interazione tra i popoli (con le loro spiritualità) e la corporeità della salvezza.

Dal momento che Gesù non ha proposto l'autoreferenza, non lo può fare neppure la Chiesa. Come sacramento di salvezza universale, essa fa la sua missione e a sua volta dialoga con altri modi di credere e di collaborare a favore della vita. Nella tradizione cattolica, a partire dal Vaticano II, si consolida il dialogo interreligioso, seppure in mezzo a controversie, andate e ritorni. Qualcosa di spiacevole, per esempio, è il contrapporre verità-relativismo allo spiegare il "carattere definitivo e completo della rivelazione in Gesù Cristo"³. L'avvenimento normativo di Cristo va per mano con l'universale misericordia divina. Di conseguenza, il dialogo tra religioni non deriva dal relativismo, ma dal rispondere alla volontà divina di salvezza di ciascuno e di tutti i popoli della terra. Essendo la Chiesa al servizio di questa volontà divina, riconosce

3. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 2000, paragrafi 5 e 4 (questo paragrafo attribuisce a teorie di tipo relativista il giustificare il pluralismo religioso). È posto un falso dilemma: relativismo- verità assoluta (dilemma formulato dall'assoluto). O meglio, l'importante è la libertà della fede che attua mediante l'amore (vedere Galati 5,1-6).

segnali e manifestazioni di Dio in diverse culture e religioni.

Concludo sottolineando che la polifonia della salvezza è orientata verso la vita piena. Non aderisco a qualsiasi realtà plurale né al plurale in sé (che tollera la subordinazione dell'emarginato al benestante). Nemmeno si sostiene un tipo di pluralismo religioso nel quale ciascun elemento vale ugualmente all'altro. Nel nostro contesto latinoamericano, il linguaggio della pluralità germoglia da voci maggioritarie, voci delle quali i corpi e le storie sono stati negati (Silvia Regina de Lima Silva); in questa corporeità e storicità si fa presente il Dio incarnato. Inoltre, le comunità indigene e afroamericane sono quelle che pregano e celebrano in maniera polifonica e pluralista (Marcelo Barros). Nel caso dei "Collas" del nord dell'Argentina, l'adesione a Cristo ha come cornice la fede originaria (Beriaín e altri parlano di sintesi vitale). Per quanto riguarda le voci femministe, a ragione esse rifiutano un principio unico maschile e viene proposta la "debole forza" dell'amore (Gebara). Inoltre, la polifonia pone Dio nel cuore degli avvenimenti; non esalta ciò che è religioso in quanto tale. Dalle religioni si esige che siano "ostetriche di un mondo nuovo" (Garay), vale a dire, centrate non su sé stesse ma nella causa della Vita.

In conclusione, la pluralità delle voci umane è un fatto positivo nel concerto della rivelazione e della salvezza proveniente da Dio. Questo fa sì che le teologie cristiane in America Latina dialoghino con altri cammini credenti che conducono a fonti di senso e di potere sacro. Alcuni distinguono tre posizioni: esclusione, inclusione e pluralismo; e parlano di una teologia pluralista della liberazione, o meglio di teologia della liberazione pluralista e a partire dal paradigma pluralista. A mio parere, la cosa più significativa è farsi interrogare dalla pluralità e dar ragione della speranza di una liberazione universale. La pluralità è un fatto e un disegno di Dio. La persona e la missione di Gesù Cristo ci mostra, tra le altre cose, che l'amore divino non esclude, nè sottilmente assorbe ciò che è diverso, né semplicemente tollera molte religioni. Per questo la meta del camminare interreligioso è la polifonia a favore della Vita.

INDICE

Note per l'edizione italiana di <i>Marco Dal Corso</i>	p.5
Presentazione della <i>Comissione Teologica Latinoamericana dell'ASETT</i>	7
Prologo di <i>Leonardo Boff</i>	11
Prefazione di <i>Maurilio Guasco</i>	14
Rivelazione e rivelazioni (Tissa Balasuriya)	21
Segreto e sacro (Silvia Regina de Lima Silva)	45
Conversione di Gesù alla fede originaria andina (Roberto E. Gonzales, Manuel Pliego, Fernando Beriain)	59
Dio nel corpo (Wanda Deifelt)	73
Uno e molteplice (Marcelo Barros, Luiza E. Tomita)	93
Cristologia nella teologia pluralista (José Comblin)	109
Ecclesiologia in tempi di pluralismo religioso (Faustino Teixeira)	133
Fuori dalle religioni c'è salvezza (Etienne A. Higuët)	151
Verso una spiritualità pluralista della liberazione (José Maria Vigil)	177
Bere al proprio pozzo l'acqua che conduce all'amore (Marcelo Barros)	197
Contributi della teologia pluralista (Joaquín Garay)	219
Pluralismo religioso: una prospettiva femminista (Ivone Gebara)	233
Il compito missionario (Cristian Tauchner)	253
Epilogo. Pluralità nelle teologie (Diego Irarrazaval)	273

QUESTO VOLUME È STATO
IMPAGINATO E STAMPATO IN
VILLA VERUCCHIO (RN) DA
PAZZINI STAMPATORE EDITORE
APRILE 2010



PIER GIORGIO
PAZZINI
STAMPATORE EDITORE

Per i molti cammini di Dio

Inizialmente possiamo dire: così come esiste l'immensa biodiversità in natura come un fatto e come incommensurabile valore che merita di essere conservato, in maniera analoga esiste la diversità delle religioni come fatti e valori da avvalorare dal momento che sono manifestazione dell'umano e dell'esperienza religiosa dell'umanità. Non è giusto pensare e affermare che solamente una specie debba prevalere, piuttosto il suo contrario; tutte le specie hanno valore e insieme rivelano le virtualità del mistero della vita. In maniera simile, non è giusto affermare che solamente una religione è vera e che le altre sono decadenza, dal momento che esse tutte rivelano qualcosa del mistero di Dio e rivelano le molteplici forme che abbiamo per camminare in fedeltà e amore verso Dio. La fede cristiana possiede categorie che le permettono di alimentare una attitudine positiva davanti al pluralismo religioso.

(dal prologo di Leonardo Boff)

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

€ 20,00

José Maria Vigil è stato professore di teologia presso l'Università Pontificia di Salamanca (CRETA) e presso l'UCA di Managua. Naturalizzato nicaraguense, lavora attualmente da Panamá. Autore, assieme a Pedro Casaldaliga, di *Spiritualità della liberazione*, di *Aunque es de noche*, ha scritto più di 200 articoli in riviste teologiche e pastorali. Pubblica annualmente l'*Agenda Latinoamericana Mundial*. Appartiene alla Commissione Teologica Latinoamericana dell'ASETT. Dirige la collana *Tiempo Axial* dell'editrice Abya Yala di Quito, Ecuador.

Luiza E. Tomita, laica, brasiliana, di discendenza asiatica. Con specializzazione in teologia con concentrazione in studi biblici. Dottore in Teologia Femminista presso la Facoltà Metodista di San Paolo e membro del NETMAL, Nucleo di Studi Teologici della donna in America Latina. Professoressa di teologia in vari istituti di teologia di San Paolo. Coordinatrice della Commissione Teologica dell'ASETT in America Latina.

Marcelo Barros è nato a Camaragibe, Recife, Brasile, da una famiglia cattolica di operai molto poveri. "Ho lavorato 14 anni presso il segretario generale della Pastorale della Terra e, ad oggi, quello che più mi piace è accompagnare gruppi di contadini e essere chiamato per alcuni incontri del MST (Movimento dei "Sem Terra" ndt). Mi sento realizzato anche quando sto con gruppi di afrodiscendenti e di indigeni, ma la mia esperienza è stata piuttosto quella di dare testimonianza della presenza di Dio nei *terriero* del Candomblé che frequento amorosamente e in maniera contemplativa. Vivo scrivendo libri: ho scritto circa 25 libri e molti altri articoli".

ISBN 978-88-6257-078-7



9 788862 570787