



**J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS**

(a cura)

# **PER I MOLTI CAMMINI DI DIO**

vol. IV

**TEOLOGIA LIBERATRICE  
INTERCONTINENTALE  
DEL PLURALISMO RELIGIOSO**

...  
*forse solo le  
religioni possono dare ai popoli  
la visione, l'energia, la speranza e  
la perseveranza per dialogare con la  
Religione del Mercato, lottare contro  
di essa e riconquistare i suoi seguaci  
che hanno messo il dio del consumi-  
smo e la crescita economica al posto  
dell'unico  
Dio...*



Pazzini Editore



Collana diretta da  
MARCO DAL CORSO

*Le frontiere come regioni in cui il controllo del territorio si fa più difficile e impegnativo; le frontiere come aree ribelli alle regole stabilite, spazi dove riscrivere i codici e le norme di relazione tra le persone; le frontiere come terre del futuro dove ridire l'identità, praticare l'ospitalità, vivere il meticcio culturale e religioso. Abitare le frontiere per spingere il pensiero a dire l'inedito.*

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

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

**TEOLOGIA LIBERATRICE  
INTERCONTINENTALE  
DEL PLURALISMO RELIGIOSO**

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



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.

© 2011

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: 978-88-6257-134-0

## PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

*È un grande piacere per me presentare questo libro nel panorama italiano. Il volume contiene infatti analisi e visioni, ha un tono a volte profetico e a volte saldamente ancorato alle domande vere della fede cristiana, della presenza di Dio in questo nostro mondo errante e spesso spezzato dalle ingiustizie. Si tratta di un'opera che in Italia ancora manca, e siamo grati alle voci che vengono dal Sud del mondo per darci un sostegno nell'intraprendere questo viaggio nella trasformazione del mondo e anche dei codici simbolici che ci guidano.*

*In Italia la riflessione teologica sul dialogo interreligioso è appena ai primi passi e questo volume offre proprio quegli approfondimenti che ci possono stimolare e dei criteri con cui possiamo orientarci. Nonostante i diversi interventi nascano da contesti molto vari mi sembra si possano individuare alcuni punti centrali che danno uno scossone alla teologia cristiana occidentale e la portano di fronte a domande autentiche del presente.*

- 1. La globalizzazione ci fa comprendere più a fondo la questione della giustizia e delle povertà. Il pluralismo religioso è una realtà già vissuta dalle popolazioni più povere nel mondo e l'esclusivismo cristiano sembra riproporre un monopolio occidentale sul divino e sui modi escludenti di amministrare le ricchezze della sua grazia.*
- 2. Il pluralismo religioso si presenta come un nuovo paradigma religioso che non trova risposte nelle teologie delle religioni del passato (teologia del compimento, religioni come preparazione all'evangelo, semi di verità, ecc.).*
- 3. Il cristianesimo stesso, riletto nel suo formarsi attraverso la storia e le culture, si presenta come un sincretismo di credenze e pratiche di popoli diversi.*

4. *La componente ellenistica del cristianesimo lo porta a dare la preminenza a una logica formale che rischia di schiacciare i corpi, le culture, le spiritualità nella loro multiforme varietà.*
5. *Oggi il dialogo interreligioso deve tener conto delle diverse appartenenze delle persone, a partire dall'esperienza concreta dei cristiani stessi nei popoli non europei.*

*Non ci troviamo quindi di fronte a un trattato di teologia che va in un'unica direzione. Questo volume offre la sua ricchezza proprio perché propone tante prospettive diverse, nell'incrocio fecondo tra teologie della liberazione e teologie delle religioni.*

*La sollecitazione viene da situazioni concrete. Si tratta di prendere sul serio la saggezza spirituale di tanti credenti che trovano possibile e ricco vivere diverse appartenenze, in un fluire che non crea contrapposizione.*

*La denuncia della legittimazione della violenza porta alla profonda critica della croce come sacrificio espiatorio. Una sola Parola di grazia avvolge e coinvolge il mondo intero e il Cristo si mostra non più come un riferimento che esclude tutti gli altri ma come il compimento dell'umano autentico che incontra il divino nella storia. Si attua così una rilettura odierna dell'incarnazione di Dio. Allo stesso modo molti contributi di questo volume offrono delle possibilità per ripensare le tradizionali confessioni di fede, la Trinità, l'azione trasformatrice dello Spirito santo, con un linguaggio che tenga conto di quelle domande profonde che nascono dall'esperienza umana e trasformano l'ermeneutica teologica.*

*Non da ultimo, uno dei pregi di questo volume è quello di dar spazio alle teologie femministe come parte di un dialogo. Non confinate in un contributo isolato, ma considerate come correnti che muovono e trasformano l'intera teologia e le immagini stesse di Dio.*

*La spinta alla pace tra nazioni che nasce dal dialogo tra religioni, pur rilevante, non è però il primo obiettivo di questa raccolta di voci. Allo stesso modo le urgenze legate alla distruzione della Terra sono un'altra priorità che valorizza il pluralismo e il dialogo inter-*

religioso. Eppure leggendo questo libro ci accorgiamo che qui non si tratta di una questione etica o strumentale, ma della necessità stessa della conversione del cristianesimo da quelle categorie che ne hanno costituito la solidità identitaria fino ad oggi. Categorie autoreferenziali che assomigliano troppo al preteso dominio occidentale sulle economie e le culture di ogni parte del mondo. La resistenza culturale, spirituale e sociale dei popoli più poveri si esprime attraverso un pluralismo religioso che invita il cristianesimo a pensarsi in un modo diverso, mettendo al centro la multiforme grazia di Dio e la questione della giustizia.

Infatti le differenze non possono più essere considerate una conseguenza del peccato, un fenomeno degenerativo da una bontà e unità primigenia ormai frantumata. Al contrario, senza diversificazione evolutiva non c'è vita sul nostro pianeta e non si esprime quella ricchezza che viene da Dio attraverso un suo continuo rivelarsi e mescolarsi alla storia umana.

La normalità sincretica delle pratiche cristiane si oppone alle pretese universalistiche ed escludenti della proclamazione dell'evangelo. Oggi c'è bisogno di porsi di fronte all'altro con amore per la sua vita e comprensione; una comprensione che trasformerà la nostra stessa autocoscienza.

In alcuni passaggi di questo volume si parla di una promessa che apre il cristianesimo a nuovi cammini. Nel pluralismo religioso si manifesta infatti un Dio che non avevamo sospettato né compreso: come sulla via di Emmaus è una presenza che ci rimanda trasformati alla nostra vita.

Il pluralismo religioso è, in definitiva, una esperienza profonda di Dio.

E forse siamo qui sul cammino tracciato dal visionario D. Bonhoeffer quando, imponendo il silenzio a un cristianesimo occidentale e antisemita ormai affondato per il proprio peso, apriva i nostri occhi a un nuovo cristianesimo: "verrà un giorno in cui degli uomini saranno chiamati nuovamente a pronunciare la parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà cambiato e rinnovato. Sarà

*un linguaggio nuovo, forse completamente non religioso, ma capace di redimere e liberare... il linguaggio di una nuova giustizia e di una nuova verità, il linguaggio che annuncia la pace di Dio con gli uomini e la vicinanza del suo regno” (DIETRICH BONHOEFFER, Resistenza e Resa, San Paolo, Milano 1988, p. 370).*

**Letizia Tomassone**

pastora valdese, vice-presidente FCEI  
(Federazione Chiese Evangeliche Italiane)



## PRESENTAZIONE

Il sottotitolo specifico di questo libro è “Teologia pluralista liberatrice intercontinentale”. Ogni altro libro precedente della serie “Per i molti cammini di Dio” è andato centrando il suo proprio contenuto, passo a passo, in livelli consecutivi, con l’intento di costruire, con una gradualità logica, il cammino verso una teologia pluralista planetaria, cioè: cristiana, interreligiosa e mondiale che possa effettivamente aiutare le diverse tradizioni spirituali a servire la pace e la costruzione di un nuovo mondo.

Questo quarto volume, autonomo e indipendente in se stesso come ognuno dei volumi precedenti, è centrato sul compito di presentare e verificare la realtà attuale della “teologia pluralista liberatrice intercontinentale”, cioè, vuole fare una prima ricognizione di dati circa lo stato di salute di questa teologia, in questo momento di inizio di cammino, nel mondo attuale, nei differenti continenti.

Vogliamo descrivere, quindi, in forma dettagliata e progressiva il contenuto di questo libro prendendo lo spunto dal sottotitolo: “teologia pluralista liberatrice intercontinentale”.

- Si tratta di un libro di “**teologia**”: non è un libro di scienze religiose, neppure di sociologia delle religioni, ma neanche di ecumenismo o sul dialogo interreligioso; il nostro interesse è teologico; vogliamo fare teologia e sapere come sta la teologia.

- Dal momento che è di “teologia”, è ovvio che siamo all’interno della teologia **cristiana**. Non siamo entrati nel campo della “teologia interreligiosa” o “*interfaith*”, anche se non smettiamo di credere in questa sfida alla quale ci siamo riferiti varie volte.

- Abbiamo, però, detto che stiamo parlando di teologia **pluralista**... normalmente è definita teologia **del pluralismo religioso** che a sua volta sappiamo essere un nome nuovo della “teologia delle

religioni”<sup>1</sup>...ma vogliamo essere maggiormente espliciti: perché, a rigore, si potrebbe dare una teologia del pluralismo religioso che non sia “pluralista”, ma per esempio – ed è un caso molto frequente – esclusivista. Si potrebbe chiamare teologia del pluralismo religioso quella che lo tenesse come proprio oggetto materiale (sarebbe una teologia del genitivo) ma non come oggetto formale (una teologia nella quale il pluralismo religioso sia principalmente la prospettiva fondamentale, la pertinenza dalla quale abordar il proprio oggetto materiale). La teologia del pluralismo religioso alla quale ci riferiamo non è solo una teologia del genitivo, ossia una teologia che ha come oggetto materiale il pluralismo religioso, ma una teologia costruita essa stessa da una prospettiva pluralista in contrapposizione alle prospettive esclusivista ed inclusivista. Cioè: una teologia realmente “pluralista”, nel senso tecnico della parola.

- E vogliamo esplicitare che si tratta di una **teologia liberatrice** o, cosa che è lo stesso, **della liberazione**, inscritta cioè in quel grande genere di teologie che condividono la “formula dimensionale” della “lettura storica della realtà, regnocentrismo e opzione per i poveri”. Come già detto più volte, la nostra serie “Per i molti cammini di Dio” pretende precisamente di operare l’incontro tra la teologia delle religioni nordatlantica, che come insieme non si iscriverebbe nel solco della teologia della liberazione, e la teologia della liberazione. Ci proponiamo di far entrare la teologia della liberazione nel campo della teologia delle religioni – settore nuovo per lei – senza smettere di essere teologia della liberazione.

- E diciamo **intercontinentale**, infine, per esprimere che non siamo chiusi nel solo ambito latinoamericano, come per i volumi anteriori, ma abbiamo saltato le frontiere e abbiamo orientato le nostre antenne verso gli altri continenti. Questo libro si struttura proprio passando in rassegna lo stato di questa teologia (cristiana) pluralista liberatrice nei cinque continenti.

1. Dupuis si riferisce a questo nuovo nome o a questo “cambiamento di terminologia” in *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997.

Questa è, infatti, la descrizione dettagliata del contenuto di questo libro, provando a dare conto del sottotitolo specifico.

Questa è dunque la nostra intenzione. Ovviamente, la sua realizzazione dovrebbe essere solo all'inizio. Anche in questo campo, crediamo, in tutta umiltà, che si tratti del primo libro che si propone questo obiettivo, dal momento, anche, che è solo in questa epoca storica che per la prima volta è possibile parlare di una "teologia pluralista liberatrice intercontinentale".

Il risultato, come si rende evidente alla lettura di questo libro, è un panorama eterogeneo e disuguale. Mentre alcuni continenti si sono già introdotti con successo in questo campo e presentano numerosi frutti, degni di approfondimento, altri stanno appena facendo i primi passi e in qualche altro è difficile trovare teologi o teologhe che siano già entrati decisamente nello studio del tema. Così è la realtà, disuguale, come la riflettono, del resto, gli studi che compongono questo libro.

Paul Knitter ha avuto l'amabilità di regalarci l'onore di fare il prologo a questo quarto volume e lo ha fatto con mano maestra e con la capacità visionaria per intuire e presentare il significato profondo di questa collana di libri: "un piccolo ma importante contributo alla promozione del dialogo tra le religioni che renda possibile un dialogo profetico con la religione del mercato". Lo ringraziamo molto per la sua vicinanza e collaborazione.

Per aiutare a contestualizzare meglio questo libro per i lettori che non conoscano i testi precedenti vogliamo ricordare schematicamente il contenuto dei cinque che formano la serie e che portano il titolo generale di "Per i molti cammini di Dio". Ognuno dei volumi presenta un sottotitolo specificativo:

- 1) Il primo volume, pubblicato nel 2003, porta come sottotitolo: "Sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione". Si proponeva di sviluppare questo nuovo cammino segnalando le principali sfide che dovrebbero essere affrontate. Pubblicato in italiano per i tipi EMI con il titolo "*I volti del Dio liberatore*".

2) Il secondo, pubblicato nel 2004, si sottotitola: “Verso una teologia cristiana latinoamericana del pluralismo religioso”, e ha cercato di dare alcune “prime risposte” a quelle sfide. Tradotto, come il precedente anche in portoghese-brasiliano, è apparso anche in italiano per la stessa casa editrice, con un ampio “epilogo” del teologo Carlo Molari che, in questa maniera, ha dato inizio ad un dialogo insieme critico ed accogliente dei teologi europei con i teologi latinoamericani. Siamo felici di accogliere e vivere queste dialogo nella nostra stessa collana.

3) Il terzo libro, concluso nel 2005, ha preteso essere un primo tentativo di una iniziale “Teologia latinoamericana pluralista della liberazione”. Oltre che in portoghese, è stato recentemente pubblicato anche in italiano, ora per i tipi Pazzini, con prefazione per l’edizione italiana del teologo e storico Maurilio Guasco<sup>2</sup>.

4) Il quarto volume è questo che il lettore ha tra le mani che, come abbiamo detto, intende valutare quale momento attraversa nel mondo la costruzione di una “teologia pluralista della liberazione” a partire da un ambito intercontinentale e non solo latino-americano.

5) In questa gradazione di livelli entro la quale è stata concepita questa serie, vogliamo che un ultimo libro coroni il progetto, dedicato ad una possibile “teologia multireligiosa e pluralista della liberazione” da una prospettiva ovviamente mondiale. Per “multireligiosa” intendiamo qualcosa di più che “interreligiosa”, qualcosa di più che una teologia diretta alle preoccupazioni del “dialogo interreligioso”. All’inizio e alla fine, il dialogo non può che essere un mezzo che segnala un fine. Che teologia nascerà quando il dialogo interreligioso andrà a raggiungere il suo fine, anche se mai il suo finale? Alcuni la chiamano teologia *interfaith*, *world theology*, teologia mondiale, multireligiosa...A questo sogno e alla sua problematica sarà dedicato il quinto volume...

2. Vigil. Tomita, Barros (a cura di). *Per i molti cammini di Dio*, vol. III; Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2010.

La collana è pubblicata contemporaneamente in spagnolo e portoghese<sup>3</sup>. 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 intercontinentali e mondiali.

- 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, e anche i nostri critici, ...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.

La realizzazione stessa di un libro come questo presuppone il concreto esercizio del dialogo come cammino spirituale e umano; speriamo che possa essere, un giorno, la pratica quotidiana di tutta l'Umanità.

3. Ora anche in italiano; di fatto dopo la pubblicazione dei volumi III (2010) e IV (2011) sempre per i tipi Pazzini è prevista la traduzione e la pubblicazione del volume V ancora nel 2012.



## PROLOGO

Quello che questa raccolta di saggi si propone di ottenere è oltremodo importante. Gli autori cercano, come del resto i loro predecessori nei tre volumi precedenti, ognuno nel proprio contesto culturale e politico locale, di far crescere una “teologia cristiana liberatrice intercontinentale del pluralismo religioso”. Loro proposito non è solo quello di sviluppare un dialogo *religioso* anche se fruttifero tra cristiani e seguaci di altri cammini religiosi, ma soprattutto un dialogo che sia anche *liberatore*. Questo risponde alla fatica di mettere insieme le attuali teologie delle religioni con le attuali teologie della liberazione. Fortunatamente questo è stato l’interesse e l’impegno di un crescente numero di teologi cristiani nell’ultima decade. E i volumi di questa serie “Per i molti cammini di Dio” sono stati un contributo significativo di questa crescita.

Quello che mi propongo di segnalare in questo breve prologo è il perché questo lavoro – vincolare il dialogo interreligioso con la liberazione interreligiosa - sia oggi più urgente e complicato che mai. La mia tesi, se così possiamo dire, è che la ragione principale e la causa essenziale della crescente ingiustizia economica nel mondo e della povertà disumanizzante che risulta da tale *ingiustizia è, in se stessa, religiosa*. Le forze che stanno generando tanta ricchezza e alla stesso tempo tanta disparità nella sua distribuzione *sono diventate esse stesse una religione*. Il libero mercato globale si è trasformato in una *religione esclusivista mondiale*. Le religioni del mondo, tanto sul piano individuale quanto su quello interreligioso, devono partecipare a un dialogo liberatore profetico con questa nuova religione mondiale. Senza un dialogo interreligioso di tal fatta nei confronti della religione del mercato, non si potrà sfidare e “convertire” in modo efficace il potere disumanizzante del mercato. Mi sia concesso spiegare in breve quanto dico.

*La religione del mercato*

Contrariamente alla affermazione di Samuel Huntington in cui si dice che siamo dentro un “scontro di civiltà”, ritengo, piuttosto, che lo scontro che sta avvenendo (e aggiungerei che *non può non* avvenire) non è tra civiltà, ma tra *religioni*! Però le religioni che combattono tra di loro non sono quelle delle comunità religiose tradizionali. Mi riferisco più precisamente allo scontro, all’opposizione fondamentale tra le cosiddette religioni mondiali da una parte e la nuova Religione del Mercato dall’altra.

David Loy in un articolo che ha provocato una ampia discussione ha argomentato con attenzione e competenza che la religione dominante, la più diffusa nel nostro mondo contemporaneo è la “Religione del Mercato”. Specialmente in paesi sviluppati come gli Stati Uniti, l’Europa e il Giappone questa è la religione a cui appartiene la maggior parte della popolazione ed è quella che richiede loro impegni religiosi fondamentali. La loro devozione alla Religione del Mercato precede e modifica la loro devozione al cristianesimo, al giudaismo o al buddismo<sup>1</sup>.

Per il credente comune, Religione del Mercato significa religione del consumismo. Uno pratica la sua fede e trova la salvezza consumando nei templi che sono i “centri commerciali”. Ma si tratta di una liturgia e un’adorazione quotidiana, non limitata alla domenica, al sabato o al venerdì.

Per i prelati e le persone importanti di questa nuova religione, Religione del Mercato significa religione dell’“economicismo”. Secondo John Cobb, i devoti dell’“economicismo” ripongono la loro fede totale, assoluta (e possiamo dire “cieca”) nella credenza che la crescita economica perseguita senza restrizioni e senza l’interferenza del governo, sia da parte di individui che di singole nazioni, porterà la salvezza al mondo intero. Nelle parole di Cobb:

1. Loy, David. “The religion of the Market”, *Journal of the American Academy of Religion*, 65/2 (1997), 275-90.



*L'economicismo è questa organizzazione della società che intenzionalmente è al servizio della crescita economica. Tutti gli altri valori, tra cui quello della sovranità nazionale, sono subordinati a questo fine, con la sincera speranza che una prosperità sufficiente permetterà al mondo di risolvere anche le proprie necessità non economiche* (articolo di Cobb tratto da una rivista statunitense ndt).

Per la Religione del Mercato che si basa sulla fede incondizionata nell'economicismo, l'essere umano è un essere economico (*homo economicus*), cioè un essere che cerca razionalmente di ottenere il maggior numero possibile di cose con il minor lavoro possibile. Le sue relazioni con altri esseri sono di concorrenza. Questa Religione del Mercato presenta tutti i tratti che incontriamo nelle religioni tradizionali:

- il suo *credo* è composto dalla economia neoliberale del (Papa) Friedrich von Hayek e dello (Ayatollah) Milton Friedman.

- I suoi *teologi* o ulama sono gli economisti (principalmente economisti occidentali)

- I suoi *missionari* sono il vasto esercito di annunciatori che proclamano il suo messaggio di consumo in "spot commerciali" che riempiono le trasmissioni della radio e della televisione e nei cartelloni pubblicitari che popolano le nostre città e paesaggi.

- I suoi *centri di apprendistato* sono i dipartimenti di economia delle università nordamericane e occidentali e il suo tribunale è l'Organizzazione Mondiale del Commercio.

- Questa religione ha i suoi *comandamenti* il primo dei quali è: "non interferirai con il libero mercato" (O detto in maniera più tradizionale: "il Libero Mercato è il Signore tuo Dio; non avrai altri dei al di fuori di lui").

- Presenta una *soteriologia* chiara ed assoluta: "Fuori dal mercato non c'è salvezza". Quelli che non sono "dentro" e non sono membri di questa religione vera sono considerati eretici o nemici, e devono essere controllati o eliminati.

*Differenza fondamentale tra le religioni e la religione del mercato*

C'è una differenza fondamentale, che in realtà è un'opposizione fondamentale, tra l'etica di quello che Cobb chiama "economicismo" (o fondamentalismo del mercato) e l'etica delle religioni tradizionali. In forme enormemente differenti, che sono tuttavia anche complementari, le tradizioni abramitiche (ebraismo, cristianesimo e islam), le tradizioni asiatiche (induismo, buddismo, confucianesimo, taoismo) e le religioni indigene hanno tra loro un accordo di base per il quale, indipendentemente dal grado di unità globalizzata che la razza umana possa raggiungere, *tale unità deve basarsi su di un equilibrio tra l'interesse per se stessi e l'interesse per l'altro.*

*L'etica religiosa è sempre paradossale.* Dentro una diversità di simboli e con enfasi differenti, tutte le tradizioni religiose dicono all'umanità che, in forma paradossale e al tempo stesso promettente, *l'interesse per se stessi equivale all'interesse per l'altro.* L'intuizione fondamentale che è alla base delle religioni invita le persone ad un cambiamento che le ricolmerà di vita e di pace facendo dell'interesse per se stessi l'interesse dell'altro. Tale "altro" è sempre differente da se stessi o comunque è sempre di più della consapevolezza che uno ha di se stesso nel momento presente. E' l'Altro con la A maiuscola (la Fonte di Vita Interiore di tutti) e l'altro con la a minuscola: il prossimo di ognuno.

Così ci dice Gesù: ameremo veramente noi stessi solamente quando ameremo il nostro prossimo. Maometto ci avverte che nell'aver cura di noi stessi, nel promuovere una società buona non possiamo mai dimenticare la cura per tutti gli altri, specialmente per i poveri e gli abbandonati. Per Buddha fare esperienza della propria illuminazione è sentire compassione per tutti gli esseri sensibili. Nell'etica confuciana si afferma che "per affermare noi stessi dobbiamo aiutare l'affermazione degli altri; perché noi possiamo crescere dobbiamo aiutare gli altri nella loro crescita".

Perciò, questa è la questione o la sfida che le religioni devono prospettare nei confronti dei promotori del libero mercato. La co-

munità religiosa deve chiedere agli economisti, ai politici e ai presidenti corporativi: l'interesse per se stessi che voi insegnate è equilibrato dall'interesse per l'altro? È radicato in questo? È questo che lo guida? In verità, non sembra essere così. Il principio guida del sistema capitalista mondiale, governato dal fondamentalismo del mercato, sembra essere: "Se cerchiamo l'interesse per noi stessi promuoveremo anche quello degli altri". Questo, secondo le religioni, deve essere equilibrato da: "Se cerchiamo l'interesse degli altri, allora promuoveremo anche il nostro". Le religioni avvertono: se non raggiungiamo questo equilibrio, se non coniughiamo l'interesse per noi stessi con quello per gli altri, allora vedremo grandi problemi. Di fatto, questa è la ragione per la quale il libero mercato globalizzato non riesce a rispondere alla grande disparità della ricchezza nel nostro mondo globalizzato, anzi, in realtà, ne rappresenta la causa.

### *Dialogo interreligioso con la religione del mercato*

Per quanto risulti difficile, le religioni tradizionali del mondo devono partecipare in un dialogo profetico e critico con questa nuova Religione universale del Mercato. Le religioni devono affrontare i comandanti e i sommi sacerdoti della globalizzazione e aprire un confronto con questi sullo "scontro", sulla differenza fondamentale tra la Religione del Mercato e le religioni tradizionali storiche. I dirigenti e i maestri religiosi devono lasciar vedere chiaramente che nel momento attuale e data la forma in cui la Religione del Mercato basta a se stessa, non sia possibile che un individuo sia "membro" della Religione del Mercato e allo stesso tempo seguace di Maometto, Gesù, Budda o Abramo. Qui non si giustifica la "doppia appartenenza". Ad ognuno la scelta: inchinarsi davanti a Dio/Allah/il Dharma... oppure davanti al Mercato.

Il dialogo interreligioso con la Religione del Mercato è estremamente difficile, soprattutto perché il Mercato insiste nel dire, come ha fatto la Chiesa Cattolica in tempi passati e come fanno attualmente molte comunità fondamentaliste cristiane e musul-

mane, che è l'unica vera religione. Tutte le altre sono false. Come ben si sa dalla storia delle relazioni interreligiose, qualsiasi religione che afferma essere l'unica vera religione non dialoga con un'altra religione: quello che cerca è di convertirla.

E tuttavia è particolarmente urgente riuscire a promuovere un qualche tipo di dialogo o di incontro tra le religioni del mondo e la Religione del Mercato. Se il Libero Mercato ha assunto il potere e il dominio tipico di una religione mondiale, se informa e dirige la vita delle persone in maniera penetrante come ha sempre fatto la religione, non è venuto il tempo, allora, che le religioni tradizionali del mondo intero si proponano come il mezzo principale per contrastare questa nuova religione idolatrica del Mercato? Se è vero che c'è bisogno del fuoco per combattere il fuoco, oggi abbiamo bisogno delle religioni per "combattere", soffocare e ridirezionare la Religione del Mercato. Nella fase attuale, forse solo le religioni possono dare ai popoli la visione, l'energia, la speranza e la perseveranza per dialogare con la Religione del Mercato, lottare contro di essa e riconquistare i suoi seguaci che hanno messo il dio del consumismo e la crescita economica al posto dell'unico Dio, Quello che ci assicura che ognuno di noi incontrerà la vera felicità solamente se promuove la felicità di tutti.

I saggi di questo libro collettivo e la serie "Per i molti cammini di Dio" di cui sono parte è un contributo piccolo ma significativo per la promozione del dialogo tra le religioni che renderà possibile il dialogo profetico con la Religione del Mercato. Mi sento onorato di avere il privilegio di offrire queste parole introduttive. E attendo con interesse la conversazione progressiva che questi saggi andranno a stimolare nella comunità cristiana e nella comunità delle religioni.

*Paul Knitter*

Professore emerito di teologia  
presso la Xavier University,  
Cincinnati, Ohio, Stati Uniti

# LA TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN AMERICA LATINA

*di Faustino Texeira •*

*“se le cose sono irraggiungibili... ora!  
Non c'è motivo per non volerle...  
che tristi sarebbero i sentieri se non fosse  
per la magica presenza delle stelle”  
(Mario Quintana)*

## Introduzione

Il tema del pluralismo religioso si sta imponendo sempre di più nella riflessione teologica latinoamericana. Aumenta ogni giorno il consenso circa l'importanza di tale tema per la riflessione teologica attuale. Secondo Claude Geffrè, il pluralismo religioso rappresenta nell'attualità “la funzione di un nuovo paradigma teologico” affermandosi come “orizzonte della teologia del XXI secolo”<sup>1</sup>. E la nuova sfida consiste nel comprendere tale pluralismo religioso non solamente come un fatto contingente o pas-

• **Faustino Texeira**, nato a Juiz de Fora- MG, Brasile nel 1954. Laureato in teologia nell'Università Pontificia Cattolica di Rio de Janeiro, e dottorato e postdottorato nell'Università pontificia Gregoriana di Roma. Impegnato nello studio del dialogo interreligioso. Professore di teologia nel Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Federale di Juiz de Fora, Brasile e coordinatore del Programma di post-laurea in scienze religiose. Ha pubblicato vari libri e molti articoli in riviste come *Vozes*, *REB*, *Convergencia* e *Concilium*. Membro di ISER-Assessoria, tiene corsi e conferenze in numerosissimi incontri di pastorale. La sua pagina personale è: [http://www.empaz.org/dudu/du\\_cur.htm](http://www.empaz.org/dudu/du_cur.htm) Pessoais.

1. C. GEFFRÈ, *Creer e interpretar: a virada ermenêutica da teologia*, *Vozes*, Petropolis, 2004, pp. 26 e 134. Traduzione italiana: *Credere e interpretare: la svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia, 2002.

seggero, ma come una realtà positiva dentro il disegno misterioso di Dio. Come sottolinea lo stesso Geffrè, “la pluralità delle vie che conducono a Dio continua ad essere un mistero che non riusciamo a capire”<sup>2</sup>. Non è più plausibile, infatti, l’idea di pensare che un’unica tradizione religiosa sia capace di spiegare tutta la pienezza che la realtà ultima racchiude. Le tradizioni religiose sono “frammenti” incompiuti e contingenti, in un permanente percorso di perfezionamento e apertura. Esse condividono l’esperienza di una interdipendenza che evita il rischio dell’isolamento e dell’autosufficienza, componendo la bellezza di una sinfonia che sempre si dilata<sup>3</sup>.

E ogni frammento è animato da una singolarità o verità interna, irriducibile e irrevocabile. La percezione di questa situazione positiva del pluralismo religioso deriva dal riconoscimento dell’influenza salvifica universale di Dio<sup>4</sup>. Le religioni sono ricordi vivi o l’anamnesi di questa volontà salvifica universale presente nella storia umana<sup>5</sup>. Ognuna è portatrice di una singolarità specifica, capace di rendere possibile sguardi inediti sulla realtà ultima che spesso non sono contemplati nel patrimonio disponibile di una determinata tradizione.

Negli ultimi anni di questo tema si stanno rendendo consapevoli anche teologi latinoamericani. Per Gustavo Gutierrez, il pluralismo religioso rappresenta “un territorio nuovo ed esigente” e

2. C. GEFFRÈ, “A crise de identidade cristã na era do pluralismo religioso”, «Concilium», 311/3 (2005). Secondo la prospettiva di Joao Batista Libanio, il pluralismo religioso di diritto è “la questione teologica più acuta”: come pensare teologicamente il pluralismo religioso all’interno del disegno salvifico di Dio. Cfr J. B. LIBÂNIO, *Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina*, Loyola, São Paulo, 2003, p. 143. Vedere inoltre: C. PALACIO, “O cristianismo na América Latina”, «Perspectiva teologica», 36/99 (2004), 179.

3. C. DUQUOC, *L’unique Christ: le symphonie différée*, Cerf, Paris, 2002, pp. 122, 129, 239-240.

4. R. HAIGHT, *Jesus simbolo de Deus*, Paulinas, Sao Paulo, 2003, p. 485.

5. SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 29.

traduce un incitamento che proviene dalle nazioni più povere del mondo<sup>6</sup>. Nessuna frizione, quindi, con la teologia della liberazione, che si vede ora stimolata ad ampliare la sua riflessione considerando la dimensione religiosa plurale presente nella situazione di povertà del continente. In particolare vale la pena sottolineare l'audace sforzo condotto dall'Associazione Ecumenica dei Teologi e Teologhe del terzo Mondo (ASETT) che si è proposta di favorire l'elaborazione di una teologia del pluralismo religioso a partire dalle opzioni latinoamericane, di accogliere la riflessione sul tema che si sta sviluppando in altri continenti e di porre in movimento un nuovo dialogo ecumenico. Essa rappresenta la grande sfida di facilitare l'accettazione della prospettiva interreligiosa pluralista in America Latina e di sviluppare legami di dialogo con la teologia della liberazione<sup>7</sup>.

L'obiettivo del presente articolo è di cercare di costruire una mappa sulla riflessione che si sta sviluppando sul tema della teologia del pluralismo religioso in America Latina, concentrando la ricerca principalmente in Brasile; inoltre, di segnalare i teologi che lavorano su questo tema, gli istituti e le riviste orientati alla divulgazione di questa riflessione e, infine, indicare alcune piste che orientino la riflessione nel continente.

## 1. Il riconoscimento della sfida del pluralismo religioso

Nell'attuale riflessione teologica latinoamericana esiste una nuova sensibilità sul tema del pluralismo religioso. Vige il comune riconoscimento della presenza di un ricco e complesso mosaico

6. G. GUTIERREZ, "Situazione e compiti della teologia della liberazione" in R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2003, pp. 97-98.

7. ASETT (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios. Desafios del pluralismo religioso a la teologia de la liberacion*, Verbo Divino, Quito, 2003, pp. 13ss. Libro pubblicato simultaneamente in Brasile per l'editrice Rede (Goias) e tradotto in italiano dall'editrice EMI, Bologna, nel 2004.

di culture e religioni e, di conseguenza, la necessità di una riflessione teologica più solida e audace per accogliere e riflettere su tale pluralità. Si parla dell'urgenza di stabilire un "nuovo sguardo" sulle religioni afrobrasiliane e i popoli aborigeni, senza il quale non ci sono possibilità di intavolare un dialogo fruttuoso: "la fortuna e il successo del dialogo e dello scambio tra le religioni dipendono principalmente dalla qualità e dalla simpatia di questo sguardo, specialmente da parte di coloro che si considerano maestri e signori in questi delicati domini umani"<sup>8</sup>. Si riflette anche sull'imprescindibile sfida dell'alterità, il difficile confronto che la differenza implica, l'altro come "mistero irriducibile" che convoca all'ascesi del "vedere-ascoltare-accogliere". Si tratta del dovere di mantenere aperta l'identità e di accettare l'"alterità" come "parte della propria identità"<sup>9</sup>.

Risulta interessante segnalare come il riconoscimento del valore del pluralismo sia presente in particolare in quei teologi che sono impegnati nella riflessione e nell'effettivo dialogo con le altre tradizioni religiose. Riflettendo, ad esempio, circa il dialogo tra il cristianesimo e il Candomblé (ndt: religione afrobrasiliana) Volney Berkenbrok sottolinea l'imprescindibile riconoscimento dell'alterità, il diritto di ogni religione di "riservare a se uno spazio intoccabile per i più", la legittimità della propria rivendicazione di essere una religione legittima. Per questo autore "la pluralità delle religioni non costituisce un fenomeno passeggero da essere superato, vale a dire da essere necessariamente incanalato in un'unica religione" piuttosto il pluralismo religioso è "una struttura costante nella storia delle religioni". Rifiutare il riconoscimento del valore del pluralismo espone al rischio di "chiudersi al mistero di Dio, ossia, la negazione del principio della diversità religiosa im-

8. FREI CARLOS JOSAPHAT, *Evangelho e diálogo inter-religioso*, Loyola, São Paulo, 2003, p. 127 (anche 113-114).

9. C. PALACIO, "Para uma pedagogia do dialogo", «Perspectiva Teologica», 35 (2003), 371-372.



plica non tenere in conto la propria comprensione di Dio”<sup>10</sup>.

Nel tirocinio e nel dialogo stabilito con la comunità andina, Diego Irrarazaval è andato percependo nuove “rotte” circa la comprensione della presenza di Dio come il mistero più grande. Ha fatto conoscere la sua sorpresa ed ammirazione davanti alle diverse ricerche religiose circa il senso della vita, specialmente da parte dei popoli originari. È stato proprio nell’incontro e nel dialogo con questi popoli, con la loro spiritualità legata alla terra, che Diego è andato approfondendo la sua sensibilità verso il Mistero e la sua apertura nei confronti dei singolari e specifici modi di nominarlo e celebrarlo. Questo autore denuncia la difficoltà di aprirsi alle ricchezze religiose del continente, difficoltà che ha contrassegnato in alcuni momenti la stessa teologia della liberazione, e propone un cambio di prospettiva, nel senso del riconoscimento di una teologia del pluralismo religioso fatta a partire dai popoli originari. Ma ciò comporta la necessità di superare un certo qual linguaggio “cristocentrico”, che, di fatto, ostacola quando non impedisce la valorizzazione di “altri modi di credere e vedere la pienezza”<sup>11</sup>.

Attualmente si constata in America Latina un considerevole ampliamento del numero di teologi che difendono un pluralismo religioso di diritto o di principio, molto in sintonia con altri autori che difendono tale tema in altri settori. Si possono segnalare alcuni nomi, come quelli di Josè Maria Vigil, Marcelo Barros e Faustino Teixeira, che stanno lavorando sul tema in maniera più sistematica<sup>12</sup>. Ma lo stesso tema è presente anche nella riflessio-

10. V. BERKENBROK, *Diálogo e identidade religiosa: reflexões sobre a base teológica para um encontro positivo entre o candomblé e o cristianismo*, REB, 56/221, pp. 04-44. Vedi anche A.M.L. SOARES, *Interfaces da revelação*, Paulinas, São Paulo, 2003, pp. 208-210. A partire da una riflessione simile, Roger Haight ha affermato: “Credo che le persone che non riescono a riconoscere la verità salvifica delle altre religioni possano essere dipendenti implicitamente da una concezione di Dio lontana da quella della creazione”. Vedi R. HAIGHT, *Jesus símbolo de Deus*, p. 417.

11. D. IRRARAZAVAL, *Un cristianismo andino*, Abya-Yala, Quito, 1999, pp. 83-84.

12. J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Abya-Yala, Quito, 2005. tradotto in italiano per l’editrice Borla, 2008.

ne di altri autori della teologia della liberazione come Leonardo Boff<sup>3</sup>, Diego Irrarazaval<sup>14</sup>, Ivone Gebara<sup>15</sup>, Luiza E. Tomita<sup>16</sup>, Benedito Ferraro<sup>17</sup>, Josè Comblin<sup>18</sup> e altri ancora. Ci sono, poi, innumerevoli dissertazioni e tesi realizzate su questo tema come esistono riviste e pubblicazioni specifiche orientate all'accoglienza e alla divulgazione di questo tipo di riflessione<sup>19</sup>.

F. TEIXEIRA, *Teologia das religioes: uma visão panorâmica*, Paulinas, Sao Paulo, 1995. Barros, Marcelo. *O sonho da paz*, Vozes, Petrópolis, 1996.

13. L. BOFF, "Post Scriptum", «Numen», 5/1 (2002), 37-40. IDEM, "Prologo" in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol. III)*, Abya-Yala, Quito, 2005; trad. it. *Per i molti cammini di Dio*, vol. III, Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2010.

14. D. IRRARÁZAVAL, *Rutas abiertas y cerradas hacia Dios* in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Pluralismo e libertação. Hacia una teologia cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya-Yala, Quito, 2005, pp. 227-232.

15. I. GEBARA, *Pluralismo religioso: una perspectiva feminista* in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol. III)*, op. cit., pp. 167-181.

16. L.E. TOMITA, "Pluralismo religioso y teologia feminista de la liberación" in ASETT (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol. I)*, Abya-Yala, Quito, 2004, pp. 76-91, tradotto in italiano con il titolo *I volti del Dio Liberatore*, EMI, Bologna, 2004.

17. B. FERRARO, "El desafío de la fe cristiana en un mundo plural" in *El actual debate de la teología del pluralismo despues de la Dominus Jesus*, Servicios Koinonia, Libros Digitales. [Http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales](http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales) (ott. 2006).

18. J. COMBLIN, "La teologia de las religiones desde America Latina" in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol II)*, Abya-Yala, Quito, 2005, pp. 47-70, tradotto in italiano con il titolo *I volti del Dio Liberatore: verso una teologia del pluralismo religioso*, EMI, Bologna, 2005. Ancora di J. COMBLIN, "Cristologia en la teologia pluralista de la liberación" in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol III)*, op.cit., pp. 78-94 (trad. it. *Per i molti cammini di Dio*, vol. III, op. cit.).

19. Occorre evidenziare in particolare il lavoro pioneristico del teologo José Maria Vigil sul portale Servicios Koinonia, responsabile della Rivista Elettronica Latinoamericana di Teologia (RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat>). Ancora sotto la sua direzione la rivista "Tiempo Axial" con pubblicazioni specifiche sul tema della teologia del pluralismo religioso (<http://latinoamericana.org/tiempo-axial>), l'iniziativa di organizzazione di libri digitali orientati alla divulgazione della tematica (<http://servicioskoinonia.org> (LibrosDigitales/index.php) e il lavoro con l'Agenda Latinoamerica (tradotta anche in italiano) che ancora nel 2003

## 2. La teologia latinoamericana davanti al pluralismo religioso

### a) *Radici della nuova sensibilità*

Tutta la dinamica riflessiva della teologia della liberazione si è orientata verso la prospettiva del povero e della sua liberazione. La specificità del suo lavoro ermeneutico, di fatto, è stata la rilettura della tradizione cristiana vista a partire ai temi umani essenziali, in particolare il diritto alla vita delle maggioranze marginalizzate ed escluse. A motivo di un'attenzione concentrata sul tema della liberazione dei poveri, ci sono stati, in questa teologia, altri aspetti che non sono, alla fine, entrati a far parte della linea stabilita per la riflessione. Secondo Carlos Palacio si sono verificate sistematiche resistenze ad aprire a nuovi percorsi o a prendere in considerazione prospettive di altro tipo, considerate, all'epoca, poco rilevanti dal momento che non erano "apparentemente liberatrici, come quella della modernità, delle culture o delle religioni"<sup>20</sup>. Per Diego Irrarazaval quello che è successo è stato una "mancanza di coraggio teologico" per riflettere a fondo circa la "ecclesialità in un'America Latina pluri-religiosa". Secondo la sua opinione "la teologia della liberazione non è stata ecumenica in termini cristiani (salvo eccezioni) avendo dialogato debolmente con i mondi religiosi del continente"<sup>21</sup>.

La riflessione teologica latinoamericana negli ultimi anni è andata sperimentando nuovi temi, ha ampliato sensibilmente il campo dei suoi studi, senza per questo perdere l'orizzonte fondamentale della sua prospettiva. È andata rafforzandosi una nuova sensibilità sul tema delle religioni, in particolare alla fine

ha trattato il tema del dialogo tra le religioni: <http://latinoamericana.org/2003/textos>. Come canale divulgativo di questo tema si può ancora segnalare il lavoro realizzato da Rafael Aragón, direttore della rivista *Alternativas*, pubblicata a Managua (Nicaragua) con vari numeri dedicati alla sfida del pluralismo religioso.

20. C. PALACIO, "Trinta anos de teologia na América Latina" in L.C. SUSIN (a cura di), *O mar se abriu*, Soter/Loyola, Sao Paulo, 2000, p.63.

21. D. IRRARAZAVAL, "Vertientes teológicas actuales" in L.C. SUSIN (a cura di), *O mar se abriu*, op. cit., p. 101.

degli anni '80, quando la teologia della liberazione è chiamata a rispondere in una maniera più matura alla sfida dell'accoglienza della diversità. I primi segnali significativi di questa apertura sono stati offerti dagli autori che si occupavano del tema della teologia india (o dei popoli originari di Amerindia), dell'inculturazione e delle religioni afrobrasiliane<sup>22</sup>. Occorre, però, subito aggiungere anche l'influenza decisiva della spiritualità della liberazione<sup>23</sup> che ha favorito la creazione di un clima essenziale di apertura e di accoglienza della diversità, di sensibilizzazione alla gratuità e alla disponibilità al dono sempre più grande da parte di Dio.

In questa fase di transizione vissuta dalla teologia della liberazione è stata di grande importanza l'ispirazione di alcuni "cercatori di dialogo" che hanno dedicato la loro vita al dialogo con i diversi nuclei religiosi del continente. Nel campo del dialogo con le religioni indigene, emergono le figure di Bartolmeu Melià (sacerdote gesuita del Paraguay)<sup>24</sup>, Xavier Albò (sacerdote gesuita boliviano<sup>25</sup>) e Diego Irrarázaval (sacerdote cileno del-

22. Tra le opere pioniere: M. MARZAL et alii, *O rosto índio de Deus*, Vozes, Petrópolis, 1989. M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Loyola, Sao Paulo, 1986. C. BRANDÃO et alii, *Inculturação e libertação*, Paulinas, Sao Paulo, 1986. A.A. DA SILVA, "A antiga e a nova evangelização vistas pelos afro-americanos" in P. SUESS, (a cura di), *Queimada e sementeira*, Vozes, Petrópolis, 1988. Per maggiori dettagli, vedasi F. TEIXEIRA, "A interpelação do dialogo inter-religioso para a teologia" in L.C. SUSIN (a cura di), *A sarça ardente*, Soter/Paulinas, Sao Paulo, 2000, pp. 421-425. IDEM, "El desafio del pluralismo religioso a la teologia latinoamericana" in ASETT, *Por los muchos caminos de Dios (vol I)*, op. cit.

23. Su questo tema specifico si possono citare tre opere importanti: G. GUTIERREZ, *Beber no próprio poço: itinerario espiritual de um povo*, Vozes, Petrópolis, 1984 tradotto in italiano con il titolo *Bere all'acqua del proprio pozzo*, Queriniana, Brescia, 1989; J. SOBRINO, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander, 1985. P. CASALDALIGA e J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, Envio, Managua, 1992, pp. 279-281.

24. Nato nel 1932 fin dal 1969 si è dedicato allo studio e all'incontro con gli indios guarani.

25. Nato nel 1934, si è dedicato a studiare e dialogare con le popolazioni quechua, aymara e guarani della Bolivia.

la Congregazione della Santa Croce)<sup>26</sup>. In un'intervista sulla sua esperienza di dialogo con i guaraní. Melià ha riferito che il suo obiettivo è stato unicamente quello di "cercare di comprendere, di convivere con gli indios, praticando la religione indigena". Suo fine dichiarato non è stato mai quello di una evangelizzazione esplicita, al contrario, quello di capire la ricchezza e la profondità della religione dei guaraní<sup>27</sup>. Altre pioniere sono sicuramente state in Brasile le Sorelle di Gesù, discepoli di Charles de Foucauld, che si sono impegnate nella cura degli indios Tapirapè fin dal 1952. Quando arrivarono al villaggio dei Tapirapè, nel 1952, incontrarono un gruppo di 47 indios in via di estinzione. Con l'aiuto e l'appoggio delle suore, il nucleo Tapirapè visse il miracolo del recupero della propria dignità, e l'esperimento missionario delle suore servì, poi, da modello per l'antropologia<sup>28</sup>.

Nel campo del dialogo con le religioni afrobrasiliane spicca il ruolo pionieristico di padre François de l'Espinay (1918-1985). La sua esperienza con le religioni di origine africana incominciò nel 1974, quando si stabilì nella città di Salvador (Bahia). Subito si introdusse con sempre più profondità nei percorsi di solidarietà e di dialogo con i fedeli del candomblé. Dopo un certo periodo fu scelto come *mogbà*, membro del consiglio di Xangò<sup>29</sup>. In un coraggioso articolo pubblicato nel 1987, l'Espinay commenta la sua entrata radicale nel mondo della "alterità di una cultura differente". In quell'occasione rivolse alla comunità cattolica un urgente invito a guardare in maniera più positiva le religioni di origine africana:

26. Nato nel 1942, ha dedicato una parte importante della sua vita alla comunione e al lavoro con le comunità indigene aymaras in Puno (Perù). È stato presidente, dal 2006, dell'Associazione Ecumenica di Teologi e Teologhe del Terzo Mondo (Asett).

27. FAUSTINO TEXEIRA (a cura di), *Teologia da libertação: novos desafios*, Paulinas, Sao Paulo, 1991, p. 101 e ss.

28. *O renascer do povo Tapirapè. Diário das irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld*, Editora Salesiana, Sao Paulo, 2002

29. H. FRISOTTI, *Passos no diálogo. Igreja católica e religioes afro-brasileiras*, Paulus, Sao Paulo, 1996, pp. 62-65.

“basterebbe uscire dai nostri limiti radicati nell'esclusivismo, nella certezza di possedere l'unica verità e ammettere che Dio non si contraddice, che Egli parla in maniere molto differenti che si complementano le une con le altre e che ogni religione possiede un deposito sacro: la parola di Dio le ha parlato. Qui c'è tutta la ricchezza dell'ecumenismo che non deve limitarsi al dialogo tra i cristiani”<sup>30</sup>.

### b) L'emergenza di nuovi contributi

Un importante contributo di accoglienza del pluralismo religioso all'interno della teologia della liberazione si è verificato con lo sviluppo della “spiritualità della liberazione”. È stato dentro questa riflessione che si è elaborato il concetto di *macroecumenismo*, che è andato costruendo la propria storia nella teologia della liberazione dall'inizio degli anni '90. Il termine è apparso per la prima volta nell'opera “Espiritualidad de la liberación” (1992) di Pedro Casaldàliga e José María Vigil. In origine, l'espressione veniva associata allo spirito di “apertura” e “accoglienza”, presente nella spiritualità liberatrice, ed esprimeva l'accoglienza di Dio sempre grande, presente e disponibile nella storia dei popoli, anche prima dell'arrivo dei missionari. In questo “ecumenismo integrale”, Dio rivela la sua generosa universalità: “Dio è ecumenico, non è razzista, né è identificabile con nessuna etnia e nessuna cultura. Dio non si dà a nessuno con esclusività”<sup>31</sup>.

Il termine “macroecumenismo” ottiene il diritto di cittadinanza durante la Prima Assemblea del Popolo di Dio, celebrata a Quito

30. F. de L'ESPINAY, *A religião dos Orixás: outra palavra do Deus unico?* In REB 47/187 (1987), p. 649.

31. P. CASALDALIGA e J.M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 234. Nell'ambito della teologia delle religioni, Raimundo Panikkar precedentemente già aveva difeso quello che egli stesso aveva definito “ecumenismo ecumenico” per indicare un ecumenismo più ampio, di “apertura a tutta la famiglia umana” vedi R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella editrice, Assisi, 1988, p. 63. ID., *La nuova innocenza*, Servitium, Sotto il Monte, 1996, pp. 59-70.

(Ecuador) nel 1992. Il termine in quell'occasione fu difeso varie volte da Pedro Casaldàliga, ed è inserito all'interno del manifesto finale dell'incontro. L'idea esposta nel manifesto è quella che "il vero ecumenismo è maggiore dell'ecumenismo". Senza sminuire l'essenziale importanza dell'ecumenismo, il manifesto lancia la sfida di aprirsi al macroecumenismo: "una nuova parola per esprimere una realtà nuova e una coscienza nuova". Si tratta della sfida di infrangere i pregiudizi tradizionali per poter "abbracciare con molte più braccia e molti più cuori il Dio Unico e Supremo"<sup>32</sup>.

Per José María Vigil, la prospettiva aperta con il macroecumenismo latinoamericano anticipa, in una certa maniera, uno spirito che è "pluralista". Si preannuncia già l'intuizione di un "pluralismo di principio", anche se non formulato in maniera esplicita. Rimane vero che i lacci dell'inclusivismo, anche se moderato, permangono vigenti nella riflessione di questo periodo<sup>33</sup>.

Un altro importante contributo alla recezione del pluralismo religioso è venuto dall'apertura fatta dalla teologia della liberazione al campo dell'*ecologia*. Come risposta alla grave crisi ecologica del nostro tempo, emergono voci alternative a favore di un nuovo paradigma, caratterizzato da "una nuova forma dialogica con la totalità degli esseri e delle loro relazioni"<sup>34</sup>. In America Latina un portavoce di questa riflessione è stato Leonardo Boff, con moltissimi

32. F. TEIXEIRA (a cura di), *O dialogo inter-religioso como afirmação de vida*, Paulinas, Sao Paulo, 1997, p. 149-150.

33. J.M. VIGIL, "Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones" in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol II)*, pp. 73-90. Il concetto di macroecumenismo ha tuttavia generato resistenze nel continente. Vedasi per esempio R. VON SINNER, "Hermeneutica ecumênica para um cristianismo plural", «Estudos Teológicos», 44/2 (2004), 36 che vede il rischio di una "specie semplificante di inclusivismo". E. VALLE, "Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica", *Rever*, 3/2 (2003), 4-5. Secondo questo autore l'adozione del concetto di macroecumenismo da parte delle teologia latinoamericana non sembra molto felice, dal momento che è "problematico e polemico".

34. L. BOFF, *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, Ática, São Paulo, 1999, p. 29.

mi lavori dedicati a segnalare l'importanza e la novità del tema per la teologia della liberazione. Sviluppando il discorso di una nuova sensibilizzazione ecologica capace di rispondere criticamente alla grave crisi attuale, questo autore propone basi importanti per la riflessione sull'accoglienza e la valorizzazione delle differenze e per una "nuova compassione" verso tutti gli esseri umani. Temi questi che sono direttamente correlati con l'accoglienza del pluralismo religioso. Leonardo Boff presenta ragioni fondamentali per l'affermazione di una visione olistica e di una nuova spiritualità, contraddistinta dall'imperativo dell'ospitalità e della comunione: "La conoscenza cordiale, per il fatto di essere fondata nella comunione, genera una comunità aperta che include il diverso accogliendolo nella sua diversità"<sup>35</sup>. Per questo autore, la nuova spiritualità che sorge dalla sensibilità ecologica è capace di accogliere la pluralità delle tradizioni. Come esiste una grande biodiversità nella natura, la quale richiede la partecipazione dell'essere umano per la propria conservazione attraverso la cura e il rispetto per evitare la propria irreversibile estinzione, così esiste la diversità delle religioni, le quali meritano un rispetto simile<sup>36</sup>.

Occorre, inoltre, ricordare l'influsso della teologia femminista sull'affermazione di una nuova sensibilità circa la teologia del pluralismo religioso. Tra le teologhe latinoamericane che stanno lavorando su questo tema troviamo Ivone Gebara, Luiza Tomita, Silvia Regina e Wanda Deifelt. Bisogna, inoltre, segnalare il ruolo pionieristico di Ivone Gebara nel dibattito sul pluralismo religioso, in particolare per aver dato rilievo alla sfida del femminismo latinoamericano nei confronti delle religioni patriarcali e gli assolutismi che si sono consolidati all'interno di tali tradizioni. Per questa autrice la prospettiva femminista si identifica con la di-

35. L. BOFF, *Viver uma atitude ecológica* in UNGER NANCY MANGABEIRA (a cura di), *O incantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, Loyola, Sao Paulo, 1991, pp. 11-14.

36. L. BOFF, Prologo in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol III)* op. cit.



namica pluralista nella misura in cui lavora fin dall'inizio per il diritto di cittadinanza dovuto alla differenza. Gebara riconosce l'importanza di accettare il pluralismo e "di trovare strade per convivere a partire da esso e con esso nel presente"<sup>37</sup>. La teologia femminista ha elaborato soprattutto una critica del linguaggio religioso articolato all'interno di una cultura patriarcale escludente, che finisce per sviluppare una concezione della divinità di tipo mascolino che alimenta, poi, strutture gerarchiche e serve come strumento del processo di colonizzazione<sup>38</sup>.

Oggi la riflessione teologica insiste nel mettere in guardia da una certa tendenza ad inquadrare la realtà divina in determinate rappresentazioni linguistiche. Non c'è modo di caratterizzare Dio con un genere maschile piuttosto che femminile. Come ha detto Roger Haight "non si può attribuire nessun peso ontologico al genere di Dio" a causa della sua trascendenza<sup>39</sup>. La teologia femminista ha contribuito, in questa maniera, a superare una tendenza esclusivista del cristianesimo, aprendo lo spazio a una "nozione di divinità che sappia contenere le diversità"<sup>40</sup>.

In questo importante lavoro di critica all'androcentrismo si sono recuperate importanti riflessioni elaborate nel campo della spiritualità femminile cristiana dell'alto Medio Evo (secoli XII-XV), quando furono concepite molte metafore femminili per la configurazione di una spiritualità più plurale. Pur senza esibire un'agenda femminista consapevole, mistiche come Marguerite Porette (1250-1310), Hildegarde de Bingen (1089-1179), Mechtilde de Magdebourg (1208-1290) e Julienne de Norwich (1342-1420) dettero un importante contributo per la relativizzazione del lin-

37. I. GEBARA, "Pluralismo religioso: una perspectiva feminista" in VIGIL-TOMITA-BARROS (a cura di), *Por los muchos caminos de Dios (vol. III)* op. cit., p.167.

38. W. DEIFELT, "Dios en el cuerpo. Analisis feminista de la revelación" in VIGIL-TOMITA-BARROS, op.cit, pp. 53-66.

39. R. HAIGHT, *Jesus simbolo de Deus*, Paulinas, Sao Paulo, 2003, p.142.

40. E. GREEN, "Al crocicchio delle strade. Teologia femminista all'inizio del XXI secolo" in R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2003, p. 181.

guaggio teologico tradizionale, un “*parler-femme*” che conservò la dinamica aperta e plurale dell’innominabile. Come ha ricordato Ivone Gebara, questa ricca esperienza delle donne medioevali anticipò l’intuizione oggi vigente che “il principio fondatore non può essere solo quello maschile. La sua manifestazione deve essere molteplice, plurale, infinita”<sup>41</sup>.

### 3. Difficoltà davanti al pluralismo religioso

Non c’è modo di ignorare il luogo e l’importanza che occupa il pluralismo religioso nell’epoca attuale. E tuttavia la difficoltà che le diverse tradizioni religiose hanno di riconoscerne la validità, nella misura in cui il pluralismo religioso produce una situazione di “incertezza permanente” e destabilizza “l’autoevidenza dei sistemi di senso e di valore rimane un dato di fatto”<sup>42</sup>.

Il pluralismo provoca resistenza e malessere nelle identità già stabilite, dal momento che fa implodere le interpretazioni che pretendono essere uniche ed esclusive. Molti lo vedono come una minaccia nella misura in cui provoca attraverso l’allargamento delle possibilità di interpretazione. Sono una minoranza coloro che reggono questa nuova esigenza, e Berger Peter li ha identificati come i “virtuosi del pluralismo”.

Anche in America Latina il dibattito sulla teologia del pluralismo religioso ha provocato alcune discussioni. Ci sono alcuni gruppi teologici cristiani maggiormente vicini e sensibili alle sfide del pluralismo religioso, mentre altri appaiono più timorosi, ostili o critici nei confronti degli sviluppi di questa riflessione. La difficoltà più grande sta nelle provocazioni che la discussione solleva nell’identità credente: negli ambiti della cristologia, ecclesiologia, soteriologia e missionologia.

41. I. GEBARA, *Pluralismo religioso: una perspectiva feminista*, op. cit. p. 176.

42. P. BERGER, *Una gloria remota: avere fede nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 48. P. BERGER e T. LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, Vozes, Petrópolis, 2004, pp. 54 e 73.

Per quel che riguarda la prospettiva cristocentrica ci sono teologi ostili al pluralismo di diritto<sup>43</sup>. Altri ancora manifestano timore davanti al pericolo di un relativismo disorientante<sup>44</sup>. Le difficoltà maggiori riguardano i campi della cristologia e dell'ecclesiologia. Ma non ci sono dubbi che mantenere visioni e atteggiamenti di tipo esclusivista, e perfino inclusivista, risulta essere oggi rigorosamente problematico e carente di plausibilità<sup>45</sup>. La realtà del pluralismo religioso invita i cristiani ad accogliere il valore e il diritto alla differenza, così come a rispettare la singolarità e la specificità delle altre tradizioni religiose. E per arrivare a ciò si rende necessario "ridefinire i termini della comprensione dell'unicità e della singolarità di Gesù e della sua opera salvifica"<sup>46</sup>. Ma ancora persistono molte resistenze su questo faticoso lavoro, anche nell'ambito della teologia della liberazione, come ha ricordato Josè Maria Vigil:

"La teologia della liberazione (TL) latinoamericana classica è stata costruita sul paradigma dell'inclusivismo/cristocentrismo. Ripercorrete qualsiasi trattato di cristologia della TL e vedrete che, anche se non si cade mai nel paradigma esclusivista, in nessun momento si mette in discussione quello inclusivista. È vero che la teologia della liberazione è molto generosa nel riconoscere la presenza di Dio e della salvezza oltre i perimetri delle chiese e

43. Vedasi, per esempio, le riflessioni di MARIO DE FRANÇA MIRANDA, *O cristianismo em face das religioes*, Loyola, Sao Paulo, 1998, in particolare le pp. 11-34 (un testo che dimostra una grande sintonia con il documento della Commissione Teologica Internazionale: *Il cristianesimo e le religioni*; commissione, del resto, di cui l'autore citato ha fatto parte).

44. GOTTFRIED BRAKEMEIER, "Fe cristà e pluralidade religiosa: onde està a verdade?", *Estudos Teologicos* 42/2 (2002) 23-47. Questo teologo luterano, professore di ecumenismo presso la Scuola Superiore di Teologia di Sao Leopoldo (rio Grande do Sul- Brasil) insiste circa il rischio di disorientamento del pluralismo e propone un "esclusivismo aperto".

45. FAUSTINO TEXEIRA, "Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso" in *REB* 62/258 (2005), pp. 311-312.

46. L. BOFF, "Prólogo" in *Por los muchos caminos de Dios*, Op.cit.

che in questo senso si avvicina a quella che sarebbe una posizione pluralista, ma in definitiva tale salvezza è sempre considerata come ‘cristiana’, raggiunta attraverso Cristo<sup>47</sup>.

Con l’ampliamento di questa riflessione ad altri continenti, la teologia latinoamericana comincia a prendere sul serio il tema, anche se alcuni lo considerano un “nido di vespe”. C’è un immenso orizzonte davanti e soprattutto la sfida di elaborare una “nuova cristologia non assolutista<sup>48</sup>. La via aperta dal teologo Roger Haight – ben accettata tra i teologi del continente – rinforza un’accoglienza positiva del pluralismo religioso visto come pluralismo di diritto. Si tratta della tesi che accoglie la normatività di Gesù come valida per i cristiani, ma che non può essere resa universale per tutti. Per Haight “i cristiani si possono riferire a Gesù come norma della verità religiosa su Dio, sul mondo e sull’esistenza umana, convinti, allo stesso tempo, che esistono anche altre mediazioni religiose che sono vere e, per questo, normative<sup>49</sup>.”

## Conclusione

L’accettazione del pluralismo religioso non significa che si sta facendo violenza alla prospettiva cristiana, come alcuni tendono a pensare. Come sostiene Leonardo Boff, “la fede cristiana possiede categorie che permettono di alimentare un atteggiamento positivo nei confronti del pluralismo religioso<sup>50</sup>.”

Esiste tutto un patrimonio di idee di apertura presente nelle Scritture cristiane, come quella di “alleanza cosmica” stabilita tra Dio e gli uomini, precedente quella con Abramo e Mosè (Gen. 9,9-11); o la presenza dell’azione illuminante e universale

47. J.M. VIGIL, *Cristologia della liberazione e pluralismo religioso* in *Por los muchos caminos de Dios (Vol. II)*, op. cit., pp. 166-167. Vedi anche p. 163.

48. J.M. VIGIL, *Macroecumensimo. Teologia latinoamericana delle religioni*, pp. 87-88.

49. R. HAIGHT, *Jesus, simbolo de Deus*, Op. cit., pp 464 e 455.

50. L. BOFF, “Prologo”, Op. cit.

del Logos *asarkos* (non incarnato)<sup>51</sup> operante in tutta la storia umana fin dall'inizio della creazione (Gs 1,9) o l'azione illimitata dello Spirito che rende manifesto il riconoscimento della "segreta presenza di Dio" e della sua grazia tra le nazioni (AG 9). Esiste all'interno del cristianesimo una convocazione all'ospitalità, alla cortesia e all'accettazione dell'alterità. Per il teologo Schillebeeckx "l'accettazione della diversità delle religioni (...) è contenuta nell'essenza del cristianesimo". Il messaggio di Dio non è stato autoimplicativo, piuttosto un messaggio aperto all'orizzonte insolito e più ampio del mistero maggiore di Dio.

Attualmente non esiste niente di più essenziale del dialogo tra le religioni. È in questa sfida fondamentale che si gioca il futuro sociale delle religioni. Come sostiene Hans Küng: "le opzioni sono chiare: o la rivalità tra le religioni, il conflitto tra culture, la guerra tra le nazioni oppure il dialogo tra le religioni come condizione per la pace tra le nazioni"<sup>52</sup>. Le religioni e le teologie sono ora invitate ad accendere la fiamma di un "nuovo mondo possibile", caratterizzato dall'ospitalità, dalla delicatezza e dalla cortesia. Un singolare poeta brasiliano una volta disse: "sognare è svegliarsi fin dentro"<sup>53</sup>. Bisogna recuperare le energie nascoste del mondo interiore per rendere possibile e instaurare nuovi scenari nella storia. E le religioni hanno un ruolo importante in questo rinnovamento spirituale, per dare vita e rinforzare questa vita in tutti i settori dell'umanità, così come per suscitare nei cuori una "fedeltà di fondo" e un "orizzonte di senso"<sup>54</sup>.

51. Vedi al proposito J. DUPUIS, *Rumo a uma teologiã crista do pluralismo religioso*, p. 413.; X. LEON-DUFOR, *Lettera dell'Evangelo secondo Giovanni (capitoli 1-4)*, San Paolo, Cisinello Balsamo, 1990, p. 165.

52. H. KÜNG, "O islamismo: rupturas históricas, desafios odierno" in «Concilium» 313, n. 5, 2005, p. 104.

53. M. Quintana, *Poesia completa*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2005, p. 461.

54. H. KÜNG e J. KUSCHEL, *Per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano, 1995, p. 24.



## MOLTEPLICI APPARTENENZE IL PLURALISMO CHE VERRÀ

di Marcelo Barros •

In Brasile la casa editrice Ibrasa ha pubblicato un piccolo libro di Mons. Bede Griffiths, abate inglese, che, senza smettere di essere monaco benedettino, è diventato guru in India. Il libro inizia con una dichiarazione: “Oltre ad essere cristiano, ho bisogno di essere indù, buddista, giainista, zoroastrista, sikh, musulmano ed ebreo. Solamente in questo modo potrò conoscere la verità ed incontrare il punto di riconciliazione di tutte le religioni. Questa è la rivoluzione che si deve portare a termine nella mente dell’essere umano occidentale. Da secoli, questi è proiettato all’esterno, perso nello spazio esteriore. Ora deve rivolgersi all’interno e scoprire il suo essere, intraprendere il lungo e difficile cammino verso il Centro, verso il profondo interiore dell’Essere”<sup>1</sup>.

Se avesse vissuto in Brasile, mons. Bede Griffiths avrebbe dovuto dire che per essere pienamente cristiano doveva appartenere anche al Candomblé e alle tradizioni indigene. La sua concezione dell’*essere cristiano* non coincide con la comprensione teologica e spirituale dominante nelle Chiese, e concretamente nella Chiesa Cattolica. Tuttavia, in America Latina questa è l’esperienza di vita e di fede di molti e molte cristiani e cristiane. Più ancora: l’apparte-

• **Marcelo Barros**, nato a Camaragibe, Recife, in Brasile, da una famiglia cattolica di operai molto poveri. “Ho lavorato 14 anni nel segretariato nazionale della Pastorale della Terra e fino ad ora quello che mi piace di più è consigliare gruppi di lavoratori ed essere chiamato per qualche incontro del MST. Mi sento realizzato anche quando sto con gruppi di neri ed indigeni, però la mia esperienza è stata prevalentemente essere testimone della presenza di Dio nei “terriero” del Candomblé che frequento contemplativamente ed amorevolmente. Vivo scrivendo: ho scritto 28 libri e un buon numero di articoli”.

1. B. GRIFFITHS, *Retorno ao Centro*, Ibrasa, São Paulo, 1992, p. 9.

nenza molteplice è un cammino necessario e fecondo di spiritualità macro-ecumenica e di vissuto del pluralismo culturale e religioso che Dio ci offre come dono della sua grazia per la crescita della nostra fede. Per sviluppare questo tema, propongo di seguire il più possibile il metodo latinoamericano di *vedere-giudicare-agire*, ben sapendo che ognuna di questa tappe include molto delle altre due.

## 1. La società della molteplici appartenenze

In tutte le epoche l'essere umano è sempre stato complesso. Ma oggi, ancora di più che in altre epoche, viviamo in un mondo in cui tutto è in crisi di identità: la famiglia, la scuola, la politica, le professioni, i ministeri e le Chiese... In tutte le epoche, le persone potevano essere contemporaneamente legate ad un gruppo culturale, ad un'entità artistica, una organizzazione sociale, un partito politico e, molte volte, ad una comunità religiosa. Tali appartenenze erano molteplici, ma avvenivano in ambiti complementari che non si scontravano tra loro. Oggi, invece, la diversità si verifica nella stessa area. In Brasile, la figlia di un ministro del governo si è iscritta ad un gruppo politico di opposizione, però mantiene relazioni con il gruppo del padre.

La società occidentale attuale si caratterizza per una specie di rifiuto di qualsiasi tipo di impegno più profondo. In un celebre discorso alla vigilia di Sant'Ambrogio, a Milano, l'allora arcivescovo Cardinal Martini diceva: "Vi voglio parlare di un male oscuro, difficile da catalogare perché è difficile da riconoscere. Sembra un virus latente, ma onnipresente. Possiamo chiamarlo *accidia pubblica o politica*. È il contrario di quello che il Nuovo Testamento greco chiama *parresia*: la libertà di chiamare le cose con il loro proprio nome. Si tratta di una neutralità un po' apatica: una paura di giudicare obbiettivamente le proposte come criteri etici. È un fenomeno che porta come conseguenza ad una decadenza della saggezza politica"<sup>2</sup>.

2. CARDINAL MARTINI, *Discorso alla Vigilia di Sant'Ambrogio*, 06/12/1999 citato in *Koinonia* 1(2000)08.



Nel quotidiano della vita, questa realtà si esprime in una cultura di *mancaanza di responsabilità* nei confronti di tutto. Anche nelle imprese di tipo economico esiste una specie di *cultura* soggiacente che consiste nel “come fare per non impegnarsi con niente, per non appartenere a niente”. La stessa sensibilità si dà anche sul piano di una spiritualità che non accetta di impegnarsi con nessuna istituzione o progetto concreto. Le persone vogliono vivere un’esperienza emotiva, ma senza impegno di continuità e senza nessun altro tipo di conseguenze per la vita. È importante osservare che nelle classi più popolari (sto parlando dell’America Latina) non si verifica molto questa situazione dal momento che molte persone continuano ad avere una cultura di impegno e di appartenenza.

Per quanto riguarda il campo religioso, anticamente ogni religione rappresentava l’identità di un popolo o di una civiltà. Era normale che ogni tibetano fosse buddista, ogni cinese taoista, ogni arabo musulmano e ogni occidentale cristiano... Il Candomblé è una religione di origine africana e la Pajelança un rituale indigeno. Il mondo si divideva tra le religioni. Alcune, come il cristianesimo, avevano la pretesa di essere universali, anche se, di fatto, non lo sono mai state. Il cattolicesimo è romano, il luteranesimo continua ad essere tedesco e l’episcopalismo di cultura inglese. Nonostante ciò, nel corso della storia c’è sempre stata una qualche influenza di una religione sull’altra e una qualche incorporazione di elementi originari di una tradizione da parte di comunità di altra tradizione. Queste trasmissioni sono state comuni.

Per secoli, il mondo ha assistito a migrazioni forzate, come il sequestro degli africani dalla loro patria o l’imposizione della religione dei dominatori sui popoli soggiogati. Solamente da poco tempo l’umanità ha superato il principio medievale: *cuius regio, eius religio* (adottare la religione di chi governa). Quello che da molti secoli succede tra le comunità dei più poveri e sfruttati in America Latina è diventato, nelle ultime decadi, una realtà mondiale. Si calcolano in cinque milioni i musulmani che vivono in

Europa e altrettanti negli Stati Uniti; senza dire del numero sempre più grande di buddisti, sikh e di altre religioni che vivono in questi paesi, prima *culturalmente* cristiani<sup>3</sup>.

Spesso, parlando con gruppi di cristiani (ma non deve essere diverso in gruppi di altre religioni) una delle questioni che più angoscia le persone è la paura che il contatto e la convivenza con il diverso possa far perdere la propria identità. Attualmente l'identità è, giustamente, una delle realtà maggiormente messe in discussione dal cambiamento di civilizzazione. Oggi ci identifichiamo con relazioni molteplici e appartenenze diverse. Viviamo, allo stesso tempo, in vari *mondi* culturali. Come mantenere un riferimento unico che manifesti rispetto nei confronti dell'appartenenza religiosa? Scrive Domenach: "Forse oggi si rende necessario andare fino all'individuo per incontrare in lui il vero fenomeno collettivo: abbondanza di opinioni e gusti diversi, a volte contraddittori... chissà se, di fatto, l'unico 'vero soggetto' non sia questo"<sup>4</sup>.

Nell'analizzare questo fenomeno di un individuo *abitato* da diverse tendenze e gesti, altri parlano di *partizione, di frammentazione della coscienza e della identità*, fenomeno tipico della condizione umana in questo inizio di secolo. Un libro recente di Amin Malouf, scrittore di origine libanese che ha anche una cultura francese, ha come titolo: *Identità assassine*<sup>5</sup>. Le identità mortifere, sostiene, sono quelle che si pretendono limitate ad un'unica appartenenza. Oggi, più che mai, è necessario che ogni persona umana "assuma tutte le sue appartenenze"<sup>6</sup>. A volte, il mondo riesce a comprendere ciò più facilmente delle religioni e, concretamente, nel nostro caso, più facilmente delle Chiese cristiane.

3. J. HICK, *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso: o arco-íris das religiões*, Attar Editorial, São Paulo, 2005, p. 35.

4. J. M. DOMENACH, *Enquête sur les idées contemporaines*, Ed. du Seuil, Paris, 1987, p. 113.

5. A. MALOUF, *Les identités meurtrières*, ed. Grasset, Parigi, 1998.

6. Citato da P. SANCHIS, *Religiões no mundo contemporâneo: convivência e conflitos*. Dattiloscritto originale non pubblicato, Florianópolis, 2004-

## 2. Chiese di appartenenza esclusiva

Ogni Chiesa o religione si presenta come l'interpretazione corretta o la sintesi più adatta di un cammino di incontro con il divino. Dal punto di vista della sintesi teorica, ogni religione si presenta come un assoluto. Dogmaticamente, colui che crede che Gesù sia il Figlio di Dio non può credere che lo siano anche Budda o Krisna. Chi crede che Gesù è resuscitato e che i morti resusciteranno non può credere nella reincarnazione. In un certo senso, ogni credenza è totale ed esclusiva. Non ammette dubbi e neppure libere interpretazioni. Le persone credono perché accettano la parola di qualcuno che ha l'autorità per dire che questo è così e non in altra maniera. Questa parola non ammette contestazioni o interpretazioni divergenti. La scienza parla di relatività e di incertezza, ma le religioni continuano a pretendere di essere isole di certezze e di sicurezza dogmatica.

Nelle società moderna dell'Europa, dell'America del Nord e in certe regioni più urbanizzate dell'America Latina è sempre più evidente che esiste una crisi della religione. Si tratta di una crisi istituzionale ma anche di una crisi di certezze. Charles Taylor, filosofo canadese, dichiara: "Ai nostri giorni è impossibile essere cristiano, ateo o quello che si desidera essere senza un margine di dubbio. La nostra situazione è caratterizzata da questa fragilità molto più che dall'idea che la laicità abbia sconfitto la religione"<sup>7</sup>. Per questo filosofo, il problema non è tanto il superamento dei dogmi da parte della laicità o dell'ateismo, quanto la libertà soggettiva di dubitare e re-interpretare le credenze in maniera più libera. Dagli anni '80, la gerarchia cattolica cerca di rispondere a questo fenomeno con un movimento di irrigidimento istituzionale, di centralizzazione del potere, controllo del pensiero teologico e repressione delle tendenze dissidenti o alternative. In una celebre opera, Joao Batista Libânio definisce questa situazione ecclesiale come "il ritorno alla grande disciplina"<sup>8</sup>.

7. Citato da P. VALADIER, in *L'actualité des Religions* 2 (feb.1999) 21.

8. J. B. LIBANIO, *A volta à Grande Disciplina*, Loyola, Sao Paulo, 1984.

### 3. Il pluralismo naturale nelle religioni popolari

In America Latina, per secoli, la Chiesa Cattolica si è mantenuta bianca ed europea. In Brasile, fino agli anni '50, ci sono notizie di religiosi e religiose che non accettavano candidati e candidate neri nei rispettivi conventi. Inoltre, i missionari ritenevano che al popolo semplice bastasse dare una conoscenza rudimentale della fede. Riservavano una conoscenza più elaborata per le classi erudite e il clero. Il popolo ha così sviluppato un cristianesimo di devozioni e di tradizioni orali praticamente secolari. Queste tradizioni cattoliche hanno nelle vene il sangue meticcio di un popolo formato da diverse tradizioni. Il culto delle anime del purgatorio e il gusto per le messe dei defunti non è alieno alle religioni nere ed indigene che venerano gli antenati. La devozione mariana, presente in tutto il continente, riproduce antichi culti indigeni alla madre Terra. Questo cattolicesimo meticcio è la chiave per una appartenenza duplice che sintetizza elementi di varie credenze in una devozione unica e rende possibile la convivenza di due o più credenze diverse in una stessa persona credente.

Molte religioni popolari latinoamericane sono nate nel contesto del dialogo e della convivenza forzata con altre religioni. Tanto i popoli indigeni quanto quelli di origine africana, resi schiavi durante il tempo della colonia, sono stati obbligati a convivere con differenti tipi di spiritualità, convivendo, tra l'altro, con etnie diverse provenienti dall'Africa o con tradizioni totalmente differenti di popoli indigeni prima considerati avversari.

Tradizioni spirituali di montagna e tradizioni di selva e di pianure sono state costrette dalla colonizzazione a convivere e, per non scomparire, molte volte hanno dovuto perfino mescolarsi. Allo stesso tempo, fin dall'inizio, gruppi religiosi indigeni e neri hanno dovuto convivere e addirittura inserirsi dentro il cattolicesimo che era loro imposto.

Per secoli, la maggioranza delle persone ha trovato il modo di vivere un cammino religioso nel dialogo e nella relativizzazione dei

dogmi esclusivi. Da molti secoli, molte persone si dicono “molte cattoliche”, e lo sono, e allo stesso tempo credono profondamente nella reincarnazione, celebrano culti ai loro antenati e ricreano l’universo religioso a partire dai propri riferimenti culturali. Non si tratta di una appartenenza eclettica. Le persone cercano di vivere una vera e sincera filiazione alla tradizione religiosa ufficiale (nel caso della storia del nostro continente, alla Chiesa Cattolica). In Brasile, Mãe Menininha do Gantois, la più famosa Yalorixá (sacerdotessa ndt) di Bahia, era non solo cattolica, ma anche membro di confraternite religiose della Chiesa. Ogni anno, incaricava di celebrare una messa nel giorno del suo compleanno e questa messa riempiva la cattedrale di Salvador o la chiesa del Monastero di San Benedetto di Bahia. Ella sapeva che i vescovi e i sacerdoti non accettavano la sua duplice appartenenza al Candomblé e alla Chiesa, ma non vi rinunciò mai, quasi fosse un suo diritto. E difendeva questo stesso diritto per tutti quelli del Candomblé che volessero essere cattolici come membri della comunità afro. Riteneva perfino che il miglior modo di vivere la spiritualità degli Orixàs fosse partendo dalla fede cristiana. Per essere iniziate nel suo *terreiro* (luogo cerimoniale del Candomblé ndt), le persone dovevano essere state battezzate e cresimate. Era il suo modo di vivere l’identità religiosa cristiana come nera. Aggiungeva un tratto originale all’identità cattolica ufficiale.

Molta gente vive questa doppia appartenenza come il proprio modo di vivere la spiritualità. Per motivi storici è comune che le persone del Candomblé e quelle dell’Umbanda siano allo stesso tempo cattolici o, in alcuni casi, evangelici. In molti casi, le persone di una Chiesa o di una religione si appropriano naturalmente dei simboli e dei riti dell’altra, in una sintesi che va molto oltre la dottrina ufficiale. Credenti di Chiese pentecostali conservano di nascosto nelle loro camere una immagine di Nostra Signora Aparecida e le rendono omaggio. Molti cattolici hanno in casa simboli dell’Umbanda e compiono in casa riti di questa religione, come incensazioni degli ambienti e bagni di profumi, senza sospettare che si tratti di riti estranei alla propria Chiesa.

Questa doppia o molteplice appartenenza è vissuta attraverso la saggezza che hanno molte persone, in maggioranza poveri ed eredi della repressione vissuta dai loro antenati ai quali è stato proibito praticare le religioni ancestrali. Questa saggezza spirituale consiste nello stabilire una specie di negoziazione della propria identità, tra la Parola fondatrice e la storia concreta delle persone o del gruppo; negoziazione permanente e mediata da autorità meno inflessibili che sanno rispettare la realtà. Nella Chiesa Cattolica, fin dall'inizio, vescovi conservatori si accorgevano di non poter eliminare o condannare questa duplice appartenenza. Anche se tutti insegnavano che il sincretismo e la doppia appartenenza erano un errore, molti facevano in modo di non vedere il volto sincretico del cattolicesimo popolare. Lo stesso atteggiamento si trova anche nei *pais e maes de santo* che, percependo i problemi che ciò portava alla loro religione, non se la sentivano di condannare tale realtà.

#### 4. Condanna teologica del sincretismo

La storia ufficiale delle chiese ha molto di più da raccontare, molto di più che casi ed esempi di intolleranza verso la diversità e l'esclusività delle altre religioni, come dimostrano i buoni esempi di spiritualità di teologi che, nelle diverse epoche storiche, hanno insegnato la tolleranza, il rispetto nei confronti del diverso e hanno vissuto e convissuto pacificamente con altre religioni e culture, come fecero Francesco d'Assisi, Nicolò Cusano, Erasmo da Rotterdam e altri. All'inizio dell'età Moderna, in Portogallo e nelle sue colonie, l'Inquisizione perseguitava e condannava al rogo i cosiddetti *cristiani nuovi*, persone battezzate nella Chiesa, accusate di praticare occultamente il giudaismo. La storia e la letteratura raccontano vari casi di famiglie intere, perseguitate e distrutte dal sospetto o dall'accusa di quello che, già allora, era una forma di *duplice* vissuta in America Latina, ancora prima del sorgere di questo fenomeno nelle religioni afro e indigene.

Nel 1960 la nordamericana Judith Hollister fondò il Tempio della Comprensione (Understanding), vicino a Washington. Tra i membri fondatori risultano essere: il patriarca Atenagora, il Dalai Lama, Thomas Merton, Saverpalli Radhahrishann, Albert Schweitzer, Sithu U Thant e i papi Giovanni XXIII e Paolo VI. È una costruzione in sei ali, ognuna per ogni grande religione: buddista, cristiana, cinese, indù, ebrea e musulmana. L'obiettivo è "promuovere la comprensione e la convivenza tra le religioni su scala mondiale. Riconoscere l'unità della famiglia umana. Creare a Washington una specie di *Nazioni Unite Spirituali*. Nel 1970, nell'Assemblea di Ginevra, il Vaticano e il Consiglio Mondiale delle Chiese (CMI) inviarono rappresentanti. Era presente il segretario generale del Consiglio, Eugene Blake, che parlò contro il sincretismo e chiese alle religioni l'impegno a favore della pace.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II, che ha aperto la Chiesa Cattolica al movimento ecumenico, al dialogo interreligioso, al rispetto verso la libertà religiosa di ogni persona, afferma: "Nella missione si deve escludere ogni tipo di sincretismo" (AG 22). Ancora nel 1999 il documento del Vaticano per la Pastorale delle Culture insegnava: "L'inculturazione della fede e l'evangelizzazione delle culture costituiscono un binomio che esclude ogni forma di sincretismo" (n.5). Questa è stata la riflessione permanente in vari discorsi e pronunciamenti dei papi e dei vescovi. In America Latina, il CELAM ha realizzato a San José di Costa Rica (1992) un Simposio su "Indifferenza e sincretismo, sfide e proposte pastorali per la Nuova Evangelizzazione". Le conclusioni di questo incontro condannano totalmente ogni forma di sincretismo<sup>9</sup>.

## 5. Teologia della liberazione, pluralismo e sincretismo

Uno dei primi teologi a rompere con la visione negativa del sincretismo è stato Leonardo Boff quando ha detto: "La Chiesa nella

9. CELAM. *Indiferentismo y sincretismo. Propuestas pastorales para la Nueva Evangelización en América Latina*. Simposio in Costa Rica, Bogotà, 1992.

sua struttura si presenta sincretica come qualsiasi altra espressione religiosa. (...) Un cristianesimo puro non è mai esistito né può esistere. (...) Il sincretismo, quindi, non costituisce un male necessario e non rappresenta una patologia della religione pura. È invece la sua normalità”<sup>10</sup>.

Sul piano culturale, un pensatore indipendente come Edgar Morin afferma: “È senza dubbio necessario temere i semplicismi e i sincretismi in cui si degradano le culture che si mescolano. Ma è necessario ricordare che non esiste una cultura pura. Tutte hanno sangue misto, compresa la nostra. Nessuna inculturazione vera è possibile senza una qualche forma di sincretismo, cioè senza l’integrazione di simboli e significati”<sup>11</sup>. In Asia, il teologo Michael Amaladoss afferma: “Spesso sono quelli che rappresentano il sistema (l’istituzione) che accusano gli altri di sincretismi la cui pratica non entra all’interno dei limiti stabiliti dal sistema. Ma coloro che hanno pratiche denominate sincretiche incontrano in queste una unità di senso. Non le vedono come artificiali o competitive. Tutto questo insieme di simboli e di significati deve allora essere studiato più a fondo da persone libere dal sistema”<sup>12</sup>.

In Asia, Aloysius Pieris sostiene che le soteriologie metacosmiche come l’induismo, il buddismo, il cristianesimo e l’islamismo sono capaci di legarsi ed integrarsi con le religioni cosmiche di una cultura e di un popolo. Tra una religione che si esprime in termini metacosmici – per esempio: Dio si rivela nella storia – e una religione cosmica – la presenza divina sta nella natura e nelle forze dell’universo – si può stabilire una convivenza serena e fruttuosa. E nel momento stesso in cui la persona o il gruppo professa una fede meta cosmica, elementi delle pratiche religiose cosmiche possono conservarsi e integrarsi nella fede esplicita in forma nuo-

10. L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*. Vozes, Petrópolis, 1982, p. 151. Traduzione italiana per Cittadella editrice: *Chiesa: carisma e potere*.

11. E. MORIN, *Penser l’Europe*, Ed. Gallimard, Paris, 1987.

12. M. AMALADOSS, “Quelqu’un peut-il être hindou-chrétien?” In «Chemins de Dialogue» 9(1997) 155-156.



va. Elementi irrimediabili saranno soppressi mentre altri rimarranno sotterraneamente presenti in un'esistenza segreta<sup>13</sup>.

Secondo questa analisi, è possibile che qualcuno sia, al tempo stesso, cristiano e membro del Candomblé o di una tradizione indigena. Sarebbe impossibile essere, al tempo stesso, cristiano e musulmano o cristiano e induista. E tuttavia abbiamo esempi di monaci e cattolici devoti che si dichiarano cristiani e induisti: Beda Griffiths, Henri le Saux, Cornelius Tollens. Altri, come Luis Massignon, potrebbero dichiararsi, allo stesso tempo, cristiani e musulmani. In Brasile lo spiritismo kardecista (da Kardec, guru spiritista ndt) è una filosofia di carattere religioso con tono meta-cosmico. Non farebbe parte del gruppo delle religioni cosmiche, ma molta gente del popolo si definisce cattolica e spiritista senza percepire in questo una contraddizione. Il fenomeno è più generale e più profondo di qualsiasi logica che obbedisca ad uno schema teologico o intellettuale. È piuttosto un dato empirico. Nell'attuale Europa esiste un gruppo che cerca questa sintesi dialogica all'interno dell'Islam e nel contesto culturale europeo. Si tratta di un circolo di approfondimento e di dibattito in vista della costruzione delle grandi linee di un Islam occidentale, capace di assimilare il quadro sociale della democrazia moderna senza perdere la sua propria identità. È un gruppo sostenuto da intellettuali musulmani in Europa, osservati con attenzione dai loro omologhi dei paesi arabi e accompagnati da intellettuali occidentali che imparano molto dai compagni musulmani<sup>14</sup>.

A proposito dell'incontro degli amerindi del Nordamerica con la cristianità, Achiel Peelman parla di quattro tipi di risposta: l'accettazione duplice, il dimorfismo religioso, il sincretismo e quello che sarebbe chiaramente la conversione. La duplice accettazione è un atteggiamento di tolleranza nel quale la persona acconsente

13. A. PIERIS, *An Asian Theology of liberation*, Orbis, Maryknoll, 1988, pp. 71-74.

14. Sulla complessità creativa della problematica della nascita di un Islam occidentale, vedasi TARIQ RAMADAN, *Être musulman en Europe*, ed. Tawid, Lyon, 1999.

in forma esteriore alla nuova religione senza abbandonare le sue convinzioni interiori. La persona in questione è *socialmente* cristiana, come lo sono tanti oggi in Brasile ed in Europa. Il dimorfismo religioso accetta simultaneamente le due religioni: i due insiemi di significati e di rituali rispondono a diverse necessità della vita e sono praticati in circostanze sociali differenti. È la forma più comune di duplice appartenenza. Lo stesso autore chiama sincretismo il fenomeno che fonde o mescola i due insiemi di significato. I simboli di uno si riempiono del significato dell'altro. Un orixà è identificato con la Vergine Maria. Certamente esiste questo tipo di sincretismo, ma non è l'unico e non si può ridurre il sincretismo a questa forma di *sincretismo di confusione*. Il quarto tipo di risposta e di atteggiamento dell'indio nei confronti del cristianesimo è quello che l'autore definisce come conversione: il passaggio da una religione all'altra<sup>15</sup>.

Questi quattro atteggiamenti, di fatto, si riscontrano anche tra indios e neri in America Latina, come in tutto il mondo. Sarebbe tuttavia necessario avere più sfumature e distinzioni di quelle che la tradizione ci ha abituato a vedere. Antropologi e studiosi delle religioni dicono che il sincretismo è un processo universale nella storia dei gruppi religiosi quando si incontrano con i loro pari: molti manifestano la tendenza a utilizzare relazioni apprese nel mondo dell'altro per dare nuovo senso al proprio universo. Il sincretismo potrebbe essere anche il modo con il quale i gruppi religiosi sono spinti ad entrare in un processo di ridefinizione della loro propria identità quando sono messi a confronto con il sistema simbolico dell'altro gruppo o società.

Perché all'improvviso teologi e teologhe e antropologi e antropologhe iniziano a vedere positivamente quello stesso sincretismo che, storicamente, autorità e intellettuali hanno sempre visto di forma negativa? L'unica spiegazione che possiamo offrire è che questa apertura avviene quando si riesce ad analizzare il proble-

15. A. PEELMAN, *Christ is a Native American*, Orbis, Marknoll, 1995, p. 66.

ma non con gli occhi confessionali o a partire dall'istituzione, ma vedendo la gente con amore e preoccupazione per la loro vita e liberazione. È questa l'ottica che permette di vedere il sincretismo e la molteplice appartenenza in forma positiva. È l'unico modo per percepire che, in questo processo di sintesi e di dialogo, le specificità e le differenze di ogni gruppo non vengono in alcun modo negate. E quello che la duplice o molteplice appartenenza rivela è la consapevolezza sempre più chiara che le grandi sintesi religiose, si tratti del cristianesimo o di una religione afro o indigena (ma potremmo pensare anche ad una delle grandi religioni orientali), sono come logiche segretamente presenti nell'intimo di ogni persona o in una determinata cultura comunitaria, e arrivano a definirsi come identità ma senza generare necessariamente un'adesione fondamentalista o ripetitiva a una struttura chiusa di verità presunte immutabili. Al contrario, la persona o comunità che vive questa forma di appartenenza religiosa scopre, o può scoprire, che tanto nell'essenza della sua religione di origine, quanto nell'altra tradizione che la attrae e alla quale aderisce, si incontra un valore fondamentale e insostituibile, un valore da riconoscere e da accogliere spiritualmente, un valore che si scopre nella unione di due o più cammini normalmente non conciliabili.

## **6. Una teologia pluralista cristiana della doppia appartenenza**

Per una teologia pluralista della liberazione, un obiettivo dell'ecumenismo sono la pace, la giustizia e l'impegno per la difesa dell'ambiente, minacciato dal sistema sociale ed economico attualmente dominante. Da questa base cerchiamo di costruire una vera comunione tra le diverse comunità religiose, con i loro differenti elementi dottrinali, etnici, linguistici e ideologici. Se il fine del lavoro ecumenico è l'unità, le relazioni reciproche tra le diverse comunità costituiscono per noi il lavoro ecumenico più importante. Fin dagli anni '60, molti di coloro che lavorano nell'ecumenismo sono consapevoli che il significato primordiale dell'ecumenismo è l'unità dell'umani-

tà come parte del progetto divino per il mondo. Fin dall'Assemblea generale di Nuova Delhi (1961), il Consiglio Mondiale delle Chiese presta attenzione a questo ecumenismo più ampio di quello della ricerca della semplice unità delle Chiese. In realtà il senso originale della parola *oikoumene* è "tutto il mondo abitato". Questo significato primordiale della parola aiuta a capire ciò che si intende per ecumenismo interreligioso. In Asia, le diverse tradizioni religiose costituiscono le forze sociali fondamentali. Queste tradizioni sono chiamate ad essere in comunione e dialogo reciproco per promuovere la comunione delle comunità. L'ecumenismo cristiano, come relazione tra le Chiese, ha senso non solamente come sforzo interno di un cristianesimo diviso, ma anche come movimento capace di sostenere e contribuire a questa comunione più ampia che è la priorità più urgente del mondo attuale<sup>16</sup>.

Nelle classi più popolari, spesso, questa comunione interreligiosa avviene nel cuore della propria persona. Credo che sia sempre attuale la proposta di Raimon Panikkar di andare oltre il dialogo interreligioso attraverso un profondo *dialogo intrareligioso*. Si tratta, cioè, del fatto che ogni credente non solo dialoghi con qualcuno di fuori, ma anche che assuma in se stesso gli interrogativi sorti dall'incontro con le differenti tradizioni spirituali. È necessario che esprima la sua fede non in una maniera relativista, ma relazionale.

"La finalità del dialogo interreligioso è la comprensione. Non si tratta di conquistare l'altro, né di arrivare ad un accordo totale, e neppure ad una religione universale. L'ideale è la comunicazione, cercando di riempire il fosso di ignoranza tra le differenti culture del mondo, lasciandole parlare e esporre apertamente le loro proprie intuizioni, nel loro specifico linguaggio"<sup>17</sup>.

Qui si può vedere come il termine doppia appartenenza sia inadeguato e non corrisponda a quello che molto spesso succe-

16. Vedi la riflessione di F. WILFRED, "Ecumenisme as a Movement of Justice: focus on Asia" in «Vidyajyoti Journal of Theological Reflexion» 58/9 (1994) 573-583.

17. R. PANIKKAR, *The intrareligious dialogue*, New York, 1978, p. 27.

de. Per la lunga esperienza che ho in questo campo non mi sono mai sentito in duplice appartenenza e non ho mai sentito questa espressione da parte di nessuno, né mai percepito che qualcuno si sentisse così. Doppia appartenenza sembrerebbe un cammino duplicato o parallelo. Ma non è così. Una donna, *mae de santo* nel Candomblé che è, allo stesso tempo, coordinatrice delle comunità ecclesiali di base nella Chiesa, non si vive come praticante di nessuna “doppia appartenenza”. In quanto nera e per la sua appartenenza religiosa e culturale afro, questo è il modo in cui sente di essere cristiana. Da molti secoli il tipo di sincretismo religioso esistente tra cristianesimo e religioni indigene e nere è un esempio di sintesi spirituale e di sforzo ecumenico immenso, realizzato da persone semplici e di base, per promuovere una unione esperienziale di due o più tradizioni religiose che storicamente ed apparentemente sembrerebbero irreconciliabili.

L'attuale movimento ecumenico ed interreligioso non può partire da zero e misconoscere una sintesi spirituale già vissuta da molto tempo e che ha molto da insegnarci. In un testo sul dialogo teologico, Claude Geffrè si chiede se il cristianesimo possa accettare una doppia appartenenza e risponde: “Nella misura in cui il cristianesimo non entra in competizione con un'altra religione, credo nella possibilità di una doppia appartenenza. Una persona, convertita a Gesù Cristo, battezzata e che vive realmente dello Spirito di Cristo mi sembra capace – nell'ordine spirituale della disciplina corporale e mentale dell'ascesi e anche nell'ordine dei gesti di adorazione e di lode – di poter assumere elementi estranei al cristianesimo storico. Sono convinto che questi casi di doppia appartenenza – se tale espressione è legittima – sono una promessa delle nuove figure storiche del cristianesimo. La forma che ha preso il cristianesimo storico da venti secoli non pregiudica il futuro e non proibisce l'utopia di un vero *cristianesimo mondiale*, un cristianesimo che, rimanendo sempre identico a se stesso, è veramente radicato in tutte le grandi culture. Quando dico radicato nelle culture uso ancora un'espressione impropria perché, se si è

radicato veramente in culture differenti da quella occidentale, sarà anche necessariamente radicato in tradizioni religiose diverse<sup>18</sup>.

Secondo questa visione, un cristianesimo che voglia radicarsi nelle culture dovrà anche radicarsi nelle tradizioni religiose che sono espressione di queste culture. Pertanto, il cristianesimo non dovrà sostituire il Candomblé o l'Umbanda o una tradizione indigena, ma dovrà ricevere da queste l'ispirazione spirituale che gli è propria e dare il suo apporto perché tutte le tradizioni religiose possano essere, sempre più, umane e, in quanto umane, divinizzate.

### **7. Una futura forma di pluralismo spirituale (per concludere in un cammino senza conclusione)**

Questa realtà che impropriamente chiamiamo “doppia o molteplice appartenenza” apre al cristianesimo e alla altre religioni una nuova forma di essere: una religione inclusiva che assume (potremmo dire, adotta) l'altra nel suo proprio seno. Questa apertura avviene attraverso un'esperienza spirituale e perfino mistica<sup>19</sup>. Questo carattere mistico non esclude la riflessione teologica. Al contrario, la suppone. Ma si tratta di una riflessione interna e non di un *dibattito* contraddittorio. *L'altro* sta rispettosamente in attesa del risultato di questa riflessione per alimentare a sua volta la propria riflessione e il futuro dialogo. Questa sarebbe una missione attuale delle teologie cristiane indie e nere. Queste non possono o devono essere il braccio del sistema ecclesiastico per incorporare neri e indios (grazie a Dio non sono state e non sono questo), al contrario: le teologie indie e nere devono rappresentare un passo in avanti nel difficile e arduo campo della convivenza di un pluralismo intrapersonale che corrisponde a quello che Panikkar chiama *dialogo intra-religioso* come punto di partenza di un approfondimento teologico nella spiritualità india o nera. Lo stesso possiamo dire sul ruolo attuale degli agenti della pastorale

18. C. GEFRE, *Profession Théologien*, ed. Albin Michel, Paris, 1999, p. 242.

19. Non i “sistemi”, quanto piuttosto i “mondi vissuti”, direbbe qui Habermas.

afro: non possono essere gli incaricati delle diocesi o parrocchie a cooptare le persone di cultura afro per inquadrarle meglio nel sistema. Sono piuttosto dei profeti di un nuovo macro-ecumenismo che sperimenta il pluralismo nel concreto della vita spirituale.

Se le Chiese cristiane devono somigliare a Gesù e questi si è caratterizzato per non essere esclusivista, le Chiese devono imparare a convivere con questa apertura all'altro e a valorizzare il diverso. In un mondo in cui, come si diceva all'inizio, la società si nutre del non-impegno e della non appartenenza, contare su persone che si sentono così impegnate da appartenere a due o più religioni, deve essere valorizzato come una profezia, non solo spirituale, ma anche sociale. È chiaro che potrebbe esistere una forma di appartenenza a varie religioni senza appartenere veramente a nessuna, ma non è il nostro caso. Al contrario, questa riflessione teologica è fatta a partire dai molti esempi di persone profondamente impegnate con il Vangelo e con le sue conseguenze umane e sociali, nella loro relazione affettiva con due comunità diverse.

Evidentemente, ogni cammino spirituale è un itinerario di amore e non si spiega solo intellettualmente. È come una *mistagogia*. È un mistero che si spiega solo nella intimità della relazione di vita. Tuttavia, il fatto di esistere da tanto tempo e di aver aiutato e star aiutando ancora oggi come elemento sano la vita di tante persone ("dai frutti conoscerete l'albero") rivela una profezia che possiamo accogliere e testimoniare: la vocazione di ogni religione (nel nostro caso, il cristianesimo) a non spiegarsi per se stessa e a non avere la sua ragione di essere in se stessa. La doppia o molteplice appartenenza dimostra che ogni religione deve essere una luce che illumina il cammino del progetto divino per il mondo e che ci invita a relativizzare le nostre esclusività. Nessuno è padrone della fede e del sacro. Possiamo essere, semplicemente, amanti che si pongono a suo servizio. Di ciò che è divino non esiste titolo di proprietà. L'accesso è gratuito per qualsiasi ricerca che feconda il cuore. Nessun mortale può arrestare il vento impetuoso. Il mistero è la nostra Pace e i cammini religiosi le nostre parabole religiose.





## SALVEZZA INDIGENA E AFROAMERICANA

di Diego Irarrázaval •

In America Latina, le esperienze del sacro (lett. *vivencias sagradas*) della popolazione indigena e afroamericana si possono comprendere in se stesse e nei nuovi contesti mondiali, come pure in dialogo con la fede cristiana nella salvezza. Il nostro continente racchiude grandi settori che si autodefiniscono cristiani, e anche parimenti molti settori con altre forme simboliche. Inoltre l'elemento religioso e quello spirituale, così come l'ecclesiale, sono rielaborati dalle comunità di fede, che assimilano i fattori globali in diversi modi. Si tratta quindi di realtà pluralistiche e di dinamiche di fronte alle quali non sono sufficienti interpretazioni semplici (ciò che è essenzialmente cristiano oppure l'elemento indigeno e quello afroamericano considerati in se stessi e separati dagli altri mondi). Oltre a riconoscere la complessità di ciascuna tematica, giova tentare letture dell'apporto indigeno e afroamericano alla riflessione cristiana. Ciò viene esplicitato da alcuni eventi teologici di indi e afro di carattere continentale<sup>1</sup>.

• **Diego Irarrázaval**, Chile, 1942. Sacerdote della Congregazione di Santa Cruz. Per molti anni ha collaborato nella pastorale indigena nell'altipiano del Perù ed è parroco di Chucuito. Direttore dell'Istituto di Studi Aymaras dal 1981 al 2003. Guida diversi incontri teologici in America Latina. Autore, tra gli altri scritti, di *Teologia en la fe del pueblo* (DEI, Costa Rica); *Audacia Evangelizadora* (Verbo Divino, a Cochabamba, Bolivia); *Interculturación* (CEP a Lima, Perù). Presidente della ASETT dal 2001 al 2006.

1. Spiccano i tre «Encuentros Latinoamericanos de Teología India» realizzati in Messico, Panama, Bolivia (e pubblicati da CENAMI, México 1991; CENAMI, México 1994; IPA, Cuzco 1998), nonché autorevoli sintesi come quelle di N. SARMIENTO, *Caminos de la Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000, e di M. MARZAL (e altri), *Rostros indios de Dios*, Abya Yala, Quito 1991. D'altro lato si sono tenute tre consulte latinoamericane di Teologia Afroamericana a Nueva Iguaçu e a San Paolo (edite in DEI, San José 1986; Paulus, São Paulo 1997; Atabaque, São Paulo 2004).

La motivazione di fondo non è di sovrapporre categorie bibliche o dottrinali a esperienze di armonia con l'universo, di identità e solidarietà locale, di felicità in tutte le sue dimensioni. Piuttosto ogni esperienza, sia di popoli originari che di discendenti dagli africani, possiede il suo proprio senso e valore. Attorno a ciò desidero aggiungere una lettura cristiana. Tale lettura è parte dell'essere discepolo di Gesù, profeta del Regno e Figlio di Dio. Egli ha dialogato con la samaritana, con la donna sirfenicia e la cananea, con il centurione romano, cioè con vari tipi di culture e di spiritualità. Avendo come modello il Signore, ogni persona che crede in Cristo è interpellata, dialoga e riscopre il senso della salvezza grazie al contatto con realtà diverse dalla propria.

Inizio segnalando la realtà dinamica e piena di sfide in cui si sviluppano le religioni. Tratto poi la tematica della salvezza. Successivamente faccio risaltare la reciprocità (indigena) e la simbiosi (afroamericana) come indicatori di 'salvezza' anelata e celebrata in America Latina; esaminerò quanto ho raccolto soprattutto riguardo alle istanze cristiane esistenti in ambienti indigeni e afroamericani. Queste letture chiaramente prendono distanza dalle posizioni egemoniche: le egemonie sono intolleranti e pongono ostacoli al dialogo tra modi diversi di credere. Questa prepotenza ha spesso fatto parte del comportamento cristiano, ma ciò non avviene quando il paradigma è l'Evangelo. Il fatto di appartenere alla comunità ecclesiale che riconosce Cristo come salvatore ci riempie di gioia e di sicurezza, ma non implica negare il valore delle diverse spiritualità della Vita.

## **1. Dinamiche globali e religione**

Le forme simboliche in generale, e in particolare quelle dei popoli indigeni e afroamericani, possiedono grande energia e processi interni di trasformazione. Inoltre si sono sviluppate attraverso vari gradi di contatto con strutture cristiane dell'America Latina e con fattori del mondo odierno.

Desidero sottolineare alcuni fattori coinvolgenti tali sviluppi.

Oggi vediamo che l'aspetto religioso e quello spirituale crescono in modo nuovo e con profili molteplici, e hanno grande peso in tutto il pianeta; inoltre l'immaginario moderno e post moderno ripensa il sacro. I sistemi simbolici rinascono e sono riconfigurati a causa dell'incrociarsi tra culture/religioni. In mezzo a questi processi, i problemi principali sono, a mio modo di vedere, l'assolutizzazione del mercato mondiale e il neo politeismo dei beni di consumo. Sono problemi che toccano le nuove generazioni indigene e afroamericane (alle quali non bisogna dunque guardare con romanticismo).

Oggi l'essere umano cammina confuso in mezzo a una foresta di simboli e in un turbine di cambiamenti, e il singolo necessita della sicurezza interiore fornita dalla religione. L'ordine globale non è stabile né equo; il processo di cambiamento è accelerato, disuguale, sconcertante. Prolifera l'incertezza: "La maggioranza sente il vuoto della morte, non sa dove porre la sua fiducia... l'insicurezza contemporanea viene da questa confusa chiarezza che stiamo tra due mondi: di conseguenza sospesi nel vuoto"<sup>2</sup>. In questo scenario incerto, la gente cerca di «sentirsi bene». Il cristianesimo è ridotto in parte a un meccanismo di benessere interiore (un superficiale «essere felice» con rivestimento religioso).

In termini mondiali si dispiega un marketing di offerte religiose pluralistiche e sincretiste; la massa della gente compra e consuma "beni di salvezza offerti dall'industria culturale contemporanea"<sup>3</sup>. La religione è in parte assorbita da modelli di status materiale: è valutata nella misura in cui dà un benessere immediato e quanti-

2. J.J. BRUNNER, *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, Santiago 1998, p. 36, 43; cf. anche R. ORTIZ, *Mundialização e cultura*, Brasiliense, São Paulo 1994; N. GARCÍA C., *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México 1995; K.J. GERGEN, *The saturated self, dilemmas of identity in contemporary life*, Harper Collins, New York 1991.

3. C. PARJER, *Religião y postmodernidad*, CEPS, Lima 1997, p. 73. Cf. A.P. ORO/ C.A. STEIL (edd.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997.

ficato, nella misura in cui dà «salvezza» per la moltitudine la cui insoddisfazione è indotta dalla società di consumo. Merita parimenti attenzione il fatto che la politica democratica sia stata subordinata all'economia; i rappresentanti del popolo sono gestori dello sviluppo. Si può dire, grosso modo, che si è globalizzata la religiosità della felicità soggettiva; ciò implica rimpiazzare la credenza con l'esperienza, e rafforzare l'individualismo<sup>4</sup>.

La privatizzazione del religioso entra in correlazione con la sacralizzazione del mercato e con il suo peculiare politeismo. Il primo ha bisogno del secondo, e viceversa. Il consumo dei beni di salvezza personale giunge a compimento grazie al mercato totalitario. Si presuppone che ogni aspetto e senso dell'esistenza provenga dal mercato totale; in esso si risolvono tutte le necessità umane; giunge persino a essere un idolo. «La divinizzazione del mercato crea un Dio-denaro: *in God we trust* (motto iscritto nel dollaro statunitense)»<sup>5</sup>. Mi sembra che quanto viene idolatrato dalla gente non sia il mercato in sé, ma i suoi diversi e affascinanti beni simbolici; in altre parole, siamo di fronte a una complessa problematica politeista. A questo riguardo parlo di 'politeismo' offerto e consumato nel mercato dei beni moderni.

Il fatto che beni perituri siano idolatrati non piace a chi crede nel Dio Salvatore. Bisogna combattere e relativizzare qualsiasi assoluto umano. Questa è una grande sfida spirituale dentro il mondo attuale. Se la teologia non accoglie questa sfida, diventa la beneficiaria o almeno complice di una nefasta sacralizzazione. È evidente che si tratta di fenomeni complessi, che richiedono una critica all'economia/cultura/spiritualità con i suoi aspetti totalitari. A mio parere, è necessaria una critica e non una demonizzazione del mercato (poiché quest'ultimo vale come forma di intera-

4. Si veda L.R. BENEDETTI, «A experiència no lugar da crença», in M.F. DOS ANJOS, *Experiência religiosa, risco ou aventura*, Paulinas, São Paulo 1998, 28-31.

5. F. HINKELAMMERT, *Teología del mercado total*, Hisbol, La Paz 1989, 59; questo autore, invece di globalizzazione, preferisce dire «totalizzazione del mercato e sua logica», cf. ID., *El grito del sujeto*, DEI, San José 1998, p. 228.

zione economica). La problematica dei beni umani sacralizzati è una preoccupazione ineludibile per ogni credente.

La globalizzazione comporta un mercato di beni simbolici. Si tratta di un fenomeno che tende a uniformizzare, ma paradossalmente assume un carattere politeista. La dinamica del consumo implica novità, rapidamente messe da parte e rimpiazzate da altre invenzioni che ci abbagliano; sono oggetti affascinanti ai quali si attribuisce la soluzione di tutte le necessità umane. Ho sottolineato anche che la realtà moderna non è religiosamente neutrale né semplicemente secolare. Genera piuttosto molti e mutevoli assoluti.

Il politeismo presente nella globalizzazione egemonica costituisce una buona sfida per le teologie cristiane (e in modo speciale, mi sembra, per le comunità indigene e afroamericane) attente ai segni dei nostri tempi. Data la grandezza della sfida, le diverse religioni devono ritrovare energie proprie. Altrimenti si propaga l'alienazione. La popolazione indigena, quella nera, tutti i settori meticcici sono colpiti dal politeismo effimero, dal successo individuale, dal fondamentalismo intollerante, dagli assoluti materiali. Tenendo conto di queste realtà, spetta alla teologia sia esplicitare la fedeltà al Dio vivo, sia denunciare l'esistenza di falsi dei. A ciò contribuiscono anche le scienze umane e le saggezze del popolo che smascherano gli assoluti disumanizzanti.

D'altra parte esistono fattori globali con un senso solidale e genuinamente carico di speranza, di buona qualità spirituale. Nella soggettività moderna esiste capacità di libertà (che include rifiutare il religioso quando incatena o quando è ipocrita). Si devono valorizzare alternative di carattere globale, come anche le nuove reti sociali e il commercio equo e solidale, nonché il gioco, il riso e la *fiesta* del povero disprezzato, ma simbolicamente libero. Altri fattori sono lo sviluppo di buone relazioni di genere e la prassi ecologica, senza della quale il nostro pianeta non sopravvive.

Queste e altre grandi linee di umanizzazione significano che esiste una globalizzazione «altra» (in contrapposizione a quella

egemonica). Ebbene, nella popolazione originaria, meticcia e afro-americana le persone credenti si fanno carico di sfide alternative. Possono essere la riflessione sulla solidarietà e sugli sforzi quotidiani per vivere con dignità, fare teologia della *fiesta* e del buonumore, della soggettività e delle relazioni di genere, dell'ecologia e dell'economia a favore di ogni essere umano. Questi discorsi e azioni fanno parte dei modi in cui il popolo latino-americano sta re-immaginando e ricostruendo la realtà. Si tratta dunque di un ampio operare a favore della giustizia nella storia e con l'ambiente che Dio ha creato per ogni essere vivente. Abbiamo, quindi, fattori egemonici, ma esistono anche linee di azione alternativa che coinvolgono persone e gruppi umani, incluse le comunità originarie e quelle dei discendenti afroamericani. Vari tipi di fattori globali influiscono sulle esperienze vissute da queste comunità. Questo dev'essere tenuto in debito conto quando si esamina la problematica religiosa india o afroamericana. Questo significa inserire i fenomeni religiosi nell'ampio terreno su cui si sviluppano. Inoltre si evitano letture idealistiche e a-storiche che non fanno altro che esaltare la negritudine e la condizione india. Ciò che è una caratteristica propria, per quanto molto amata, non costituisce un assoluto e non si possono passare sotto silenzio i fattori disumanizzanti che colpiscono la popolazione originaria e qualsiasi comunità.

## **2. La tematica della salvezza**

Gli atteggiamenti oggi predominanti sono l'auto-salvazione (derivata dall'accento che la modernità pone sul soggetto) e il legame con oggetti sacralizzati (i quali, benché non siano trattati come 'dei', funzionano però come datori di benessere). In tali contesti, si è messi a confronto con il messaggio cristiano, che non è egocentrico né centrato sulle cose; al contrario l'atteggiamento credente afferma radicalmente la salvezza divina per mezzo di Gesù Cristo.

La tendenza attuale verso l'auto-salvazione è sostenuta dalle strutture maestre della civiltà: una ideologia ripiegata sull'io,

che dà molto peso all'economia e ai mezzi di comunicazione, la soggettività moderna e post moderna, la diffusione di terapie di autostima e auto-aiuto, l'orientamento della religione e della spiritualità verso il benessere personale, la confusione di fronte alla voragine delle immagini e alla incertezza dei cambiamenti epocali. Sottolineo nuovamente che non si tratta di problematiche semplici, e che non provengono direttamente dall'elemento religioso. Sono piuttosto il mutevole scenario mondiale e le sue strutture portanti che colpiscono la condizione dei credenti.

Ci avvolge un carnevale di domande e di offerte religiose e spirituali, che vengono interiorizzate in maniera eclettica e immediatistica. Nella lunga storia dell'umanità, il sacro ha dato senso e ci ha collegato nello stesso tempo all'ambiente, alla comunità e alla divinità. In società che si definiscono «svilupgate», il sacro tende a essere ogni volta più un oggetto di consumo, eliminabile e di felicità passeggera. Bisogna dunque affrontare le sacralizzazioni odierne: nell'economia, nel comportamento sociale, nei giochi d'azzardo, nella religiosità terapeutica e quant'altro. Bisogna pure, per ogni comunità credente, prendere le distanze dalle disumanizzanti sacralizzazioni odierne. A tale riguardo, le comunità indigene, afroamericane, meticce, hanno maggiori possibilità di ricorrere alla propria spiritualità, con la quale operano una critica alle pseudo-salvezze.

Or dunque, noi che crediamo in Cristo aderiamo a un Salvatore e lo facciamo tenendo conto che esistono molte religioni. Questa realtà suscita discussioni. Un atteggiamento è quello di contrapporre il relativismo moderno alla verità assoluta. Questa posizione è presente nel documento *Dominus Iesus*<sup>6</sup>. Si utilizzano concetti considerati oggettivi e si tende a sacralizzare linguaggi teologici (che sono relativi!), nel desiderio di condannare il relativismo.

6. Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Dominus Iesus"* del 6 agosto 2000, in EV 19, 1142-1199; il relativismo è esaminato nei nn. 4, 5, 22; la verità nei nn. 4, 5, 7, 22; l'obiettivo è la «salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità» (*ivi*, 22).

D'altra parte, l'esaltazione del relativo risulta essere incoerente; infatti il relativismo si auto-costituisce in maniera dogmatica. Un'altra posizione è quella di apprezzare la salvezza nelle sue dimensioni universali. A mio parere, è bene dedicarsi a chiarire il senso di Cristo Salvatore per popoli di diverse religioni e sensibilità.

Una via è quella di individuare i modi in cui la popolazione vive la sua fede. Certamente è bene lasciar da parte posizioni di esclusione o discriminazione davanti alle religioni. Tuttavia spesso la valutazione è fatta in modo superficiale e dicotomico. Un esempio è il documento latinoamericano di Puebla (1979), pur con la sua buona intenzione. Ci ha incentivato a essere lucidi, ma lo fa con uno schema semplice, con le categorie di positivo/negativo (cf. *Documento de Puebla*, 454-456). Si veda ad esempio la questione del 'senso della provvidenza di Dio'. Tale questione si muove tra la posizione di porsi ciecamente nelle sue mani, di ascoltare i segnali di Vita, e la rassegnazione di fronte a qualunque evento sociale. Serve dunque un discernimento dei significati salvifici nella religiosità (oltre uno schema buono/cattivo).

Un'altra via è riconoscere simboli di salvezza in ogni ricerca credente. Nel caso dei cristianesimi inculturati da popolazioni indigene, meticce, afroamericane, essi sono eminentemente simbolici e cordiali. Queste popolazioni possiedono una grande capacità di mettere in relazione una entità con un'altra, nonché per accogliere e coltivare segni sensibili di realtà trascendenti. La sacramentalità (secondo la prospettiva cattolica) scorre nelle vene della popolazione latinoamericana. Ma non si limita a una o a un'altra chiesa. Tanta ritualità latinoamericana mostra l'importanza dei simboli che configurano la spiritualità e la prassi quotidiana nella maggioranza delle persone. Dio è amato nelle realtà concrete e quotidiane che hanno un valore simbolico. Per esempio, situazioni come nascere, formare una coppia o costituire una famiglia, morire sono istanze che comportano una condivisione materiale e vincoli di vita: preghiera e pasto in comune, risa e liti, alleanze e impegni.



Spero di non travisare il cristianesimo latinoamericano, nelle sue comunità originarie, meticce e di discendenza afroamericana, descrivendole in termini di salvezza. È un essere cristiani che non è orientato a sapere qualcosa su Dio, né a essere rigidi militanti della chiesa, né ad aggrapparsi a una serie di comandamenti e neppure a trovare la soluzione dei peccati. C'è un senso del male e del peccato, c'è sapienza nella fede del popolo e nei suoi modi di appartenenza ecclesiale, e c'è responsabilità etica. Ma l'aspetto principale sono le esperienze vissute di salvezza, che è accolta in forme molto precise; questa salvezza proviene da Dio e risolve i malanni di ogni giorno e dà senso alla vita. Si tratta di esperienze concrete (*vivencias*) con espressione simbolica.

Per decenni la religiosità della gente semplice è stata squalificata a causa dei suoi riti e credenze. A questo riguardo, come in qualsiasi pratica della fede, si richiede un discernimento con criteri umani, biblici, ecclesiali. Tuttavia, i riti abbondanti e le credenze esprimono – tra le altre cose – le complesse dimensioni simboliche della fede popolare. Esprimono parimenti forme inculturate e inserite nella religiosità del cristianesimo del popolo.

È stata squalificata anche la maniera «pragmatica» con cui la salvezza è compresa e vissuta dalla popolazione latinoamericana. In questo argomento (come si è detto in precedenza), soffriamo per la mancanza di comunicazione tra *élites* (che hanno i loro schemi) e comunità umane con il loro concreto modo di camminare di fronte a Dio. La salvezza è concreta ed efficace. Ha il suo fondamento in Cristo che è l'unico cammino di salvezza. L'azione evangelizzatrice della chiesa quindi non cancella le religiosità della gente, né queste sono parallele e alternative al primo cammino. Piuttosto il popolo di Dio è al servizio della salvezza dell'umanità. Seguendo il comando di Cristo e mossa dallo Spirito, la chiesa si rende presente “a tutti gli uomini e popoli per condurli [...] alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, e contemporaneamente il Signore può condurre per vie a lui note alla fede gli uomini che ignorano il vangelo” (Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, nn. 5 e 7).

Questa necessità e sacramentalità della chiesa non deve essere contrapposta alle religioni esistenti nel mondo d'oggi.

Ciò avviene, per esempio, quando si attribuisce alla fede l'accettazione della verità rivelata e le religioni sono ridotte a semplice ricerca della verità. È una problematica fondata su alcuni testi ufficiali: "Deve essere, quindi, *fermamente ritenuta* la distinzione tra la *fede teologale* e la *credenza* nelle altre religioni. La fede è l'accoglienza nella grazia della verità rivelata, [...] la credenza nelle altre religioni è quell'insieme [...] che l'uomo nella sua ricerca della verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto" (*Dominus Iesus*, cit., 7). J. I. González Faus osserva che il documento utilizza una "nozione di verità più greca che biblica; quest'ultima è sempre una verità aperta e accompagnata dalla grazia"<sup>7</sup>. Si può aggiungere il problema di vedere la 'verità' separata dall'accoglienza della salvezza. Secondo disegni misteriosi di Dio, ogni persona è fatta partecipe della Pasqua di Cristo.

Grazie alla fede, le persone e le comunità accolgono la rivelazione e la salvezza con le loro mediazioni ecclesiali. Per quanto riguarda le culture/religioni, esse possono essere apprezzate come sentieri verso la verità e la salvezza, in quanto si sintonizzano con la volontà di Dio che ama tutta l'umanità. In questo senso può essere valorizzata anche l'interazione tra le religioni. Essa fa parte del concetto di missione propria della chiesa, che non squalifica le altre religioni e scopre in esse i segni di Dio. Questa comprensione della salvezza è anche un riconoscimento di Gesù Cristo come via/verità/vita per tutta l'umanità. Il Signore della Vita non è proprietà privata di un gruppo scelto. Possiamo dunque affermare simultaneamente la salvezza in Cristo, la missione della chiesa e i valori simbolici nelle varie religiosità dei popoli. Ritourneremo più avanti sulla reciprocità indigena e la simbiosi afroamericana.

Non ci si deve limitare quindi alle distinzioni tra fede e religione, tra chiesa e religioni della gente. Ci interessa di più come

7. J.I. GONZÁLEZ FAUS, "La cruz de la Dominus Iesus", in «Selecciones de Teología» 157 (2001), 53.

l'umanità è salvata da Dio e ci interessano le forme simboliche di come si sperimenta la salvezza nella vita.

Riflettendo in comunione con la fede dei popoli dell'America Latina, emerge la loro capacità di interiorizzare l'Evangelo della Vita secondo i codici culturali e religiosi di ciascun popolo. Ciò ha come sfondo la salvezza in Cristo con le sue mediazioni umane e le sue forme simboliche. In un incontro tenutosi a Santiago<sup>8</sup>, ci si è chiesti se tutte le religioni fossero vie ordinarie di salvezza, e si è risposto che la via ordinaria è Cristo. Il linguaggio è inadeguato, poiché di fatto esistono vie umane dove Dio si fa presente e teologicamente riconosciamo anche la Via. Da parte mia ritengo che non è la religione che salva, bensì l'azione di Dio. La sua volontà universale di salvezza raggiunge ciascuna persona e comunità umana nelle loro circostanze concrete, ivi incluse le forme religiose.

Passo ora a esaminare anzitutto gli elementi nel modo indigeno di vivere e poi vedremo le forme afroamericane. Lo faccio nella prospettiva già indicata: Dio ama e offre universalmente la sua salvezza; ma ciò deve essere esaminato nelle diverse culture e spiritualità. Lo faccio, come ho già indicato, in base a settori cristiani che celebrano e riscoprono la loro fede in dialogo con dette identità. (Un altro tipo di riflessione è quella che evidenzia l'elemento indigeno o quello afroamericano in sé, senza relazione con le forme cristiane esistenti in questo continente).

### 3. Reciprocità nei popoli originari

Per quanto riguarda i popoli indigeni e i loro portavoce, persone di tutto il continente si sono sentite «chiamate ad aprire i giardini di queste rose profumate a uomini e donne di altri popoli, affinché la loro fragranza si espanda dovunque: è la fragranza di Dio»; e aggiungono: «desideriamo produrre un vero cambiamento che costruisca una casa grande, in cui vivano tutti i popoli

8. R. POLANCO, in «Teología y Vida» XLII (2001)1-2, p. 148.

dell'umanità"<sup>9</sup>. Questo, oltre ad essere un linguaggio poetico, è anche una proposta spirituale e profetica. La reciprocità giunge a compimento nella comunità e nella comunione con la Terra; il che comporta un pensare radicato nel rituale e nel festivo, nel mito, la mistica, il quotidiano e il politico.

Quindi è chiaro che la riflessione circa il pluralismo religioso deve affrontare i drammi del passato. Il colonialismo ha negato l'essere umano, negando la qualità spirituale del mondo indigeno. L'istituzione cristiana ha aggredito sistematicamente le religioni originarie (trattandole come animismi, mitiche, carenti di rivelazione). L'arrogante «civiltà cristiana» è stata cieca e sorda davanti al Sacro presente nei nostri popoli. Le loro religiosità sono state cosificate, convertite in folklore e tacciate di un primitivismo pre-moderno.

Oggi è necessario apprezzare questa creatività religiosa, che contribuisce all'avvenire umano dalle molte facce. Può essere apprezzata come capacità di creare vie diverse verso la Vita-Mistero. Si tratta di un'esperienza di vita che ho accompagnato personalmente. Ad essa si aggiunge la mia inquietudine cristiana, che mi fa chiedere: in che senso questa pluralità di culture e religioni è opera dello Spirito e manifesta le varie componenti del Corpo di Cristo?

Mi domando anche quale impatto ha il pluralismo religioso indigeno sulla teologia latinoamericana nella sua vocazione liberatrice. Essa si trova disagio nello schema che pone da un lato la novità cristiana e dall'altro la dimensione religiosa. Lo schema fede/religione risulta discriminante rispetto a quest'ultima. Fin dai suoi inizi la teologia della liberazione ha coniugato la spiritualità con la prassi e con l'analisi critica; ma non ha esaminato molto le religioni. Recentemente però vengono progressivamente riconosciuti i valori salvifici nelle spiritualità indigene.

In seguito voglio porre la mia attenzione su ciò che molti considerano l'asse del modo di essere indigeno: la reciprocità. Questa realtà può essere letta in chiave di salvezza. A tale riguardo si sono

9. III Incontro-Laboratorio (*Encuentro Taller*) Latinoamericano, *Teología Indía*, IPA/CTP/IDEA, Cuzco 1998, p. 10.

compiuti passi avanti nelle scienze umane e certamente anche nella riflessione dei credenti.

Per quanto riguarda le discipline umane, dal secolo scorso lo scientismo ci ha nascosto una realtà che è olistica. Questo dato di fatto – attestato da modi millenari dell'essere autoctono e oggi anche da un atteggiamento scientifico denominato olistico – caratterizza la conoscenza umana. La critica sistematica – inventata dalla modernità – è uno dei buoni criteri moderni assunti dalla popolazione amerindia. In essa ci sono varie posizioni: da un lato abbiamo l'essenzialismo, cioè l'indio-in-sé, contrapposto a tutto ciò che non gli è proprio; questo essenzialismo è postulato da una minoranza erudita. D'altro lato, c'è l'essere 'integrati' nella società circostante, rinnegando se stessi; questa posizione ha abbastanza peso. C'è anche una gamma di forme condizionai di partecipazione alla modernità: alcuni rifondano il moderno secondo modelli indigeni e meticci; altri camminano con un piede sulla via indigena e con l'altro nel mondo globalizzato; altri ancora in certi ambiti (come quello economico) seguono regole mondiali, e in altri (come quelli familiari e festivi) agiscono secondo principi propri.

Il maggior guadagno, a mio parere, è che settori indigeni progrediscono con tratti propri, in modo principale con la loro 'relazionalità'. Si tratta di nuovi vincoli e organismi, generati nella città, si tratta di assumere la scienza e il lavoro moderno, orientandoli però a benefici e celebrazioni proprie, e di tanti altri gesti quotidiani. Così la gente non si lascia subordinare agli assoluti della propaganda e della pubblicità. Piuttosto, come osserva H.C.F. Mansilla, «il bello e il ragionevole può trovarsi nel piccolo, nell'eterogeneo, nel tradizionale [...], nell'avanzamento tecnico e nella conservazione di vecchi valori tradizionali»: da parte sua Domingo Llanque ha descritto in dettaglio la combinazione del tradizionale con il nuovo e la serie dei cambiamenti moderni nel mondo indigeno peruviano<sup>10</sup>.

10. Cf. H.C.F. MANSILLA, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, CEBEM, La Paz 1992, 96; e D. LLANQUE, *Vida y Teología Andina*, CBC, Cusco 2004, 11-30.

La gente avverte che il progresso è allucinante, rapido e sfaccettato. Il maltrattamento dell'ambiente naturale e l'impoverimento umano tendono a un suicidio eco-umano, benché ci sia una certa autocorrezione del sistema (per es. le limitazioni all'armamento atomico). Un altro aspetto è la globalizzata capacità tecnologica, produttiva e di comunicazione; quasi tutti gli abitanti del pianeta anelano ed esigono l'uso di queste moderne conquiste. Ma questi progressi positivi vanno di pari passo con l'auto-vittimizzazione di moltitudini escluse; come spiega E. Dussel: nel 'mito della modernità', la vittima è colpevole e sarebbe innocente il giustiziere che ha spogliato le popolazioni povere<sup>11</sup>. È deplorabile che tanta gente emarginata si attribuisca la colpa di questa condizione. D'altra parte, esistono vie contestatrici e alternative. Molte società – e qui emergono quelle indigene e meticce – non accettano di essere governate dalla ragione totalitaria del mercato né dalla privatizzazione dell'esistenza.

Oltre ad affrontare e valutare queste realtà, esse sono modificate e a volte ricostruite dalle popolazioni indigene.

Emergono così varie linee di azione: 1. La strutturazione indigena del proprio spazio e tempo vitale: casa, attività economiche complementari, ciclo di celebrazioni proprie, ecc., e nello stesso tempo partecipazione alla quotidianità moderna. 2. Coltivazione della propria sensibilità, sapere, simbologia; dove spiccano le relazioni familiari, con i defunti, gli spiriti protettori e i modi indigeni di visualizzare Cristo, Maria, i santi e le sante. 3. La comunità indigena, non essendo dualista né escludente, se la sbriga bene in mezzo a tante (e positive) 'differenze' moderne; cerca consensi e linee di miglioramento comune; così può, per esempio, coniugare medicina moderna con qualcosa di così tradizionale come le sue preghiere di guarigione. 4. Un'altra importante linea di azione è assimilare tecnologia, scienza, sviluppo, ma generalmente con cautela e combinando ciò che è proprio con il nuovo, affinché il progresso sia sostenibile e sicuro.

11. Vedasi E. DUSSEL, *El encubrimiento del otro*, Abya Yala, Quito 1994, 91.

Queste linee di azione comportano principi etici caratterizzati dalla reciprocità:

1. responsabilità quotidiana, al fine di convivere bene con gli altri.
2. valorizzare la propria produzione simbolica e sapienziale, dando priorità a relazioni feconde e dando questo senso al progresso moderno.
3. interagire tra esseri diversi e complementari, stabilire consensi e linee di bene comune.
4. non assolutizzare il moderno, bensì valutare i suoi successi e confrontarne i fallimenti.

Ritengo che la prospettiva india abbia una qualità olistica (che si manifesta anche nei modi diversi di pensare oggi la fede); ciò differisce dalla globalizzazione moderna che si prefigge di essere universale e definitiva. L'etica e la teologia india hanno una qualità olistica, data la loro comprensione del corpo e dell'umanità nel cosmo; per il fatto di riconoscere il «relazionale» come fondamento di tutto; di porre l'allegria festosa come meta del pellegrinaggio umano; di rispondere così alla grazia divina. Ciò si contrappone ai 'pilastri spirituali' della modernità: l'economia determina la politica e la religione; nell'operare umano il successo viene assolutizzato, si pone come meta umana la soddisfazione istantanea dei desideri di potenza e il riferimento all'io (io-ismo) è il criterio con cui si misura Dio. Vediamo inoltre che la riflessione indigena ha la capacità etica di valutare la modernità globalizzata e nello stesso tempo offre i suoi orientamenti fondamentali.

Nella teologia moderna si opera di preferenza con concetti; ed è un lavoro fatto da individui. Si tratta di persone esperte, specializzate all'interno della chiesa, con un ampio bagaglio di conoscenze trasmesse in modo concettuale. Incontriamo qualcosa di molto diverso nelle riflessioni fatte ai margini, in dialogo con le sapienze delle persone preferite da Dio<sup>12</sup>. Lo stesso fenomeno si

12. Il modo latinoamericano di riflettere sulla la fede si può riassumere come una prassi di relazioni; si veda il mio capitolo «Nuestro paradigma: pensar el amor», in D. IRARRAZÁVAL, *Teología en la fe del pueblo*, San José: DEI, 1999, p. 159-176. Jon Sobrino ha definito la teologia come «intellectus amoris»: cf. J. SOBRINO, *El principio misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, pp. 49-50. 70-71.

verifica nella teologia dei popoli indigeni. Essa ha i suoi portavoce e tematiche in accordo con il grido della creazione e dell'umanità. I suoi mezzi di riflessione e comunicazione sono un linguaggio olistico (rituale di festeggiamento, pensiero, affettività, preghiere, responsabilità storica, ecc.). Non è un esercizio mentale, né una teologia antropocentrica. Si tratta di comunità sagge, la cui fede è un legame – mediante simboli – con il Mistero. La sapienza proviene da tutta la terra, dove gli esseri umani esprimono relazioni e sviluppano conoscenze.

Nelle sapienze millenarie e negli attuali processi della teologia india, chi crede, festeggia, lavora, parla, ama, pensa, è una realtà umana, cosmica, spirituale; si tratta di componenti diverse e complementari, radicate nella terra e ammiratrici del cielo. Si invoca Dio – come fanno i maya – chiamandolo “Cuore della terra, Cuore del cielo”. Di conseguenza non c'è ‘un soggetto’ teologico nel senso di un individuo definito come autonomo e razionale. Per quanto riguarda Dio, non è trattato come un «oggetto di conoscenza». Di conseguenza la prospettiva autoctona ha il suo sentire e una logica propria. Come spiegarla se si usano i linguaggi dominanti? Usando questi linguaggi, per poter comunicare fra noi, lo facciamo con precauzione, sfumature e precisazioni, al fine di non travisare il pensiero e l'essere indigeno.

Una serie di eventi continentali sta spiegando questi argomenti<sup>13</sup>. Il I Incontro di Teologia india ha detto: “Il soggetto [...] è la comunità indigena, radicata nella terra dove sorgono e crescono i suoi riti e miti”. Il II Incontro affermava: “Noi popoli indi comunichiamo la nostra fede con fiori e canti [...], come fa Dio Creatore che è presente nel cammino della comunità, lottando e sudando nel campo e seminando vita per tutti. Per noi fare teologia è un lavoro comunitario che ci riempie di gioia e ci apre orizzonti». Nel III Incontro si dichiarava: «Le nostre teologie rendono con-

13. Conclusioni del I Incontro di *Teología India* (CEnami, México 1991, p. 315), II Incontro di *Teología India* (CEnami, México 1994, p. 184), III Incontro di *Teología India* (IPA, Cusco 1998, pp. 172-173).



to della nostra relazione con la terra [...] e valorizziamo l'equilibrio o parità tra i generi, che è insito nelle nostre culture. [...] Le teologie indigene saranno festose, poiché celebrano la vita e le nostre relazioni con la terra e le forze spirituali che emanano dal Creatore”.

Bisogna anche tener presente la qualità meticcica dei soggetti e del pensare indigeni. Molti autori insistono nel dire che il tema del meticcio è problematico. È così. Spesso gli stati e le chiese usano emblemi meticci per negare l'elemento indio (tutto è assorbito e ri-significato nell'elemento meticcio). D'altra parte abbiamo fatti solidi: popolazioni ed elaborazioni meticce che sono portatrici dell'elemento indigeno (per es. processi di migrazione e ricostruzione urbana dell'esistenza indigena). In Perù J. M. Arguedas visse in due mondi e attribuì al meticcio caratteristiche molto positive<sup>14</sup>. Molte esperienze meticce apportano un senso relazionale ed è un contributo che arricchisce il soggetto indio.

In termini generali, il soggetto non rimane separato, al contrario tutto è relazionale. Viviamo e pensiamo come parte del cosmo, come maschio e femmina, in comunità. Il pensiero è circolare, meticcio e multiculturale, storico; ma è stato anche, e continua a essere, aggredito e ritardato.

Allora: com'è il paradigma relazionale? Il bel tessuto dei pensieri indigeni può essere descritto come “una logica simbolica, rituale, concreta, vitale”, che contrasta con la “monocultura che pretende di essere mondiale”<sup>15</sup>. La sapienza simbolica, attorno al rituale, offre un forte senso relazionale (molto diverso da una verità-oggetto). Ciò che conosciamo non sono cose sacre; sono relazioni con ciò che dà vita. Noi siamo situati nel sacro – per usare i termini delle tradizioni autoctone. Anche nel linguaggio cristiano si dice che quanto conosciamo è la relazione, l'amore con Dio

14. In merito si veda, F. MIREs, *El discurso de la indianidad*, DEI, San José 1991, 142-146.

15. Apporti indigeni, in *Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana*, CENAMI, México 1993, p. 12.

che Gesù Cristo ci manifesta. Non è un “capire la realtà divina”. Inoltre nessuno è escluso da questa conoscenza relazionale.

Un altro grande filone è la visione-azione ecologica (*eco-visión-acción*). Ogni essere vivente è connesso e in comunicazione con la profondità di se stesso e con ciò che lo circonda (per questo nella ritualità indigena il Mistero è toccato in esseri vegetali, minerali, umani, in spiriti e loghi sacri, nelle invocazioni verso Dio). Questi interscambi hanno come supporto la Terra Madre. José Esterman ha spiegato (riferendosi al mondo andino) che le molteplici relazioni rendono possibile la vita, l’etica, la conoscenza<sup>16</sup>. Senza relazioni non esisterebbero né la persona, né il sapere, né il fare.

Il filone inter-religioso costituisce un flusso di relazioni feconde. A questo proposito il fatto di maggiore importanza è il contatto e l’apporto reciproco tra ogni tradizione autoctona e il messaggio cristiano. Ciò avviene non mediante incontri formali, bensì nella spiritualità quotidiana, nell’etica e nel rito, come pure nelle immagini e concezioni di Dio. La qualità di questi contatti è descritta nella Teologia maya come “sintesi vitale fatta dai nostri popoli” e “lungi processi di inculturazione”<sup>17</sup>. Tutto ciò contrasta con un parametro moderno che è monoculturale e pure monoreligioso (la religione indigena viene relegata nel passato già superato dalla ‘civiltà’!). C’è di più: ciò che qui sosteniamo sono legami tra religioni che valorizzano vari modi di invocare e di comprendere Dio.

L’essere, il credere e il pensare indigeno sono in contatto con il tutto e non sono escludenti; a partire dal piccolo seme si fanno universali; dalle proprie identità interagiscono sia con i valori umani sia con i discutibili assoluti della modernità; dalla festa, centro del presente indigeno, si riferiscono al passato e al futuro; entrano in relazione con il Mistero che avvolge e trasforma ogni entità vivente. È dunque un modo olistico di accogliere ciò che nella teologia cristiana fa parte della salvezza.

16. Cf. J. ESTERMANN, *Filosofía sistemática*, Salesiana, Lima 1996, con l’eccellente sezione «relacionalidad de todo ser», pp. 223-224.

17. Prologo del III Incontro di Teología India Mayense, Guatemala 1996, p. 9.

#### 4. Simbiosi nei popoli afro-americani

Dalle esperienze vissute e dalle sapienze originarie, facciamo un passo verso altri sistemi simbolici, quelli della negritudine. Questi ultimi si possono esaminare in una prospettiva simbiotica. Elementi diversi si congiungono qui per dar corso a una vita più grande.

In tutto il continente, l'afro-americanità è scandalosamente maltrattata e resa invisibile. A volte c'è indifferenza; ma predominano i pregiudizi. Tutto ciò che viene qualificato come «nero» ha connotazioni negative (implicite o esplicite). Di fatto l'America Latina è indigena, meticcias, nera, asiatica, bianca, mora. Se non ci assumiamo come tali, fomentiamo la menzogna e l'alienazione. La riflessione cristiana sarebbe cieca se non tenesse conto del razzismo nella nostra realtà latinoamericana e nell'ambito religioso<sup>18</sup>. Il razzismo colpisce le categorie della fede, gli organismi ecclesiali e i modi di vivere l'Evangelo. Sappiamo bene che questa discriminazione si incrocia con altri fattori: il genere, i gruppi di età, le strutture sociali, economiche, politiche, affettive, ecc. Per questo, oltre alla discriminazione razziale-culturale, bisogna affrontare altre realtà negative che l'accompagnano.

Nel contesto afro-americano, «essere un seguace del *candomblé* ed essere allo stesso tempo cattolico non costituisce un problema»; «la grande maggioranza dei frequentatori di tali centri (*terreiros*) si dice cattolica»; «i fedeli non avvertono contraddizione alcuna tra gli *orixás*<sup>19</sup> e i santi»; «un seguace del *candomblé*, nel partecipare ai riti cattolici, li trasforma e li reinterpreta a partire dalla religione che gli è propria<sup>20</sup>. Antonio da Silva apprezza il

18. In ambiti cristiani e teologici ha iniziato a vedersi il razzismo: cf. «Racismo y Religión» in AA.VV., *Cultura negra y teología*, DEL, Costa Rica 1986, pp. 56-67; L. WILLIAMS, *Racism and sexism*, in «Journal of Black Theology», 7/2, 1993, 73-99, South Africa.

19. Secondo la religione bantù, sono i modi in cui Dio si manifesta nel mondo, sia sotto forma di spiriti o di esseri materiali (n.d.t.).

20. Citazioni tratte da Antonio A. DA SILVA, «Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira», in AA.VV., *Inculturação, desafios de hoje*, SOTER,

processo d'inculturazione fatto dalla popolazione di origine bantù (una simbiosi) e di origine nagô<sup>21</sup> (un sincretismo); C. Boff fa notare il «complesso e contraddittorio intreccio tra religione e cultura cattolica e quella afro-brasiliana»; d'altra parte A. Soares sostiene che «il sincretismo è una storia di rivelazione in atto»<sup>22</sup>. Questi processi possono essere qualificati come una «simbiosi» (un concetto usato anche da A.A. Silva e C. Boff), dato che simboliche diverse sono mescolate a favore della vita.

La comunità nera manifesta la sua creatività teologica<sup>23</sup>. Lo dice, per esempio, Silvia Regina de Lima Silva: «La nostra liberazione è anche la liberazione di tante immagini di Dio che giustificavano, e continuano a giustificare, le strutture sessiste e razziste della società. Con questi occhi, con tutto il nostro corpo, con le nostre storie, cerchiamo di gioire della novità permanente che è Dio/Dea». Nella II Consulta hanno detto: «Scopriamo un Dio diverso [...]; la teologia ha da creare possibilità di trarre forza per lottare [...]; un linguaggio simbolico che è una forma di dire e non dire ciò che sentiamo e pensiamo [...]; e si dà priorità alla teologia sulla salute, l'educazione, i miti, la storia, la presenza nelle chiese e nella società civile.

Or dunque, nell'immaginario afroamericano, 'Axé' esprime ciò che è fondamentale. Mi impressiona la forza nera onnipresente: «Axé è forza vitale, energia, principio di vita, forza sacra degli *orixás*, è potere, carisma, è la radice che viene dagli antenati [...];

São Paulo 1994, p. 107; Clodovis BOFF, «O sincretismo Maria-Iemanjá», in AA.VV., *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes, Petrópolis 1995, p. 98; R. BASTIDE (ripresa da A. Soares, nel suo *Interfaces da revelação*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 50); F. REHBEIN, *Candomblé e salvação*, Loyola, São Paulo 1985, p. 88.

21. Dicesi nagô una popolazione originaria dell'Angola e presente soprattutto in Brasile (n.d.t.).

22. II Consulta, *Teologia Afro-Americana*, cit., p. 153; A.A. DA SILVA, art. cit., 105-106; C. BOFF, art. cit., 92; A. SOARES, *Interfaces da revelação*, p. 248.

23. Citazioni di SILVIA R. DE LIMA SILVA, «Evangélio, mujer y cultura», in E. TAMÉZ (ed.), *La sociedad que las mujeres soñamos*, DEI, San José 2001, 60; e dalla II Consulta, pp. 128, 129, 130, 132.

Axé si vince e si perde; Axé è un dono degli dèi [...]; è soprattutto la casa del *candomblé*, il tempio, il terreno, la tradizione intera”<sup>24</sup>. Dovendo spiegare gli ‘elementi fondanti’ della teologia afro-americana, un teologo comincia con Dio madre e padre, che ha creato la famiglia umana e la natura, e con Axé come “energia vitale divina» nelle persone, le piante, gli animali, le pietre; e aggiunge: la donna è «fonte primordiale di Axé”<sup>25</sup>. Ascoltando queste riflessioni, mi impressiona il loro carattere particolare e allo stesso tempo universale. Esiste una forma propria di essere, pensare, fare festa, che esprime ed è portatrice dell’Axé universale.

In questo senso la teologia con Axé corrisponde alla comunità nera ed è rilevante per l’umanità. A noi, persone che non sono di origine africana, è necessario prendere parte a questa realtà. La visione di Cristo e del suo Spirito, che sgorga dalla spiritualità dell’Axé, dà senza dubbio un contributo alla comunità nera, e nello stesso tempo illumina il cammino delle comunità cristiane nel mondo. Costituiamo un cristianesimo dalle molte facce, interculturale, inter-religioso. L’amore di Dio ci avvolge tutti e tutte, assumendo le nostre diversità e le nostre linee comuni.

La riflessione che ha come punto di partenza quello della negritudine viene fatta a partire dalle visioni identitarie e mistiche di quei popoli, come identità “scelta da noi” (*noseidad*) in contrapposizione all’identità imposta dall’altro (*otreidad*) che colonizza, schiavizza ed emargina. Nel contesto del popolo nero è un «nuovo soggetto storico e un nuovo soggetto teologico» e Geraldo Rocha aggiunge: “È necessario lasciarci inebriare dalla storia del nero, dalla mistica del povero, la mistica della lotta e la mistica del regno”<sup>26</sup>. Si tratta quindi del soggetto collettivo, che si inebria con

24. R. PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, HUCITEC-EDUSP, São Paulo 1991, pp. 103-104.

25. A.A. DA SILVA, *Reflexión teológica a partir de las comunidades negras de Brasil*, «Vida y Pensamiento» (UBL de Costa Rica), 17/(1997) 2, 60-61.

26. G. ROCHA, “Os APNs e a Reflexão Teológica”, in AA. VV., *Agentes de Pastoral Negra, 10 anos, 1983-1993*, Atabaque, São Paulo 1993, 68-69. La 1ª Consulta (1984)

la mistica della lotta per la vita e per il regno di Dio. Ciò implica rottura con il «io-ismo» moderno e i suoi meccanismi di subordinazione all'altro-superiore. L'identità del popolo nero viene ricostruita grazie alle sue solide radici. Si somma con le altre identità tradizionali ed emergenti nel nostro continente.

Per quanto riguarda la conoscenza di Dio, le comunità nere lodano, conoscono e mettono in pratica la presenza divina nella storia umana. Tra queste ed altre teologie non avvengono dei meri interscambi di idee. C'è molto di più: si incontrano spiritualità diverse e si coniugano varie sfaccettature della prassi liberatrice. Si tratta di una interazione orientata alla fonte della Vita. Non interessano nozioni su cose sacre; ciò che ci appassiona sono i modi di avvicinarci alla presenza divina.

In America Latina la priorità è data ai modi di comprendere la fede da parte dell'umanità povera e prediletta da Dio. Nel caso delle Congadas a Minas Gerais<sup>27</sup>, uno dei capi dice: «Siamo cattolici [...], ma alla chiesa non piacciono i *congaderos* (= quelli che danzano la congada). Sono secoli che viviamo lottando perché si riconosca e si rispetti [...] la nostra fede in Zumbi. Dio è uno solo. Gli indios lo chiamano Tupà, gli ebrei Jahweh e il popolo nero Olorum. Ciascuno deve continuare a lodare il Dio dei suoi antenati»<sup>28</sup>. Esistono quindi modi in cui popoli poveri si avvicina-

aveva sostenuto «l'annerimento» del teologo (a), dato che l'elaborazione è fatta dai «membri della comunità nera» (AA. Vv., *Cultura Negra y Teología*, DEI, San José 1986, 27). Questa «identità teologica» ha aspetti culturali: allegria, famiglia, antenati, comunità, etc.; cf. A. HERRERA, *Teología Afroamericana*, Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito 1994, pp. 41-45. Inoltre è una identità ricostruita, al contrario della violenza social-razziale, attraverso la famiglia e la comunità del *terreiro*, come spiega H. FRISOTTI, *Religiones Afroamericanas*, Ediciones Afro América, Quito 1994, pp. 21-23.

27. Si tratta di feste e di danze di origine africana, caratteristiche dello stato di Minas Gerais nel Sud Est del Brasile (n.d.t.)

28. E. DIAS GONÇALVES, «Identidad de Dios en la reflexión de las Congadas de la región metalúrgica de Minas Gerais», AA. Vv., *Cultura Negra y Teología*, DEI, San José 1986, 128 (è la testimonianza di José Angelo, «capitán» di Congada che si manifesta per mezzo della fraternità di Nuestra Señora del Rosario).

no a Dio. Bisogna dunque usufruire delle diverse vie che ci avvicinano al Mistero.

Si tratta di esperienze vissute che si possono concettualizzare in vari modi. Alcuni preferiscono il concetto di sincretismo, ma questo trascina con sé molti pregiudizi. Afonso Soares riesamina schemi della ragione occidentale; il suo famoso principio di non contraddizione è solito condurre a false disgiuntive ed esclusioni di ciò che è 'altro'. Conviene adoperare altri concetti, come quelli di Lévy-Bruhl sull'analogia e la partecipazione. Oppure vedere l'articolazione di elementi opposti. Secondo S. Ferretti, "il sincretismo si inquadra anche nelle caratteristiche di questa capacità brasiliana di mettere in relazione cose che sembrano opposte"<sup>29</sup>. Invece di utilizzare il principio di non contraddizione, è più rilevante il principio di partecipazione e quello che qui sto sottolineando: la simbiosi.

Ci hanno abituati (chi più chi meno) a un cristianesimo monoculturale e monoreligioso. Perciò siamo sfidati a convivere e a crescere con persone di altre mentalità e forme di credere. Essere macro-ecumenici è una difficile e bella avventura spirituale. A noi, persone di origine non africana, tocca il compito di aprire il cuore alla fede della comunità afroamericana e, quando possibile, celebrare con essa la Vita che non esclude nessuno.

In proposito riprendo il contributo di Andrés Torres Queiruga sul tema della in-religionizzazione: "Nel contatto tra le religioni, il movimento spontaneo rispetto agli elementi che giungono da un'altra entità religiosa, deve essere quello di incorporarli nel proprio organismo, il quale in tal modo non scompare, ma al contrario cresce. Cresce appunto a causa dell'apertura verso l'altro,

29. S. FERRETTI cit. da A. SOARES, *Interfaces da Revelação*, 58. (S. FERRETTI, *Repensando o sincretismo*, EDUSP, São Paulo 1995). Soares esamina gli apporti delle scienze umane (pp. 46-59), e poi le difficoltà nel pensiero teologico circa il sincretismo (pp. 59-69), infine offre le proprie piste di riflessione (109-121, 199-237).

ma di fronte al Mistero comune<sup>30</sup>. Nel contatto con la fede afro-americana e con le sue mediazioni, si possono interiorizzare tali mediazioni, senza rinnegare se stessi.

Per esempio, all'interno della comunità nera si propone di far risaltare i concetti di ancestralità e del culto degli *orixás*: “Per gli afroamericani di origine bantù, la concezione dell'ancestralità fu importante per comprendere, partendo dal genio proprio della loro cultura e religiosità, la figura di Gesù Cristo e mediante le danze *nagô* afroamericane la comprensione della cristologia entra in relazione con Oxalá<sup>31</sup>. Questa ermeneutica della salvezza mi sembra istruttiva per altre imprese teologiche nel nostro continente; possiamo ripensare la relazione con gli antenati e come da ciascuna cultura accogliamo il Cristo.

Riguardo alla rivelazione, Afonso Soares non trascura le dimensioni umane nella fede religiosa, e suggerisce che lo Spirito agisce nelle tradizioni culturali, che “il popolo inserisce nella religione ciò che è santo o che può o cerca di accogliere dalla tradizione cristiana”; e una delle sue conclusioni è che “il sincretismo è la storia della rivelazione in atto<sup>32</sup>. Evidentemente è un'ampia comprensione della rivelazione...

Riprendo la discussione sul sincretismo, che tocca nervi molto sensibili della sfaccettata fede popolare. Il tema più controverso è il sincretismo dall'alto; esiste una specie di religiosità del mercato totalitario che penetra nel cristianesimo. È un tipo di sincretismo perverso in cui sono mescolati poteri di morte insieme con elementi cristiani. D'altra parte, mi colpiscono i contributi di Soares sulla fede sincretista; quelli di Ferretti sui significati del sincreti-

30. A. TORRES QUEIRUGA, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús, hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Estella 2003, 307.

31. A.A. DA SILVA, “Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano”, in AA. VV., *Existe um pensar teológico negro?*, 69. Più avanti riflette sull'opera salvatrice di Gesù (il suo martirio va diretto al Regno di Dio), e lo fa in relazione ai martiri neri e alla loro lotta libertaria (p. 74).

32. A. SOARES, *Interfaces da Revelação*, pp. 246, 248.



smo: convergenza, parallelismo, mescolanza, separazione; e quanto dice R. Segato sulla “alternanza di codici”<sup>33</sup>. Nei miei approcci sia al cristianesimo indigeno sia a quello afroamericano (pur così diversi) appare un aspetto di somiglianza che si può chiamare una fede a favore della vita, una fede simbiotica.

## Conclusione

Avviandomi alla conclusione, sottolineo alcuni punti salienti. Il primo è: fare festa e pensare. Sonia Querino lo ha affermato così: “Il sacro non è qualcosa di esteriore al corpo [...] si accredita in un Dio che danza; [...] danzare è un atto divino come pure una forma di resistenza ai patimenti [...]; il suono del tamburo e le voci umane invitano il corpo a muoversi e mette in relazione la comunità e gli individui”<sup>34</sup>. Antonio Aparecido da Silva osserva: “Nelle comunità nere della diaspora, tutto assume un linguaggio corporale, visivo e celebrativo”; e ciò richiede un discernimento tra ciò che riproduce l’elemento ufficiale e ciò che sgorga dalla creatività del popolo<sup>35</sup>. Questo viene detto senza ingenuità, poiché la *fiesta* è ambivalente e deve essere affrontata con occhio critico; in essa ci sono fattori disumanizzanti e certamente anche dinamismi liberatori.

Il secondo punto saliente: il razzismo e la nostra afro-umanità. Spetta alla popolazione di discendenza afroamericana identificarsi in tal modo. Inoltre ogni persona in questo continente può assumere ciò che è afroamericano come parte della nostra storia e della

33. Sono autori recensiti da A. SOARES, *Interfaces*, cit., pp. 56, 58. Si veda anche la raccolta di saggi fatta da P. SANCHIS, *Fiéis e Cidadãos, percursos de sincretismo no Brasil*, UERJ, Rio de Janeiro 2001.

34. S. QUERINO, *Nossos passos vêm de longe: ensaio de teologia afro-feminista*, relazione tenuta nella III Consulta Ecumenica di Teologia Afroamericana e Caraibica, São Paulo 2003 (pp. 5-6).

35. A.A. DA SILVA, *A teologia afroamericana no contexto brasileiro nos últimos dez anos*, relazione svolta durante la III Consulta Ecumenica, São Paulo 2003 (p. 4).

multiforme identità latinoamericana e caraibica. A ciò si aggiunge il grande problema del deprezzamento della religione afroamericana come se fosse opera del demonio (qualcosa di simile è stato detto delle spiritualità indigene). Questo deprezzamento fa parte del razzismo. Di fronte a questa aggressione, è necessario “uscire dalla visione demonizzante del vodou haitiano”, e positivamente mettere in risalto, come fa Jean-Robert Michel, “il ruolo del vodou nella lotta e nella resistenza della negritudine haitiana”<sup>36</sup>. Ci si rende conto che una tale demonizzazione della cultura/religione afroamericana è un forte ingrediente del razzismo.

Terzo punto saliente: gioire del Mistero con ‘atteggiamento nero’. Il modo di essere afroamericano, chiamato con questo nome si accompagna agli sforzi di liberazione da parte di tali comunità. Sonia Querino spiega la celebrazione corporale e inter-religiosa del Sacro. “La manifestazione del Sacro avviene per mezzo del corpo e costituisce una maniera degna e legittima di celebrare [...]; il suono dei tamburelli (*atabaques*) risuona in noi, mette in movimento i nostri corpi nella comunione col trascendente. Crediamo in un Dio che danza”<sup>37</sup>. Questa autrice spiega che il *candomblé* contribuisce certamente alla identità afro-brasiliana, come pure ad altri modi di essere. Grazie alla mistica nera – comunicata e condivisa con coloro che non sono neri – può approfondire il nostro avvicinamento al Mistero di Dio.

Quarto punto saliente: sincretismi e appartenenze. Durante la III Consulta<sup>38</sup>, Maria Cristina Ventura pensa che il pluralismo religioso mostra la «capacità di uomini e donne nere di assumere e ricreare il cristianesimo». Da Silva ha sottolineato l’energia delle «nuove creazioni afro-religiose nella diaspora»; e spiega il sincretismo come “pratica inculturata in molti dei suoi aspetti, partico-

36. J.-R. MICHEL, *Teologia Negra Haitiana*, relazione alla III<sup>a</sup> Consulta, 2003, cit., pp. 167ss.

37. S. QUERINO, *Nossos passos*, cit., p.6.

38. Cito M.C. VENTURA, A.A. DA SILVA, obra citada.

larmente in ciò che riguarda il cristianesimo afro-popolare”.

Ciò che è prioritario, a mio modo di vedere, è continuare a sviluppare l'atteggiamento inter-culturale e inter-religioso con il suo retroterra teologico. Non esistono solo fenomeni come il sincretismo, come la disuguaglianza tra un immaginario e un altro, o come la simbiosi tra realtà differenti. La cosa più importante è la rivelazione universale dell'amore di Dio. Anche lungo queste pagine emerge la Vita sentita e compresa, generata e accolta da parte dei popoli originari e da quelli di discendenza africana. Il cuore più intimo del problema non è dunque la 'religione', bensì come essa esprime simbolicamente l'energia di vivere in reciprocità e la capacità di far sì che elementi di origine diversa si sposino affinché diventino sorgenti di genuina felicità.



PLURALISMO E MISSIONE  
PER UN'ERMENEUTICA DELL'ALTERITÀ

di Paulo Suess •

Il tema “pluralismo e missione” invita a riflettere sulla realtà religiosa plurale dell'America Latina, sulla sua identità e alterità. La consapevolezza di tale pluralismo, caratterizzato da fedi cristiane, religioni non cristiane e forme diverse di ateismo pratico o teorico, è un fenomeno post-coloniale e, allo stesso tempo, post-secolare. Durante la colonizzazione si poteva parlare di un pluralismo clandestino, di fatto, senza che potesse essere di diritto. E fino ai primi decenni del secolo XX le religioni afroamericane sono state osteggiate e i suoi fedeli criminalizzati.

Nella seconda metà del secolo XX ci si aspettava che il processo di secolarizzazione eliminasse il fenomeno religioso come tale... al contrario oggi viviamo un'effervescenza religiosa senza appartenenze rigide a istituzioni ecclesiali. Un'epoca post-secolare cerca di rispondere alla comprensione secolarista della modernità e annulla adattamenti rinchiusi nel culto del progresso e della ragione, del vuoto e del relativo.

• **Paulo Suess**, tedesco di origine, ha studiato all'Università di Monaco, Lovanio e Münster, dove ha ottenuto il dottorato in Teologia Fondamentale. Per dieci anni ha lavorato con le popolazioni fluviali dell'Amazzonia e, a partire dal 1979, ha ricoperto la carica di Segretario generale del Consiglio Indigeno Missionario (CIMI). Nel 1987 ha fondato il Dipartimento di Post-laurea in Missiologia, a San Paolo. Tra il 2000 e il 2004 è stato presidente dell'Associazione Internazionale di Missiologia (IAMS). Attualmente è consigliere teologico del CIMI e vive a San Paolo. Tra le sue pubblicazioni: *Catolicismo Popular no Brasil* (Grunewald/loyola, 1979), *La Conquista Espiritual de América Espanhola* (Vozes, 1992), *La Nueva Evangelización* (Abya Yala, 1993), *Evangelizar desde los Proyectos Historicos de los Otros* (Abya Yala, 1995), *Travessia com esperança* (Vozes, 2001).

Il pluralismo religioso è accompagnato da pratiche e riflessioni circa il plurale. Questo pluralismo della pratica e riflessione missionaria e missiologica si presenta con molti nomi: dialogo interreligioso e macroecumenico, ecumenismo e missione *ad gentes*, teologia delle religioni e teologia della missione. Lo stesso cristianesimo e/o cattolicesimo sono diventati fenomeni plurali. In essi, infatti, convivono, sotto il tetto della stessa fede, pratiche premoderne e coloniali assieme a pratiche e teologie che hanno assunto i presupposti politico-filosofici della modernità o della postmodernità. Accanto a teologie della liberazione convivono, spesso nella stessa chiesa, teologie della prosperità, le prime facendo appello al soggetto adulto del povero, le seconde promuovendo la tutela degli stessi poveri con la provvidenza divina.

A partire dalle differenti risposte ecclesiali e riflessioni teologiche davanti al pluralismo religioso, il pluralismo come tale è diventato un fenomeno interno ed esterno allo specifico campo della pratica missionaria e della riflessione missiologica. Il mistero di Cristo “come mistero di ricapitolazione e riconciliazione universale (Ef 2, 11-22) rifonda le possibilità di espressione di ogni epoca storica e, per questo, si distingue da qualsiasi affermazione definitiva (Ef 3, 8-10)”<sup>1</sup>.

L'articolazione tra “pluralismo e missione” mira alla necessità di un'ermeneutica evangelica dell'alterità, mai definitiva, gelosa della simmetria costitutiva tra messaggio e metodo, attenta ai soggetti della fede. La costruzione di quest'ermeneutica è il compito più importante della missiologia attuale. Tale lettura e rilettura del mistero di salvezza è compiuta originariamente dai soggetti della fede indicati da Gesù di Nazaret nella scelta dei suoi discepoli e nei discorsi fondamentali nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,14ss), nel Discorso della Montagna (Lc 6,20ss) e sul “giudizio finale” (Mt 25, 31 ss). Si sviluppa nelle pratiche missionarie che, senza negare la

1. “L'unité de la foi et le pluralisme théologique. Propositions de la Commission internationale de théologie” in «La documentation Catholique» 1632 (20-5-1973) p. 459. Versione italiana in «La Civiltà cattolica» del 5-5-1973.

propria identità ecclesiale, rompono il “muro di separazione” (Ef. 2,14) non solamente tra samaritani e giudei, giudei e gentili, cattolici e protestanti, cristiani e non cristiani, ma anche tra i lebbrosi e i puri di oggi, tra ricchi e poveri, privilegiati ed esclusi.

Questa ermeneutica evangelica dell'alterità deve render conto della “natura missionaria” (AG 2) della Chiesa e del valore salvifico dell'alterità religiosa. Essa sarà profondamente rispettosa dei misteri e dei silenzi degli altri, pentecostalmente plurale e profeticamente fondata, in quanto lascia risuonare la parola del profeta che con Gesù annuncia la propria missione: “Lo spirito del Signore è sopra di me, perché mi ha unto per annunziare la Buona Notizia ai poveri” (Lc 4,18).

### 1. Nel crocevia delle tradizioni multiple

Ogni quindici minuti passa davanti alla mia finestra un autobus la cui direzione segnalata (“Jardim Itápolis”) ricorda le molte acque che questa città offre ai suoi abitanti. Il nome portoghese ‘Jardim’ è in portoghese, e si riferisce al ‘giardino dell’Eden’ così tanto presente nell’immaginario dei conquistatori. Tutto, in questo Brasile, sembrava edenico: gli indios nudi, la quantità di pesci, le acque cristalline e gli alberi frondosi, tutto intatto, regalo divino, come nei primi giorni della creazione, senza necessità di un “lavoro continuo e monotono”<sup>2</sup>.

‘Ità’ in guarani significa ‘pietra’. I guarani erano gli abitanti di questo spazio geografico chiamato ‘Altopiano di Piratininga’. Più tardi, a causa della prima messa celebrata da Nóbrega il giorno della conversione dell’‘apostolo dei gentili’, Piratininga divenne San Paolo.

*Polis* è una parola greca. Rappresenta l’origine della civiltà occidentale nell’Accademia greca. Rimanda a Socrate, Platone, Aristotele. Ad Atene sta la radice del pensiero metafisico che com-

2. S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Sao Paulo, Brasiliense (6 ed), 1994, p. X.

prende l'unità come totalità (*unum est totum*). Ma polis è anche il luogo della logica aristotelica, la logica del terzo escluso. I missionari del secolo XVI che si alimentarono di questa radice, arrivarono in America senza preparazione per poter riconoscere l'alterità, o meglio, arrivarono preparati per distruggerla.

Qui va il mio autobus 'Jardim Itápolis', 'Giardino Città di Pietra'. I nomi delle strade di San Paolo, le fermate del metro, le statue e soprattutto le persone: tutto trasuda pluralismo e missione, a livelli reali e simbolici. Nelle strade della città paulista, missionari e cacciatori di indios, Anchieta e Anhanguera<sup>3</sup>, si contendono l'attenzione dei passanti.

Il popolo ereditò dagli indios l'alchimia della sua sopravvivenza, al tempo stesso catechizzati e colonizzati; rende omaggio ai suoi angeli custodi e rispetta i suoi demoni; sa quando è utile accendere una candela a Dio e quando un'altra al diavolo. Per la gente, nella follia di questa città, il pluralismo delle religioni non è un problema. Punta verso la realtà di molteplici forme di resistenza, di cura e di miracoli. Una religione da sola non riesce a rendere conto della molteplicità dei mali, come narra Riobaldo in *Grande sertão*: "pregare è ciò che guarisce dalla pazzia (...) Io qui non perdo occasione di religione. Mi servo di tutte. Bevo l'acqua di tutti i fiumi. Una sola, per me, è poca, forse neppure mi raggiunge. Prego cristiano, cattolico, mescolo di sicuro, e accetto le orazioni del mio compare Quelemem, la sua dottrina è quella di Kardec. Però quando posso, vado a Mindubim, dove c'è il credente Mattias, metodista: ci si accusa dei peccati, si legge la bibbia a voce alta e si prega, cantando inni piacevoli. Tutto mi placa, mi meraviglia. Qualsiasi ombra mi rinfresca"<sup>4</sup>.

3. Anhanguera significa "diavolo vecchio", nome dato dagli indios al "bandierante" Bartolomeo Bueno da Silva, mentre Anchieta è una grande figura missionaria della prima evangelizzazione. Anchieta e Anhanguera sono nomi di due fermate del metro di San Paolo (ndt).

4. GUIMARAES, ROSA, JOAO, *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro, José Olympo (13 ed), 1979, p. 15.



Di fronte alla mistica di Riobaldo, la *polis* sembra pietrificata, Itápolis, senza ombra. Le speculazioni metafisiche assunte dal cristianesimo hanno ridotto la realtà ad *un'*origine e/o ad una sostanza. Se l'Uno è il Tutto, il molteplice porta con sé le mancanze dell' 'essere'. Il molteplice rappresenta la depravazione dell'Uno. La dottrina dell'origine unica ha squalificato la diversità dei percorsi come deviazioni, come degenerazione. Il monogenismo biblico ha indotto a leggere le differenze umane come *degenerazioni*, causate dal peccato originale e *ribellioni* contro la legge di Dio, scritta dentro la natura e l'ordine cosmologico immutabile; come perdita dello stato di grazia e come castigo, come *deviazioni* dal cammino unico tracciato da Dio nella Chiesa Cattolica. La storia della salvezza, le alleanze di Dio con il suo popolo e il cristianesimo in quanto tale hanno senso solo come inversione della frammentazione e confusione. La cristianità è stato l'ultimo tentativo globale di recuperare la grazia perduta attraverso ricostruzione del mondo nella sua singolarità.

Prigionieri di questa lettura, i missionari consideravano il passato dei popoli autoctoni non solo irrilevante per la storia della loro salvezza, ma addirittura un ostacolo per la trasmissione della 'vera religione'. Per i catechisti della conquista e la loro teologia ancora ispirata dal neoplatonismo e dal monogenismo, la pluralità delle voci e dei modi in cui venivano conosciuti nelle Americhe rappresentava una negazione della verità unica e inquadrata nelle esperienze storiche ed espressioni culturali dell'Europa cristianizzata.

Oggi possiamo dire che la Chiesa ha pagato un alto prezzo per le prime forme di inculturazione in Europa. Ha pagato il prezzo della ellenizzazione, l'orientamento filosofico, la romanizzazione e l'orientamento giuridico, amministrativo e liturgico. Sicuramente, "la vera fede cristiana è legata al proprio cammino storico"<sup>5</sup>, ma in questo si sono mescolati paradigmi particolari e

5. Cfr. *L'unité de la foie et le pluralisme théologique*, proposition IV, op. cit.

storicamente limitati che non possono né debbono essere universalizzati come ‘verità del cammino’.

L’assunzione del cristianesimo da parte dell’impero romano postcostantiniano non è stata gratuita. Lo stesso cristianesimo ha assunto le strutture imperiali che permeano le definizioni dogmatiche, le determinazioni del diritto canonico, le prescrizioni e gli indumenti liturgici. Sarebbe temerario costruire, a partire da tali acquisizioni storiche, un’identità ecclesiale irreversibile. Non si tratta di ‘sistematizzazioni definitive’. Nell’ermeneutica dei misteri della fede e nella loro inculturazione in dialetti contestuali, nessuna realizzazione storica ha l’ultima parola. Anche nelle esperienze di inculturazione più mature portiamo i misteri di Dio in “vasi di creta” (2 Cor 4,7).

## **2. Il pluralismo tra ‘tutto si equivale’ e il monogenismo egemonico**

Tra gli specialisti dell’evoluzione umana prevale oggi la visione monogenista, non tanto a partire da una coppia primordiale perfetta, quanto a partire da *un* ramo della linea evolutiva della vita. Questo ramo comune permette di pensare all’origine biologica del genere umano (sua unità e uguaglianza) e al suo frazionamento in una grande varietà di culture. La diversità della vita umana, allora, non è il risultato di un’unità paradisiaca perduta, ma di una diversificazione evolutiva che ha reso possibile, in un lungo processo di ominizzazione, il sorgere della specie umana.

L’evoluzionismo non mette necessariamente in discussione la visione cristiana in Dio che creò gli esseri umani a sua immagine e somiglianza. La ‘creazione da parte di Dio dell’essere umano a sua somiglianza’ può essere compresa e rimetaforizzata all’interno di un lungo processo evolutivo. In tale processo di ominizzazione sono sorte le culture e, con esse, le religioni. Queste religioni sono i cammini normali di salvezza dei loro rispettivi popoli. Le culture e le religioni hanno una normatività interna. Nessuna di queste culture e religioni, tuttavia, è, in linea di principio, normativa per

altre culture e religioni. Il normativo è il divino di cui si fa esperienza, secondo la fede di ciascuna, in esse. Ma il divino è raccontato e vissuto umanamente, cioè è storicamente e culturalmente mediato. Attraverso tali mediazioni in linguaggi umani, il divino normativo diventa sempre paradigmatico, molteplice, storico e culturale. Gesù stesso spiegò il Regno di Dio, che per lui era unico ed assoluto, attraverso molteplici parabole. Tale distinzione tra il normativo e il paradigmatico è molto importante per la missione.

Nel pluralismo religioso e culturale si tratta oggi, dalla nascita della società occidentale, non tanto di vedere un'onda, quanto di riconoscere una radice. E questa radice nel pluralismo delle culture e religioni è riconosciuta pubblicamente come pluralismo *di fatto e di diritto*. Il moderno Stato costituzionale, democratico, secolare e liberale esiste per dare conto della sfera pubblica plurale, per definizione pluriculturale. Esso sa che deve prendersi cura delle radici culturali di ogni gruppo sociale di cui è composto, perché da queste radici si alimenta la coscienza del dovere, della solidarietà e delle norme dei suoi cittadini. Lo Stato costituzionale esige dai suoi cittadini un consenso politico metaculturale (*overlapping consensus*) e relega i differenti credi e religioni alla sfera privata.

Non solo lo Stato moderno, ma anche le chiese e le religioni, nella loro convivenza reciproca all'interno di esso, riconoscono la reciproca libertà e alterità religiosa. Il riconoscimento esplicito della libertà religiosa da parte del Concilio Vaticano II, attraverso la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, è, come dono di Dio, uno dei presupposti della missione. Nella maggior parte delle chiese e tra la maggioranza dei fedeli esiste un consenso sul fatto che l'alterità religiosa, per essere dono di Dio, è un diritto umano, è irriducibile.

Nella post-modernità, il pluralismo si caratterizza per l'indifferenza contestuale e per il relativismo ideologico. Il pluralismo deve essere difeso su due fronti: su quello della monocultura egemonica, e su quello del pluriculturalismo indifferente. Mentre le lotte

per il modello unico, partito unico, monocultura, religione unica e pensiero unico sono visibilmente violente, le lotte all'interno del pluralismo, molte volte, sono lotte nascoste dietro un pluralismo di facciata. All'interno delle cosiddette democrazie liberali, che si ammantano di un'apparenza pluralista, c'è ovviamente una lotta di classe, una lotta in nome di privilegi che limitano la cittadinanza della maggioranza dei cittadini, che si alimenta dell'uguaglianza di diritti e doveri e del riconoscimento dell'alterità. La "giusta misura" tra pluralismo postmoderno e guerra egemonica non è il condominio chiuso, ma la lotta, nella pubblica piazza, per un mondo di tutti. In questo mondo, il dialogo smette di essere ideologico, il pluralismo arbitrario e l'unità diventerà l'articolazione del molteplice e del differente dentro una causa comune.

### 3. Pietre miliari per il dialogo

L'alterità religiosa riporta il dialogo interreligioso all'interno del dialogo interculturale. In America Latina, entrambe le forme di dialogo sono ipotecate da strutture storiche del patriarcato, dal capitalismo neoliberale e dall'indifferenza del pluralismo postmoderno. La società di classi interferisce violentemente nel dialogo interreligioso e intrareligioso. Tra servo e signore, privilegiati ed oppressi, paesi egemonici e periferici, non ci sono le condizioni minime per il dialogo, la libertà e l'uguaglianza.

Il dialogo tra culture, religioni e individui non suscita aspettative false. Non promette il superamento dell'ambivalenza della condizione umana o dell'alienazione sociale, né alimenta la visione di un'epistemologia totale e di un'ermeneutica senza misteri. Per questo ha, come strumento di comprensione, il dialogo, lavoro e rispetto, e la convivenza pacifica all'interno di qualsiasi pluralismo. Il dialogo ha "sempre un carattere di testimonianza, nel massimo rispetto della persona e dell'identità dell'interlocutore" (*Puebla 1114*) ed esige, molto oltre le proprie convinzioni e le disposizioni per un apprendimento reciproco, determinate regole.

Fa parte delle condizioni e dell'agenda del dialogo interreligioso:

a) *accettare mezzi pacifici di interlocuzione e convivenza, la qual cosa non è così pacifica per chi accompagna la storia delle religioni*

b) *accettare la possibilità soggettiva di logiche contestuali e verità storicamente situate che permettono alle persone di scegliere e difendere i propri argomenti religiosi sulla base di opzioni non scientifiche.*

c) *riconoscersi come uguali, indipendentemente dal valore che si conferisce alle tradizioni reciproche in questione<sup>6</sup>.*

d) *accettare le domande reciproche che emergono non sulla differenza religiosa in quanto tale, ma dalla mancanza di coerenza tra le posizioni difese e la realtà vissuta.*

e) *cercare azioni positive comuni per il bene dell'umanità.*

f) *accettare i silenzi e i misteri delle religioni che indicano il tempo escatologico come fine delle religioni quando Dio sarà tutto in tutti.*

Oltre a queste regole più formali per il dialogo interreligioso che permettono la collaborazione nella differenza, è importante sommare gli argomenti che uniscono le religioni e che servono per una fondazione normativa delle religioni nell'"unità dello Spirito Santo".

#### **4. Cosa fare e da dove iniziare?**

Gli scenari religiosi latinoamericani sono costituiti da religioni con orizzonti universali e, pertanto, con imperativi missionari, e da religioni locali, senza tali imperativi, che cercano l'incorporazione o la 'conversione' dell'alterità. Oltre a ciò, esistono numerose mescolanze tra cristianesimo, religioni afroamericane, indigene e forme di spiritismo.

Il riconoscimento ecclesiale del pluralismo religioso è ancora in tensione con determinate interpretazioni del suo imperativo missionario. C'è bisogno di un'ermeneutica e di una traduzione della missionarietà ecclesiale che non si separi dalla universalità

6. J. HABERMAS, *Vom sinnlichen eindruck*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 57.

del vangelo né dal riconoscimento dell'alterità. Né l'affermazione che tutte le religioni sono uguali, né la tesi della superiorità del cristianesimo, di principio, aiutano la missione e il dialogo inter-religioso nella loro convivenza con gli altri. Come interrompere il collegamento tra l'universalità dell'orizzonte missionario di una prospettiva che vuole la conversione dell'altro, la sua integrazione dentro il grande racconto cristiano? Come, d'altra parte, non sacrificare, sull'altare dell'alterità e del relativismo, le convinzioni proprie, la testimonianza della fede e la rilevanza universale di alcune esperienze e orizzonti di tale fede?

La "Dichiarazione *Nostra Aetate* circa le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane" disegna, nel suo preambolo, un primo nucleo per una teologia delle religioni, sottolineando quello che unisce le religioni: origine e fine, risposte agli enigmi della condizione umana, il senso della vita, la distinzione tra bene e male, il perché della morte, e, infine, salvezza e vita eterna e strade per ottenere una felicità vera (*Nostra Aetate* n.1). Questo fondo comune che i cristiani condividono con i non cristiani permette la connessione evangelica con la maggioranza delle religioni. Questo è il punto di partenza di qualsiasi dialogo salvifico e di qualsiasi iniziativa missionaria. È il punto di partenza dell'apostolo Paolo che si andò incontro agli ateniesi nell'Aereopago e li chiamò "gli uomini più religiosi" (At 17,22) e di Francesco Saverio in India e in Giappone.

Il pluralismo religioso e il dialogo come strumento interdisciplinare di comunicazione hanno un orizzonte universale, invitante e responsabile davanti a coloro che non partecipano del rispettivo dialogo, nel quale la salvezza e la liberazione non coincidono, ma neppure possono essere separate (cfr. *Evangelii Nutiandi* 31). La missione è un altro nome per questo andare all'incontro conviviale, a partire da una responsabilità universale nei confronti dei poveri. In questa prospettiva, *Puebla* ha approfondito il concetto di assunzione al servizio della liberazione integrale dell'umanità. L'orizzonte universale è un orizzonte di inclusione, di sensibiliz-

zazione, comunione e partecipazione<sup>7</sup>. L'orizzonte universale rappresenta la 'causa maggiore' che unisce l'umanità, la lotta per la giustizia e la pace, per l'uguaglianza e il riconoscimento. La causa maggiore presuppone l'assunzione e l'articolazione di differenti 'cause particolari e specifiche': la causa dei popoli indigeni, per esempio, quella del movimento senza-terra, la popolazione che vive in strada, i migranti e tanti altri 'esclusi'.

In queste lotte per l'articolazione della causa universale dei poveri, nella sua specificità e diversità, la religione svolge un ruolo importante. Articola il "principio di realtà" con "il principio di speranza" codificati nell'annuncio della Buona Novella del Regno ai poveri. Associare il fattore religioso alle lotte sociali non significa strumentalizzare la religione o le credenze del popolo. Significa, invece, ricordare quello che i protagonisti di queste lotte già conoscono, ma che, in momenti difficili e di disperazione, hanno bisogno di sentire dire di nuovo: "la loro causa non è semplicemente una causa anticapitalista, ma è la Causa di Dio".

Nel dire questo e con queste parole, si rinnova l'antico linguaggio religioso della filiazione divina che oggi, a motivo della scarsa socializzazione religiosa che si vive in casa, pochi sentono, in un linguaggio secolare, senza per questo secolarizzare il loro senso religioso. Forse fu questo che Puebla voleva dire quando chiese alla chiesa particolare "lo sforzo di travasare il messaggio evangelico nel linguaggio antropologico e simbolico della cultura in cui si iscrive" (*Puebla* 404).

Forse oggi abbiamo bisogno, come gli evangelizzatori e le evangelizzatrici di ieri, di scrivere di nuovo grammatiche e dizionari per un comprensione e una rilevanza maggiore del linguaggio cristiano e biblico. *Grazia*, in questi dizionari, potrebbe significare, forse, che non tutto può essere comprato; *conversione*, restituzione di appropriazioni indebite; *strutture di peccato* po-

7. Conclusioni di «Puebla» n. 400,457,468ss, 188,201. La terza parte di queste conclusioni approfondisce la prospettiva dell'assunzione come "comunione e partecipazione".

trebbe significare strutture del capitalismo neoliberale; *sacrificio*, solidarietà. La missione evangelizzatrice non meriterebbe questo nome, come disse appunto Paolo VI, “se non prenderà in considerazione il popolo concreto verso il quale si dirige, e non utilizzerà il suo linguaggio, i suoi segni simbolici e non risponderà nemmeno ai problemi di questo popolo, e non riuscirà a raggiungere la sua vita reale” (*Evangelii Nuntiandi* 63).

Siamo in cammino verso un’ermeneutica dell’alterità. Questo significa non solo leggere, tradurre e interpretare i libri degli altri. Significa anche rileggere il proprio con la lingua e gli occhi dell’altro. Questa ermeneutica ha due sguardi. Con uno cerca di leggere i contesti e le culture, con l’altro le macrostrutture con le loro contraddizioni.

Negli aeropaghi di questo mondo globalizzato della modernità e postmodernità si può dire che, come Paolo a Atene, questo mondo è più religioso di quanto sappia. Habermas ha ricordato, recentemente, che molte conquiste della modernità, come per esempio la soggettività, la libertà, l’emancipazione, l’autonomia, la lotta per la giustizia e la solidarietà, sono inimmaginabili senza quella catechesi millenaria dei missionari e delle missionarie che hanno parlato della singolarità della persona, della giustizia universale e del giudizio, dell’amore a Dio, al prossimo e al nemico e della speranza nel Regno di Dio<sup>8</sup>.

Il ‘travaso’ del messaggio ha prodotto trasformazioni profonde, nonostante e oltre i formalismi istituzionali. Il mondo post-secolare ha assunto visioni parziali del cristianesimo che le chiese non hanno più registrato nei loro dizionari.

Nuovi linguaggi offrono nuovi luoghi per il dialogo e la missione. Gli altri e i poveri, oggi, vivono inseriti in un mondo plurale, secolare e, allo stesso tempo, postsecolare e vagamente religioso e, molte volte, senza vincoli ecclesiali. Per questo mondo

8. Vedi il discorso di ringraziamento di Jürgen Habermas quando ricevette il premio della Pace da parte dei librai tedeschi nella Pauluskirche di Francoforte, ottobre 2001.



il mezzo è il messaggio. Il linguaggio è uno di questi mezzi che formano parte del messaggio. La tentazione della mimesi, davanti alle chiese elettroniche, è reale. Il messaggio evangelico, in molte occasioni, si trova invischiato tra linguaggi arcaici e chiusi ermeticamente. Entrambi i linguaggi non rispondono al nuovo sforzo di inculturazione senza la prima ingenuità che accompagnò tale paradigma.

Quello che è in gioco è la rilevanza della missione per il mondo di oggi, articolata con la sua coerenza interna. La rilevanza per il mondo trasforma le nostre risposte in domande ed esige nuovi discernimenti per vedere la realtà. Fin da Santo Domingo (1992) si installò nella Chiesa Cattolica quello che potremmo chiamare 'sacrificio della realtà' a causa di letture ideologiche o per semplice assenza. Davanti al vuoto spirituale e al pragmatismo pastorale, anche nelle "Proposizioni del Sinodo" e nel "Documento di partecipazione" per Aparecida 2007, abbiamo bisogno di costruire la rilevanza esterna della missione della Chiesa a partire da una nuova lettura della sua coerenza interna o, in altre parole, la costruzione di una ermeneutica dell'alterità che faccia parte dell'ermeneutica della realtà come un tutto, a partire dalla fede in Gesù Cristo, nella cui croce noi ci gloriamo (Gal. 6,14).

## 5. Sui binari della coerenza e della rilevanza

La missione e il dialogo interreligioso tentano di far prendere al treno del cristianesimo i binari della coerenza interna e della rilevanza esterna. La rilevanza verso il mondo si costruisce a partire dagli imperativi del vangelo e della coscienza della comunità ecclesiale. Tale coscienza, a sua volta, è plurale come sono plurali le letture del vangelo all'interno della chiesa. Quello che dà stabilità ai binari della *coerenza* di fronte agli imperativi evangelici e alle coscienze ecclesiali, e che conferisce *rilevanza*, sono le traversine, messe trasversalmente. Affinchè il treno non esca dai binari, occorre aver cura delle traversine. Di seguito alcune considerazioni

per scegliere meglio, riparare e sostituire alcune traversine che sono state usurate dal tempo.

1) Il pluralismo è il risultato di un'evoluzione naturale, culturale e storica, e quindi non può essere considerato un fenomeno degenerativo di una supposta unità primordiale. A motivo della sua multi-direzionalità, tale evoluzione è ambivalente e deve essere accompagnata criticamente.

La diversificazione della vita è la condizione del sorgere della specie umana. Secondo la comprensione cristiana odierna, tale pluralismo lo attribuiamo ad un'intenzione divina e non ad una decisione divina che ebbe come conseguenza l'espulsione dal paradiso. Nei miti della cacciata e della costruzione della torre di Babele, il pluralismo delle culture e delle lingue è considerato come un castigo divino nei confronti dell'umanità.

Il sorgere della specie umana nella storia fa parte di un processo aperto di diversificazione biologica e, per questo, contingente e vulnerabile. Non solo sono possibili i progressi culturali, guidati dall'intelligenza umana. A motivo della natura biologica inerente agli esseri umani, sono possibili anche i regressi al regno animale.

In ogni epoca, la potenzialità autodistruttiva dell'evoluzione riceverà un nome nuovo. Quello che le Sacre Scritture e i documenti ecclesiali denominano 'corruzione' a causa delle 'strutture di peccato', oggi, in epoca di capitalismo tardivo, si presenta con un carattere sistemico. *Puebla* (n.92) parla di "un sistema chiaramente segnato dal peccato". Si tratta di una società di classi che, in base alla democrazia liberale, simula un certo pluralismo di scelta. In realtà, offre solo un plurale binario tra ricchi e poveri, inclusione ed esclusione. Le culture e le religioni sono attraversate o minacciate dalle scissioni binarie di tale società di classi.

Però il pluralismo delle alterità molteplici non può essere ridotto al pluralismo egemonico, protetto dal più forte, né dal manicheismo bipolare o dalle 'scelte molteplici' del mercato. La di-

versità delle culture non può essere ridotta alla monotonia della società di classi. Il genio artistico di ogni popolo, che esprime i propri sogni e utopie in maniera simbolica, subordina, nella protesta che rappresenta, la società di classi ad un orizzonte transitorio.

In questo contesto di pluralismo ambivalente, il ruolo della missione, la sua rilevanza evangelica, risiede tanto nel riconoscimento dell'alterità e della potenzialità del più debole e nella protezione della sue radici, quanto nella lotta per il superamento delle scissioni strutturali della società di classi. Da qui emergono le due bandiere della stessa missione, il discernimento e l'intervento; il discernimento tra continuità e rottura e l'intervento per impedire o promuovere entrambi, continuità e rottura.

2) Il pluralismo religioso-culturale permette la costruzione di identità religiose molteplici, anche dentro le chiese. Queste identità non sono definite da muri che separano, ma da arbusti che permettono la comunicazione e l'interscambio tra gli spazi che dinamicamente e storicamente delimitano.

Nell'articolare le dimensione ontologica e storica dell'identità, è possibile affermare con lo psicanalista Costa Freire: "Non nasciamo 'essendo'; siamo quello che diventiamo e, salvo eccezioni, diventiamo quello che la cultura permette che arriviamo ad essere"<sup>9</sup>. Le persone e i gruppi sociali vivono, sempre, dentro le proprie culture, i due momenti: l'essere dell'eredità e l'arrivare ad essere della storia. I gruppi sociali sono eredi e costruttori della loro propria identità.

I cristiani ereditarono da Gesù Cristo la missione di *essere nel mondo senza essere del mondo*, di sostituire muri con arbusti, dunque, di distruggere "il muro di separazione" (Ef 2,14). Questa missione è una missione di pace. "Annunciare la buona novella ai poveri" significa distruggere uno dei molti muri di separazione

9. J. COSTA FREIRE, "Prefácio: playdoier pelos irmáos" in M.R. KEHL (a cura di), *Função fraterna*, Rio de Janeiro, Relumê Dumarà, 2000. p. 10.

che la società ha permesso di costruire, non solo tra nazioni, ma anche dentro ogni stato e ogni persona.

Nel raccontare la parabola del buon samaritano (Lc 10,25ss) Gesù ha abbattuto non solo il muro etnico tra samaritani e giudei, meticci impuri e giudei puri, il muro clericale tra sacerdoti e laici, ma anche il muro tra la setta marginale e la religione ufficiale, tra il discorso e la prassi, la verità e l'amore. Seguire la religione 'falsa' dei samaritani non impedisce, secondo la parabola, fare la cosa giusta davanti a Dio. Quello che è giusto per la vita eterna si chiama pratica della carità, e non appartenenza ad un qualche gruppo.

Abbatere muri segnati dalla 'corruzione del peccato' e seminare arbusti che garantiscono l'identità dell'altro sono compiti della missione e del dialogo. Loro obiettivi sono il recupero dell'immagine di Dio nei volti umani e la comunicazione libera tra uguali e diversi. In questo processo che lega l'ordine della redenzione all'ordine della creazione, Gesù di Nazaret e il Gesù postpasquale non si mettono in mezzo o sopra le persone, ma di lato: a fianco della samaritana, del migrante, del lebbroso, del povero, dell'altra e del peccatore.

In questo terreno concreto dell'incarnazione e con le opzioni che presuppone, la fede non lascia spazio all'ideologia né all'egemonia. Davanti ai "volti sofferenti di Cristo" nei volti dell'umanità in "situazioni di estrema povertà" (*Puebla, n. 31ss*), dove la spogliazione dell'incarnazione e della redenzione assume la sua rilevanza storica e salvifica, cadono ancora altri muri, sostenuti da discorsi ideologici; il muro tra il dialogo interreligioso e la testimonianza della fede, tra evangelizzazione esplicita ed implicita, tra evangelizzazione e sacramentalizzazione.

3) L'evoluzione del pluralismo religioso e culturale è un processo storico imprevedibile e senza fine. Mentre la mondializzazione e il capitalismo esercitano una certa pressione sull'identità culturale delle regioni, la missione prepara territori per riaffermare l'identità etnica e religiosa.

Il 15 giugno del 2005 si è celebrata un'udienza pubblica presso l'Assemblea Legislativa della Stato di Rio Grande do Norte, nella

città di Natal, Brasile, dove, dopo oltre un secolo di silenzio, tre popoli indigeni hanno professato pubblicamente la propria indianità e rivendicato il proprio riconoscimento. I leaders delle tre comunità hanno consegnato un documento, con relativa raccolta di firme, in cui si faceva appello al proprio diritto di autoidentificazione etnica, garantito dalla Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIT)<sup>10</sup>, ai loro diritti costituzionali sulla terra che occupano e, infine, alle politiche di protezione ed assistenza<sup>11</sup>.

In Brasile sono "rinati" negli ultimi 35 anni circa 70 popoli indigeni. La religione degli indigeni ha giocato un ruolo importante in tale recupero della propria visibilità. Ma anche la religione dei missionari e delle missionarie, accusati dalla agenzia indigenista della Stato brasiliano, la Fondazione Nazionale dell'Indio (FUNAI), di inventare indigeni, ha collaborato in questo processo di riaffermazione di identità. La resurrezione di un popolo, con la collaborazione della missione, rappresenta una grazia per la Chiesa, indipendentemente dall'appartenenza religiosa istituzionale degli indigeni. La gloria di Dio è la vita dei popoli o, con le parole di Sant'Ireneo, *Gloria Dei vivens homo*.

Il Vaticano II ha chiarito che la giustizia della risurrezione non è per nessun motivo privilegio dei cristiani. In forza della volontà salvifica universale di Dio, "dobbiamo ammettere che lo Spirito Santo offre a tutti la possibilità di associarsi, in un modo conosciuto solo da Dio, a questo mistero pasquale" (*Gaudium et Spes* 22). Gli altri cammini di salvezza e le altre religioni non sono complementari al cammino proposto da Gesù Cristo. La complementarità suggerisce "mancanze". L'alterità non è complementare all'identità, ma è la sua condizione d'essere.

10. Convenzione 169 sui Popoli Indigeni e Tribali in Paesi Indipendenti, approvata dalla Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIT) del giugno 1989, nel suo art. 1§ 2 afferma: "La coscienza della propria identità indigena o tribale dovrà essere considerata come criterio fondamentale per determinare i gruppi ai quali si applicano le disposizioni della presente Convenzione".

11. Vedi Costituzione Federale del Brasile, 1988, art.120.

In mezzo ai discorsi postmoderni che parlano della liquefazione dell'identità, si assiste oggi ad affermazioni sorprendenti di identità e alla riconquista di territori culturali e religiosi, senza documenti o libri, però pieni di vita. Tutto in questo processo di ricostruzione di identità fa parte di una cultura orale ancestrale. Quando raccontano le proprie storie, ricordano le sofferenze e le proprie tradizioni, i popoli sono ancora capaci di provare emozioni, di re-inventare la propria storia e contestualizzare i propri sogni<sup>12</sup>. L'identità è un orizzonte che "ci è rivelato come qualcosa da inventare, non qualcosa da scoprire"<sup>13</sup>.

4) Il luogo del pluralismo religioso e dell'identità cattolica è un luogo all'interno della 'cattolica unità del popolo di Dio', al quale appartengono anche altri cristiani seguaci di religioni non cristiane. L'unità religiosa come articolazione della propria diversità e costruzione di un'identità definitiva è inscritta dentro un orizzonte escatologico.

Il Vaticano II ci parla di una maniera nuova di appartenenza e della chiamata alla 'cattolica unità del popolo di Dio'. Secondo l'enciclica *Lumen Gentium* (13d), formano parte di questa identità cattolica i fedeli cattolici appartenenti alla Chiesa Cattolica, gli altri credenti in Cristo e tutti gli uomini e le donne chiamati alla salvezza per mezzo della grazia di Dio. La missione collabora con suoi compiti specifici a questi tre livelli. *Ad intra* lavora sull'identità della fede e sull'appartenenza dei fedeli cattolici alla Chiesa Cattolica. Questo lavoro *ad intra* si sviluppa in una responsabilità *ad extra* che non aspira all'integrazione corporativista degli altri alla Chiesa Cattolica, quanto piuttosto a condividere i doni che ognuno ha ricevuto per metterli a servizio degli altri (LG 13c) e per la costruzione della pace universale. Il pluralismo religioso è espressione della 'cattolica unità del popolo di Dio'. L'unità cattolica è unità nello

12. Vedi E. HOBBSWAM, e T. RANGER (a cura di), *The invention of tradition*, Cambridge, University Press, 1983.

13. Z. BAUMANN, *Identidade*, Rio de Janeiro, Zahar, 2005, p. 21.

Spirito Santo. Egli è “il principio di unità” (LG 13a).

La Chiesa Cattolica fa parte della ‘cattolica unità’ ma non si identifica con questa. Anche i credenti in Cristo e l’intera umanità appartengono alla ‘cattolica unità’. Non è compito della missione della Chiesa incorporare tutti gli altri a se stessa, dal momento che la costruzione definitiva dell’unità si potrà dare solamente all’interno di un orizzonte escatologico. “Chi scommette sull’unificazione delle religioni come risultato del dialogo interreligioso, potrà solo rimanere deluso. Tale unificazione difficilmente si realizzerà nel nostro tempo storico. E forse non è neppure desiderabile”, ha scritto l’allora cardinale Ratzinger alcuni anni orsono<sup>14</sup>. Il pluralismo religioso è un fatto storico e la storia è un luogo teologico. L’unità delle religioni e dei credo ha un orizzonte escatologico dove “il tutto e ogni singola parte aumentano comunicando le ricchezze e aspirando alla pienezza nell’unità” (LG 13c). Nelle condizioni storiche concrete, la ‘unità cattolica’ significa ‘unità umana universale’. L’universalità della vocazione divina trascende le parti confessionali e, al tempo stesso, cerca di articolare tutte queste parti, le particolarità, le diversità e i pluralismi. La missione della Chiesa si realizza nell’assunzione e nell’articolazione universali dell’umanità mutilata nei suoi contesti specifici e nei confini del suo mondo.

5) L’orizzonte escatologico dell’unità delle religioni e dei credo, così come la comprensione dell’identità nella sua dinamica storica e relazionale, permette di pensare alla possibilità di un riconoscimento progressivo del valore salvifico della religioni tra loro. La missione e la rivelazione di Dio non sono corporativi. La loro condivisione tra le religioni può essere attesa all’interno del processo di un lungo cammino storico, convergente, dinamico e amorevole.

Nel definirsi come segno e sacramento di salvezza, la Chiesa del Vaticano II ha messo da parte la preoccupazione non tanto della propria integrità, quanto dell’idea della totalità della salvezza.

14. Vedi articolo del cardinal J. Ratzinger, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 26 (1997), 419-429.

za come possibilità storica, lasciando aperta una porta per la salvezza anche per coloro che “ignorano il vangelo di Cristo e della sua Chiesa” e si salvano “sotto l’influsso della grazia” e “attraverso i dettami della coscienza” (LG 16). Ciò non rappresentò una generosità precipitosa ma l’affermazione dell’ovvio. Un ‘segno’ è qualcosa di universalmente precario, perché richiede sempre un contesto storico-culturale e una comunità di interpretazione. Oltre la Chiesa esistono altri cammini e segni di salvezza. “Dio può, per cammini conosciuti a Lui solo, portare alla fede quegli uomini che senza propria colpa ignorano il vangelo” (Ad Gentes 7a).

Quello che prima era considerato ‘idolatria’, ‘eresia’, ‘feticismo’ o ‘perfidia’ oggi, all’interno della Chiesa, è visto come religione con “barlumi di quella verità che illumina tutti gli essere umani” (Nostra Aetate 2b). In altri testi del Vaticano II le religioni non cristiane sono considerate una “preparazione evangelica” (Lumen Gentium 16, Evangelii Nuntiandi 53) “pedagogia per Dio” (Ad gentes 3a) o “sementi del Verbo” (Ad gentes 11b, Lumen Gentium 17). Tutto questo era ancora poco, ma ha fatto parte di un processo evolutivo della mentalità cattolica che va dal non-riconoscimento di allora al riconoscimento precario di oggi. Ovviamente tale processo non è ancora arrivato alla fine, perché la stessa “Chiesa di oggi ancora non è quello che è chiamata ad essere” (Puebla 231).

I cristiani fanno parte di un processo continuo di rivelazione attraverso una comprensione sempre migliore della pratica di Gesù e dei segni di Dio nell’attualità. Le religioni non cristiane non sono passeggero, lo è invece la nostra comprensione di esse. Come Chiesa apparteniamo all’umanità che prepara il Vangelo della Grazia. La verità della fede cristiana è legata al suo cammino storico. La Commissione teologica internazionale ancor già nel 1972 ha affermato che “l’ortodossia non è un’adesione ad un sistema, ma la partecipazione ad un cammino di fede”. Nella verità della fede, il valore dinamico del cammino come pratica di carità precede il valore statico del sistema.

La prova dell’ortodossia cristiana è nella povertà di Dio.



L'ortodossia cristiana si riveste non di efficacia, ma di segnali di povertà di Dio stesso: *kenosis* e incarnazione, presepe e croce, pane eucaristico e poveri di ogni epoca. "La povertà è la vera apparizione divina della verità" ha scritto l'allora cardinal Ratzinger e, a partire dalla teologia latinoamericana, possiamo aggiungere: la povertà nella sua concrezione nei poveri. Luogo per eccellenza dell'epifania di Dio sono loro, i crocefissi della storia, quelli che sono caduti nelle mani dei ladroni, i lebbrosi, gli affamati e i fratelli e le sorelle più piccoli di Gesù. In essi, la Chiesa riconosce "l'immagine del suo Fondatore povero e sofferente" (LG 8c). Essi, figli della madre per il mondo, sono i protagonisti della missione e hanno come Padre lo Spirito Santo.

Se Auschwitz è stata necessaria per riscoprire e riconoscere che la salvezza viene dai Giudei (Gv 4,22), cosa sarà necessario per riconoscere il valore salvifico delle religioni non cristiane di più di un terzo dell'umanità? La fame dei poveri, la disoccupazione e la sottoccupazione degli afroamericani e la violenza contro i popoli indigeni non sono ragioni sufficienti per dire che la solidarietà dei cristiani non ha prezzo e che non è volontà di Dio che gli stessi cristiani colpiscano con il martello dell'ortodossia le colonne della loro fragile identità?

Per la molteplicità delle culture e per la povertà dei suoi abitanti, l'America Latina ha un ruolo importante nella costruzione di un macroecumenismo mondiale. La povertà è sempre anche un risultato di una distruzione culturale. Sotto le grandi rovine sopravvivono culture devastate che aspettano a mani aperte la Buona Novella di Gesù Cristo. Un continente, per quanto ancora maggioritariamente cattolico, che si apre al dialogo con il mondo e con le religioni sarà un segnale della gratuità del Vangelo. "Viviamo il mistero della molteplicità che è figlia della grazia, nell'unità dello Spirito che anima, rinforza e illumina la nostra chiesa"<sup>15</sup>, servendo i poveri e gli altri, per il bene dell'umanità.

15. Parole finali dell'allora presidente del CELAM, mons. Avelar Brandao Vilela nel suo discorso di apertura dalla Conferenza di Medellin nel 1968.



# VALORE TEOLOGICO DEL SINCRETISMO DA UNA PROSPETTIVA DI TEOLOGIA PLURALISTA

di Afonso Maria Logorio Soares •

Questo testo vuole difendere, nel modo più schematico possibile, il valore teologico del sincretismo religioso, inserendolo nella dinamica divino-umana della rivelazione. Sotto forma di piccole tesi, tenterò di suggerire alle lettrici e ai lettori che il sincretismo è la rivelazione di Dio in atto, dal momento che non esiste altro modo di accedere al mistero se non facendolo a poco a poco, in forma frammentaria, fra avanzamenti e retrocessioni, luci ed ombre. Immaginarlo in altro modo è semplicemente negare che lo stabilire questo nostro incontro con Dio possa essere un compito umano e storico alla nostra portata.

## **1. Di che stiamo parlando e perché insistere su un termine controverso come questo?**

Molti termini si contendono l'attenzione della teologia pluralista in questi tempi di incalzante dialogo. Esiste l'ecumenismo (la fede cristiana celebrata fra le varie Chiese in un culto comune), il dialogo interreligioso (la convivenza armoniosa fra tutte le religioni)

• **Afonso M. L. Soares**, dottore in scienze della religione all'Università Metodista di San Paolo (Umesp) e professore di teologia nell'Università Pontificia Gregoriana (Roma). Socio della SOTER, della ABHRC Associazione Brasiliana di Storia delle Religioni), della Associazione di Scienziati Sociali del Mercosur e membro del Centro Atabal di Teologia e Cultura Nera. Insegna nell'Università Pontificia Cattolica di San Paolo (PUC-SP). I suoi libri più recenti sono: *Interfaces de revelación; premisas para uma teologia do sincretismo religioso* (Paulinas, 2003); *¿El mal: como esplicarlo?* (Paulus, 2003) e *Dialogando con Juan Luis Segundo* (Paulinas, 2005).

e perfino il dialogo afro-interreligioso. Quest'ultimo si può intendere a partire da due esperienze. La prima, come avvicinamento alle religioni afroamericane (Candomblé in Brasile; Vodú ad Haiti; ecc.), è, per un verso, quella di penetrare sempre più nella vita e nella teologia di queste tradizioni; e, per altro verso, quella di impedire che esse siano ignorate o trascurate nelle discussioni ufficiali sul dialogo interreligioso. La seconda esperienza è a partire dalla realtà afro così come si incontra all'interno del cristianesimo: in questo caso si tratterebbe di conquistare sempre maggiore spazio interno per l'espressione e l'attuazione delle differenze culturali nelle Chiese cristiane. È, a quanto pare, quello che sta facendo la pastorale afro della Chiesa cattolica del Brasile.

Non è per nulla semplice navigare in queste acque, dal momento che i concetti sono sempre impregnati di storie, sottintesi e tranelli. In definitiva, il 'dialogo' è già cominciato, a fatica, da tempo. Persone concrete, di diverse regioni e religioni, si incontrano reciprocamente da millenni. Per quel che riguarda il caso brasiliano, per esempio, si è appena plasmata 'la matrice religiosa brasiliana' e la 'religiosità matriciale' da essa derivata. Ma non sempre le categorie per le quali optiamo sono capaci di esprimere questa ricchezza e le loro sfide reali. Oltre a quelli citati, è necessario prendere in considerazione altri termini.

Macro-ecumenismo: ratificato nell'Assemblea del popolo di Dio (Quito, 1992), viene apprezzato dai gruppi popolari, in particolare dagli Operatori della Pastorale per i Neri/e (APNs). Implica un ecumenismo dalle frontiere flessibili, basato sull'esperienza delle comunità.

Dialogo intrareligioso: coincide con quella che prima è stata definita come seconda maniera di vivere il dialogo afro-interreligioso. In realtà, i teologi cristiani avrebbero già molto da fare se si concentrassero solo sulle molteplici esperienze religiose presenti all'interno di una stessa associazione (o persona) religiosa.

Inculturazione: è attualmente il termine più usato dalla Chiesa cattolica (tra gli evangelici/protestanti, il termine preferito è quel-

lo di contestualizzazione). Su di esso, hanno trovato un consenso i 'conservatori' e i 'progressisti'. Ed è proprio qui il pericolo: due persone che difendono l'inculturazione magari stanno parlando di realtà o prospettive diametralmente opposte. Nel caso specifico delle comunità culturali autoctone, in genere per inculturazione si intende una costruzione che gli stessi soggetti stanno facendo nel loro proprio contesto a partire dalle sollecitazioni che il Vangelo opera nelle loro tradizioni culturali. Per la gerarchia cattolica, invece, l'inculturazione dovrebbe essere il canale tramite il quale la Chiesa ritorna all'ideale di una cultura cristiana, valorizza e rinnova la sua cultura tradizionale<sup>1</sup>. Questo uso ambiguo è preoccupante<sup>2</sup>. Nulla in contrario rispetto alle giuste intenzioni di molti cristiani seriamente impegnati nella difesa della spiritualità popolare, né è il caso di imporre un termine (sincretismo) invece di altri (ibridismo, inculturazione, interculturizzazione, mescolanza) per semplice capriccio. Conviene solo fissare l'attenzione sul fatto che la scelta di una qualunque di queste terminologie non è mai neutra. Se ci atteniamo al caso della religiosità afro, per esempio, cos'è l'inculturazione per questa/e cultura/e? Perché, dopo tutto, quello che sta proponendo adesso la Chiesa, lo facevano già i neri secoli fa, e questo viene definito sincretismo. Di più: attualmente si parla di dialogo fra cristianesimo e religioni di origine africana. Questo costituisce già un passo avanti, a parte il fatto che ci sono voluti 500 anni per riconoscere il Candomblé come religione. Ma in quali termini intraprendere questo dialogo se il 90% dei membri del Candomblé è costituito già da cattolici?

Irreligionazione<sup>3</sup>: è una parola nuova e brutta per una vecchia

1. Cfr J. COMBLIN, *Las aporías de la inculturación* (I) REB, 223, pp. 664-665.

2. Cfr D. IRARRÁZAVAL, *Pro-vocación afro-americana al corazón de otras teologías*. In: ID, *Raíces de la esperanza*, Idea-Cep, Lima, 2004, pp. 209-238, dove l'autore analizza la mia posizione in *Interfaces da revelação*.

3. Termine coniato da Torres Queiruga per ampliare la portata della categoria inculturazione. Cfr A. TORRES QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus; por uma nova imagem de Deus*, Paulinas, São Paulo 2001, pp. 315-355.

sfida, che già doveva essere sottintesa nel termine inculturazione: ogni religione si trasforma a partire dal proprio interno, attraverso il contatto che stabilisce con le altre; è necessario permettere che la religione si trasformi al ritmo delle crisi, delle scoperte e degli scambi che effettua con le altre religioni. Durante questo processo le persone non hanno bisogno di fare apostasia o di abbandonare le proprie religioni originarie. Una comunità religiosa accoglie un'altra religione, assimilando quello che le sembra più appropriato e scartando quello che non le conviene. Come ho affermato in altre occasioni, il popolo *irreligiosa* quello che può o vuole accogliere della nuova tradizione che viene da fuori. Di fatto, molti praticanti della tradizione degli orixás, dell'umbanda, del vodù, della santeria o di altre variabili religiose della nostra eredità indigena e africana si sentono sinceramente cattolici. Hanno accolto (molte volte obbligati, vale la pena ricordarlo) nelle loro tradizioni di origine l'inserimento cristiano, hanno depurato quello che sembrava loro inumano o senza senso, hanno mescolato quello che non aveva molta importanza e hanno finito per mantenere intatto quello che ritenevano positivo e arricchente per la propria cosmovisione originaria. Il problema è che, se osserviamo attentamente, tutto ciò non differisce in nulla da quello che si conosce comunemente con il nome di sincretismo.

Sincretismo: quando lo menzioniamo, il primo impulso è solitamente di pensare a qualcosa di degradato, a un difetto di produzione. Ci immaginiamo un cattolicesimo immerso e sistemato in abiti, formulazioni e/o convinzioni deteriorati del cristianesimo originale. Tuttavia, le cose non stanno necessariamente così. In realtà il cristianesimo ufficiale, clericale, asettico non è mai esistito nella vita reale<sup>4</sup>. Quello che esiste sono i contatti religiosi che si stabiliscono tra gruppi e individui con forme diverse di dialo-

4. "In realtà, esistono solo alcuni diversi sistemi di traduzione del cristianesimo in condizioni concrete di vita umana. Le forme popolari meritano lo stesso rispetto delle forme ufficiali". Cfr J. COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, Duas Cidades, São Paulo, 1968, p. 260.

go. Ovviamente, la realtà è piena di sfumature tra doppia appartenenza, sincretismo e transito religioso. Quest'ultimo, peraltro, è inevitabile, dal momento che i modelli non esauriscono mai l'esperienza religiosa; di più: fa parte dell'idea stessa di 'modello' questa delimitazione, che tende sempre a lasciare 'qualcosa' fuori.

In definitiva, è una fatica di Sisifo cercare di contenere la fame religiosa delle persone nella sfera di certi ingredienti e condimenti, soprattutto se teniamo conto di questi tempi postmoderni, di laicità estrema da una parte e di abbondante offerta di significanti religiosi dall'altra. Di conseguenza, il fatto di adottare un termine che ha acquisito in alcuni luoghi significati peggiorativi può suscitare una critica dei presupposti sui quali tali significati si fondano, una critica più profonda che se questo termine fosse semplicemente evitato<sup>5</sup>.

**2. Il sincretismo è sempre stato e continua ad essere presente nelle relazioni storiche tra le religioni. Persino chi lo rifiuta lo fa, in generale, a partire da una religione che è anch'essa, in qualche misura, sincretica.**

La realtà del sincretismo e della doppia corrispondenza religiosa continua ad essere uno dei punti più delicati e controversi del dialogo inter e intrareligioso, tanto per i teologi cattolici più conformi al paradigma romano quanto per quelli che sono stati più sensibilizzati dalle CEBs. Di fatto, oggi sappiamo che non costituiscono un'eccezione alla regola le comunità latinoamericane, che sono la grande maggioranza, che vivono il loro cristianesimo popolare senza dover per questo rinunciare a millenarie tradizioni spirituali.

Bisogna sottolineare, tuttavia, che l'esperienza sincretica del cristianesimo non è un'invenzione degli indigeni latinoameri-

5. C. STEWART & R. SHAW, *Syncretism/antisycretism: the politics of religious synthesis*, p. 2.

cani e degli afrodiscendenti. Nella storia dei popoli si verifica un autentico gioco dialettico in cui, per prima cosa, il popolo vincitore cerca di imporsi eliminando la religione del popolo vinto (antitesi); in seguito, il dominatore finisce per accettare gli elementi più validi o più solidi degli oppressi (tolleranza, coesistenza pacifica); infine, si arriva ad una sintesi. Il cristianesimo, essendo una religione universalista, non può sfuggire al sincretismo, dal momento che si è assunto la responsabilità di contenere, fin dal principio, tutta la pluralità esistente nel genere umano. La sua principale argomentazione per una così grande pretesa si fonda sulla certezza che la rivelazione di Dio all'umanità abbia raggiunto in Gesù di Nazareth un livello di profondità che non ha eguali prima o dopo tale evento (pienezza della rivelazione). C'è qui l'eccellenza e, al tempo stesso, il 'tallone d'Achille' di tutta la storia del dogma cristiano. Come si può conciliare l'assoluto di Dio che si rivela con l'inevitabile relatività del mezzo utilizzato e dei suoi risultati? Diciamolo una volta per tutte: una religione che pretenda di essere universale e che basi la sua argomentazione sulla convinzione che l'assoluto si concentri nella relatività umana localizzabile nel tempo e nello spazio non può non considerare teologicamente l'analisi dei benefici e dei limiti di una spiritualità ibrida.

Non sembra strano che le chiese cristiane rifiutino perentoriamente il sincretismo teologico religioso (ossia il tentativo di unire elementi che non si potrebbero unire logicamente) e, tuttavia, affermino placidamente che in Gesù di Nazareth si trovano presenti, in una stessa persona divina, due nature (umana e divina) radicalmente distinte l'una dall'altra, senza combinazioni, con(fusione) o separazione? Lo sforzo popolare di unire divinità di diversa provenienza e, in alcuni casi, contraddittorie nel seno di una stessa esperienza religiosa non avrà qualche somiglianza con la geniale formulazione simbolico-teorica del dogma trinitario, che cerca di raggiungere il difficile equilibrio tra la convinzione monoteista e l'esperienza del molteplice nella divinità? Da un punto di vista



antropologico-pastorale, perché dovrebbe essere sospetto ‘offrire un culto’ agli antenati e agli elementi della natura (orixás) quando le devozioni mariane e il culto dei santi cattolici sono considerati positivamente e pedagogicamente importanti? Qualcuno crede di fatto che l’esperienza cattolico-popolare sappia (e sia necessario sapere) distinguere, nei modelli del magistero gerarchico, *dulia*, *iperdulia* e *latria*? E che dire dell’evidente relazione che esiste tra sacramenti/sacramentali cristiani e magia?

È un fatto che la gerarchia cattolica contemporanea, per quanto con più pudore che in passato, continua ad essere refrattaria sulla forma migliore per combattere la spiritualità sincretica. In fondo, lo fa per una questione di potere. Da parte loro, indifferenti alla controversia, grandi segmenti della popolazione dei nostri Paesi continuano ad offrire un culto alle loro divinità e ad osservare alcuni riti cristiani, pienamente convinti che tali modi di comprendere e di praticare la religione siano sicuramente cattolici. “Io sono cattolica apostolica romana spiritista, grazie a Dio”, mi diceva la ialorixá madre Sonia.

### **3. Il sincretismo è, prima di tutto, una pratica che precede le nostre opzioni teoriche e bandiere ideologiche.**

La nostra proposta intende solo portare alla luce le esperienze che forse sono ancora rinchiuse nelle catacombe religiose. Non stiamo lanciando alcuna campagna a favore di una sincretizzazione ampia, generale e illimitata di tutte le religioni. In primo luogo, si tratta di riconoscere il sincretismo *de facto*; solo dopo può avere un senso la domanda su cosa potremmo apprendere *teologicamente* da questo dato reale.

Pertanto, nessuno deve sentirsi obbligato a partecipare a tali esperienze né a nasconderle per paura di rappresaglie. A volte, si verificano entrambi gli estremi tra la militanza cristiana. Tollerato dalla pratica pastorale in nome della carità cristiana, il sincretismo è ripudiato nelle dichiarazioni e nei documenti ufficiali.

Fortunatamente, questi ultimi anni sono stati caratterizzati da una timida revisione di questa posizione<sup>6</sup>.

D'altro lato, sarebbe ingenuo non tener conto che molte delle pratiche sincretiche vissute dalla nostra gente sono il prodotto della forma violenta con cui il cristianesimo si è imposto in tutta l'America Latina, di modo che ai popoli non rimasero che abitudini distorte, camuffate e frammentate delle loro tradizioni. Per questo sono promettenti i movimenti che oggi hanno ripreso queste tradizioni ancestrali evitando di 'pagare pegno' ai rituali cristiani/cattolici. Secondo alcune ialorixás brasiliane legate a questo movimento di riafricanizzazione, "la nostra religione non è una setta, una pratica animista primitiva; di conseguenza, rifiutiamo il sincretismo"<sup>7</sup>.

È vero che la rottura del sincretismo non implica un abbandono del cristianesimo. Secondo la madre Stella di Oxossi, chi voglia continuare ad essere cattolico è libero di deciderlo individualmente. Se desidera appartenere a Ogum e a Sant'Antonio, non c'è problema; l'importante è che sappia che "sono energie diverse"<sup>8</sup>. Tuttavia, questo atteggiamento è cambiato, e leader delle distinte tradizioni religiose cominciano a misurarsi su un piano di uguaglianza, potendo o meno optare per una doppia appartenenza religiosa.

Allo stesso tempo, un nuovo cammino è iniziato, a fatica, ad opera dei settori cristiani più progressisti, tra i quali, precisamente, il movimento degli Operatori di pastorale neri (APNs) e le sue ramificazioni in America Latina e nei Caraibi. Maggioritariamente cattolici, essi intendono riscattare le tradizioni nere e riaffermare la propria identità culturale. E qui, inevitabilmente, emerge la questione di come affrontare il sincretismo de facto o la doppia

6. Cfr, per esempio, A. M. L. SOARES, *Interfaces da revelação*, pp. 59-69; 72-91.

7. Cfr J. G. CONSORTE, *En torno a un manifesto de ialorixás bahianas en contra del sincretismo*, in C. CAROSO & J. BACELAR (curatori), *Faces da tradição afro-brasileira*, pp. 71-91 (qui 88-89).

8. *Ibid.*, p. 73.

appartenenza religiosa dei membri di questa comunità. Fino a che punto un militante cristiano può permettersi di avanzare nella ricerca delle sue autentiche radici africane? È possibile essere allo stesso tempo un nero cosciente e un cattolico? La questione è la stessa a qualunque latitudine: posso essere aimara e cristiano, hindu e seguace del Vangelo, cinese e partecipante alla funzione domenicale, bantu e credente nella resurrezione?

Una volta che si sia ammesso con tranquillità che tali connessioni si stanno realizzando nella pratica, possiamo passare al punto successivo: questa situazione reale di fatto, non fabbricata artificialmente per mero capriccio da alcuni teologi e teologhe, ci può insegnare qualcosa dal punto di vista non solo pastorale ma più specificamente teologico?

#### **4. Il sincretismo assomiglia più a una costante antropologica e deve essere studiato con le migliori risorse della scienza, indipendentemente dai nostri presupposti assiologici.**

Contrariamente ai divieti teologico-ecclesiali, il tema dei bricolage e ibridismi culturali ha seguito la sua strada nella letteratura scientifica. Vi sono coloro che lo affrontano a partire dalla teoria evuzionista; altri preconizzano il culturalismo e lo vedono come una tappa che include conflitti, adattamenti e assimilazioni che conducono alla desiderata acculturazione; altri inaugurano una fase di spiegazioni di carattere più sociologico, analizzando la capacità del nativo di 'digerire' a modo suo la novità che viene dall'esterno; e altri casi. Quello che è certo è che vanno cadendo, uno dopo l'altro, i miti di altri tempi: la tesi del sincretismo come maschera coloniale per aggirare la dominazione; l'ipotesi del sincretismo come strategia di resistenza; la sinonimia per giustapposizione, collage, bricolage (Lévi-Strauss) o agglomerato indigesto (Gramsci), giacché non spiegherebbero i casi in cui la religione rimane come un tutto integrato. Oppure, l'ipotesi riduzionista che vede il sincretismo in un arco di bipolarità del tipo purezza *versus*

mescolanza, separazione *versus* fusione, ecc. Esiste una maggiore consapevolezza riguardo al prezzo che hanno dovuto pagare certi concetti per essere stati legati a determinate teorie.

Al fine di sfuggire a inevitabili confusioni, faccio riferimento a S. Ferretti e alla sua catalogazione delle tre varianti presenti nel concetto di sincretismo. Partendo da un ipotetico caso zero di separazione o non sincretismo, egli arriva al terzo livello, quello della convergenza o adattamento, passando per due livelli intermedi: la mistura, l'unione o fusione (primo livello) e il parallelismo o giustapposizione (secondo livello). Di modo che: "(...) esiste convergenza tra le idee africane e quella delle altre religioni, sulla concezione di Dio o sul concetto di reincarnazione; (...) esiste parallelismo nelle relazioni tra orixás e santi cattolici; (...) mistura nell'osservanza di certi rituali da parte del popolo di santo, come il battesimo e la messa del settimo giorno, e (...) separazione in rituali specifici dei terrieri, come nel tamburo di choro o axexe, nell'arrambam o nel lorum, che sono diversi dai rituali delle altre religioni"<sup>9</sup>.

Nel frattempo, teologi come M. de F. Miranda preferiscono ancora usare il termine inculturazione a quello di sincretismo e affermano che è preferibile "seppellire per sempre questo concetto del mondo teologico, dal momento che oggi un corretto e ortodosso sincretismo riceve la denominazione di inculturazione, che non è gravata da letture negative del passato come avviene nel caso del termine sincretismo"<sup>10</sup>.

### **5. La doppia appartenenza religiosa è una delle possibili spiegazioni naturali del dialogo interreligioso, mantenendo nell'ombra il sincretismo.**

Se il termine non è unanime, perlomeno si verificano sensibili passi avanti per quanto riguarda l'accettazione o la tolleranza della

9. S. F. FERRETTI, *Repensando o sincretismo*, pp. 41-74 (qui p. 91).

10. Cfr M. de F. MIRANDA, *Inculturação da fé; uma abordagem teológica*, Loyola, Sao Paulo, 2003, pp. 107-127; qui 287.

realtà rappresentata dal vocabolo. Alla base di questo nuovo orientamento vi sono, per esempio, le decisioni del Vaticano II rispetto all'ecumenismo e al dialogo con le altre religioni. Un caso esemplare in Brasile è quello di frei Boaventura Kloppenburg. Fino alla vigilia del menzionato Concilio, i suoi scritti contenevano un inoccultabile sapore apologetico contro spiritisti e umbandisti. "Era un sincretismo – confesserà lui più tardi – che mi sembrava inaccettabile dal punto di vista di una vita autenticamente cristiana"<sup>11</sup>. Nel 1968, in occasione del Primo Incontro Continentale delle Missioni in America Latina, tenutosi a Melgar, Colombia, Kloppenburg presenta un lavoro che ancora oggi ha una grande eco: "Saggio su una nuova posizione pastorale riguardo all'umbanda"<sup>12</sup>. Ispirato dal Concilio e richiamando il Messaggio *Africae Terrarum* di papa Paolo VI (29/10/1967), Kloppenburg sostiene:

"L'africano, quando diventa cristiano, non rinnega se stesso ma riprende i vecchi valori della tradizione in spirito e verità. Noi, tuttavia, per il fatto che eravamo europei, occidentali, della Chiesa latina (...), incapaci di immaginare una danza sacra al suono dei tamburi, noi volevamo che l'africano, per il semplice fatto che abitava accanto a noi, smettesse di essere africano (...). Era l'etnocentrismo totale e orgoglioso degli europei e della Chiesa che veniva dall'Europa. Ma il nero, quando si è liberato, (...) è ritornato al terreiro, al tamburo, al ritmo delle sue origini e ai miti del suo linguaggio. Dalla profondità del suo essere (...) ha fatto irruzione la vecchia tradizione religiosa dell'Africa Nera..."<sup>13</sup>.

Lasciando da parte eventuali imprecisioni presenti nei termini relativi all'universo afro, la testimonianza di Kloppenburg rivela il tono che caratterizzerà i decenni successivi, come in questa conversazione di D. Hélder Câmara, il quale, alla domanda sulle sue relazio-

11. Cfr B. KLOPPENBURG, *Os afro-brasileiros e a umbanda*, CELAM, *Os grupos afroamericanos*, pp. 185-211.

12. Il saggio è stato pubblicato in Brasile in REB, 28, pp. 404-417, e riproposto in REB, 42, pp. 506-527.

13. Cfr ID, *Ensayo sobre una nueva posición pastoral ante la umbanda*, p. 410.

ni con i leader delle religioni nere, ha risposto: “Quello che faccio è riconoscere i loro diritti a esercitare la loro religione. Conoscendoli, vedo che sono persone con grande fede e così dediti agli altri che posso solo pensare che questa integrazione è buona”<sup>14</sup>.

Con questo stesso spirito, un altro profeta del dialogo tra le religioni, François de L’Espinay, sacerdote cattolico e ministro di Xangô nel II Axé Opô Aganju, passò i suoi ultimi anni di vita a Salvador de Bahia (1974-1985). Arrivò ad essere scelto come *mogbá* (membro del consiglio di Xangô). Qualcosa di inedito.

“Il giorno in cui il pai-de-santo mi chiese di far parte del consiglio, sapevo di dover passare per una iniziazione. Fu un grande problema. Non sapevo cosa fosse. Sarebbe andata contro il cristianesimo? Non rinnego né il cristianesimo né il sacerdozio. Lì mi resi conto che non c’era nulla contro il cristianesimo (...). Nel nostro Candomblé io promisi fedeltà a Xangô. Ciò non allontana nessuno dalla fedeltà a Cristo”<sup>15</sup>.

Se questa pratica diventasse una regola, si domanderanno molti, come giustificare allora la mediazione della Chiesa o la sua funzione salvifica (*Lumen gentium* 14)? Prevenendo questi interrogativi, François in quella occasione ponderava quanto segue: “Perché Dio dovrebbe esigere un contatto per mezzo di un traduttore e non direttamente con la sua parola? Egli si rivela come Padre. Ma un padre non parla la lingua dei suoi figli? (...) Dio mi sembra ancora più grande e più vivo. Non si chiude in una formula rigida, non è prigioniero delle sue opzioni. Non fa discriminazioni tra i suoi figli. Nessuno può dire: ‘È a me che si è rivelato e soltanto a me’”<sup>16</sup>.

La Chiesa uscirà da qui in avanti ridimensionata? Sinceramente, se questo fosse il prezzo da pagare perché il Regno di Dio sia ser-

14. P. P. LIMA, *Brasil: encruzilhada de religiões*, in *Além-Mar*, n. 532 ([www.agencia.ecclesia.pt/noticia.asp?noticiaid=13877](http://www.agencia.ecclesia.pt/noticia.asp?noticiaid=13877)).

15. Cit. da H. FRISOTTI, *Teologia e religiões afro-brasileiras*, in *Cadernos do CEAS Especial – 300 anos de Zumbi, 1995* ([www.ospiti.peacelink.it/zumbi/news/ceas/e300p21.html](http://www.ospiti.peacelink.it/zumbi/news/ceas/e300p21.html)).

16. *Ibidem*.

vito, ben venga. Dopo tutto, affermano che la Chiesa è il lievito e non la torta finale. E quello che si desidera è che tutti assaggino la torta della quizomba<sup>17</sup> finale; mangiare il lievito è, come minimo, indigesto. Peggio ancora: sentire il sapore del lievito assaporando la torta è un cattivo segno. Il cattolico François sarebbe stato d'accordo, giacché, secondo lui: "Basterebbe uscire dai nostri limiti cementati nell'esclusivismo, nella certezza di possedere l'unica verità, e ammettere che Dio non si contraddice, che parla sotto forme molto diverse e complementari le une alle altre e che ogni religione possiede un deposito sacro: la Parola che Dio ha annunciato loro. Ecco tutta la ricchezza dell'ecumenismo, che non deve limitarsi al dialogo fra cristiani"<sup>18</sup>.

Il pionierismo di de L'Espinay non rappresenta più un caso isolato, ma riverbera tra una moltitudine di esperienze comunitarie macroecumeniche in tutto il mondo. Ma ci sono esperienze che sono ancora più sconcertanti, quando sorgono dall'altra sponda, ossia quella dei leader delle religioni autoctone affascinate dalla tradizione cristiana. È il caso della *Comunità Cattolica Apostolica di Nostro Signore di Bonfim*. José Carlos de Lima, conosciuto anche come Pai Simbá, con il proposito di rispondere meglio alle necessità spirituali del suo popolo umbandista, ha deciso di laurearsi in teologia, ha studiato nella facoltà arcidiocesana di São Paulo ed è stato ordinato diacono della chiesa cattolica, diventando più tardi presbitero secondo il rito anglicano. Dopo qualche tempo, ha chiesto ufficialmente di ritirarsi e ha fondato la Chiesa spiritualista sopra menzionata. In quella istituzione, oltre alle funzioni di medium che esercita tutti i giovedì come Pai Simbá, celebra mensilmente una messa con un rito molto simile a quello cattolico romano, dove durante l'omelia "riceve" lo spirito di Padre Gregorio, morto più di dieci anni fa che aveva fama di essere, oltre che veggente e capace di miracoli, un vero 'padre dei poveri'. Il

17. La quizomba è la danza caratteristica dei neri dell'Angola (n.d.t.).

18. F. de L'ESPINAY, *A religião dos orixás: outra Palavra do Deus único?*, in REB 47/187(1987)649.

Padre Gregorio conduce la celebrazione con il suo accento tedesco fin dopo la comunione, andando poi via per permettere al suo medium di procedere ai riti finali e al saluto ai fedeli.

Il progetto di padre Lima è estremamente illuminante. Rivela la presenza di un movimento importante in parti significative della popolazione latinoamericana, radicate nella loro religione e cultura di origine – o negli aspetti più profondi che di esse sono rimasti – le quali vanno all’incontro con il cristianesimo per trarre da esso tutto quello che possa arricchire la propria esperienza originaria. Non danno la benché minima importanza al nostro ferito orgoglio occidentale. Immaginato che, se c’è qualcosa di buono e di vero nella tradizione cristiana, anche loro hanno il diritto di sperimentarlo a loro modo.

#### **6. Un’esperienza ibrida può ben essere segno del disegno di Dio di comunicare se stesso. La teologia non deve considerarla solo come un elemento della strategia pastorale.**

Pur ignorando le imprese sincretiche di padre Lima, Sua Santità Giovanni Paolo II, ricevendo in visita *ad limina* alcuni prelati brasiliani, ha indicato nel suo discorso la religiosità popolare come tema importante e il sincretismo religioso come una delle principali minacce. Per il Santo Padre: “la Chiesa cattolica guarda con interesse a questi culti, ma considera nocivo il relativismo concreto di una pratica comune di entrambi o della mescolanza di essi, come se avessero lo stesso valore, mettendo in pericolo l’identità della fede cattolica. La Chiesa si sente in dovere di affermare che il sincretismo è dannoso quando compromette la verità del rito cristiano e l’espressione della fede, a detrimento di una evangelizzazione autentica”<sup>19</sup>.

Mi sembra di capire che nel messaggio pontificio esista forse un margine di dialogo, in quanto se ne deduce che, se il sincreti-

19. «L’Osservatore Romano», 1 febbraio 2003.



smo non compromette la verità del rito, ecc., questo sarà benvenuto. In definitiva, come ben sapeva il predecessore di Benedetto XVI, la verità del rito e l'espressione della fede non nascono da un momento all'altro, e un'autentica evangelizzazione presuppone un lunghissimo processo di incarnazione dello spirito evangelico nella vita delle persone e delle comunità. Inoltre, sembra che il papa abbia riconosciuto che l'unico complesso di criteri che il popolo possiede per giudicare se il Vangelo è, di fatto, 'una buona novella' è la sua stessa cultura autoctona e, pertanto, che non può abbandonarla automaticamente per diventare 'evangelico'.

Non sono sicuro che i vescovi brasiliani si siano premurati di spiegare al vescovo di Roma, in quella o in altre occasioni, che il popolo del Candomblé può dire sì a Gesù solo quando lo paragona a Oxalá e agli altri orixás e può farlo solo chi conosce la pertinenza dei due termini di paragone. Ignoro se i nostri prelati hanno controargomentato dicendo che, invece di gettare via il cristianesimo per restare solo con le proprie divinità, il popolo di santo ha preferito, in un impeto di amore gratuito, continuare con l'Orixá Gesù, rispettando le preghiere cattoliche. Comunque sia, la condiscendenza afropopolare risulta essere per me una delle grate sorprese di come Dio si manifesta, soffiando sempre inaspettatamente dove vuole.

In varie occasioni e già da molti anni, le implicazioni contenute nella pratica e nell'esempio di personaggi come L'Espinay e Simbá hanno sfidato la fede, la spiritualità e il modo di fare teologia di molte persone. Le conclusioni a cui a poco a poco si sta arrivando non sono incoraggianti per la chiesa-istituzione e forse non piacciono alla maggioranza dei cattolici, compresi quelli che vivono la propria doppia appartenenza ma che non vogliono ammetterla riflessivamente. Risulta facile riscattare il sincretismo come condizione sociologica di ogni religione: in definitiva, nessuna di esse, come fatto culturale, esiste indipendentemente dalle altre tradizioni delle quali è tributaria. Ma cosa bisogna dedurre teologicamente dall'opzione di un prete cattolico che non ha mai

creduto necessario rinnegare la sua fede originaria per abbracciare la spiritualità degli orixás? Quale sarebbe la vera funzione della Chiesa in queste situazioni di sincretismo e di doppia appartenenza religiosa? Quali servizi ci si attendono dai cristiani in tali contesti? Guardare al bene del popolo equivale a convertirlo (nella sua totalità) ad un cristianesimo più ortodosso? Insomma, la salvezza-liberazione del popolo di Dio è sinonimo di adesione matura da parte delle persone a questa comunità chiamata Chiesa?<sup>20</sup>.

Per rispondere alle questioni poste dalla pratica di padre François così come alle tante persone che attualmente militano in diversi movimenti (macro-)ecumenici, la teologia cristiana dovrà rivolgere la sua attenzione al suo interno e ai fondamenti della fede cristiana, cioè alla possibilità e alle modalità dell'accesso umano alla presunta novità evangelica. Una discussione epistemologica realmente aperta potrà costruire una teologia della rivelazione più capace di includere nei suoi circuiti altre possibili percorsi di autocomunicazione divina nella storia, altre *interfacce della rivelazione*.

Domandiamoci infine: esperienze come quelle del padre L'Espinay sono ancora propriamente cristiane, o si collocano in un'altra tradizione spirituale, che non è più cristiana né propriamente del candomblé? Sarebbe un caso di 'sincretismo di ritorno' (come suggerisce Pierre Sanchis), di inculturazione (come preferiscono molti) o di irreligionazione (vedi Torres Queiruga)? È una strategia rischiosa, conveniamo, per ridefinire la *plantatio ecclesiae* o un gesto vissuto nella gratuità di chi non si aspetta niente in cambio?

20. A.M.L. SOARES, *Impasses da teologia católica...*, art. cit., p. 124. Qui mi ispiro a J.L. SEGUNDO, *Essa comunidade chamada Igreja* (Loyola, 1978).

**7. Il sincretismo non costituisce una tappa nella direzione del cristianesimo totale, ma mostra che nessuna religione ha forze, permesso o mandato per esaurire il Senso della Vita.**

Il vantaggio di una parola controversa come *sincretismo* rispetto a quello di *inculturazione* è che la prima mette immediatamente in evidenza dov'è il problema teologico-dogmatico: la rivelazione di Dio comporta evidenti ambiguità, errori e contraddizioni che devono essere spiegati come componenti essenziali e non come fallimenti circostanziali del processo dell'autocomunicazione divina con l'umanità. Come affermava il card. Lercaro già cinquant'anni fa: "bisogna essere prudenti pure di fronte ad errori flagranti, per rispetto alla propria (maniera umana di accedere alla) Verità"<sup>21</sup>. Ciò rafforza l'importanza di permettere ai veri soggetti dell'esperienza di essere soggetti, per quanto il prezzo sia la perdita di idee chiare ed evidenti. Come dice S. Vasconcelos con una frase felice, "la teologia che tiene conto del soggetto, balbetta per onestà intellettuale"<sup>22</sup>.

Allora, come leggere teologicamente ed ecclesiologicamente le esperienze sincretiche? Esempi come quello del padre François, che hanno fecondato tante buone esperienze profetiche e liberatrici nelle nostre comunità, saranno riusciti ad aprire le porte ad un cambiamento nell'autocomprensione cristiana? Una nuova categoria potrebbe essere utile per capire quello che sta succedendo a noi e a quanto ci circonda. Mi azzardo ad introdurla nel dibattito: *la fede sincretica*. Penso che anche la teologia (fondamentale e dogmatica) più avanzata non farà a meno di riconoscere, con l'ausilio delle scienze religiose, la condizione e i condizionamenti radicalmente umani dell'accesso a qualsiasi fede, religiosa o meno.

21. Cfr J.L. SEGUNDO, *O dogma que liberta*, 2.a ed., Paulinas, São Paulo, 2000, pp. 141-144.

22. Ho sentito questa asserzione in un dibattito che abbiamo condotto sul tema delle molteplici appartenenze religiose nel Forum Ecumenico Internazionale Francia, Germania, Brasile "Arriscar a fé em nossas sociedades" (Belo Horizonte, dal 7 al 12/4/2003).

La *fede sincretica* è assoluta per quel che riguarda i valori fondamentali che stanno in gioco nella scelta apparentemente contraddittoria dei significanti religiosi (dimensione fede); tuttavia è relativa rispetto ai risultati effettivamente raggiunti (dimensione ideologico-sincretica). Di conseguenza, si può parlare di fede sincretica per identificare il modo stesso in cui una fede “si concretizza”. Di fatto, non esiste una fede allo stato puro, essa si manifesta nella prassi.

Se volessimo, potremmo anche avvicinare la fede sincretica alla fede inculturata. Sempre che si avverta la differenza del percorso, ossia del punto di vista da cui si osserva l’invenzione religiosa popolare. La comunità ecclesiale si propone di inculturare o irreligionare il messaggio evangelico; il popolo risponde accogliendo la “novità” secondo le proprie reali strutture significative. Dire fede inculturata significa presupporre un dato trascendente, un valore assoluto garantito alla fine dall’Essere Assoluto accolto nella fede. Supponendo che tale verità si trovi sotto la sua custodia, la chiesa si attiva per comunicarla al di là delle frontiere originarie. Ma quando parlo di *fede sincretica*, evidenzio il fatto che il soffio dello Spirito stia già operando nelle altre tradizioni culturali prima, contro o anche malgrado il contatto con le comunità cristiane.

Potremmo perfino domandarci: dove si situa la cattolicità di queste esperienze/testimonianze di sincretismo conosciute, tanto nostre? Questo mi fa venire in mente la nota frase biblica: “Nella casa di mio padre ci sono molte dimore”. Ispirandoci ad essa, il segno della *cattolicità* si amplia fino ad abbracciare una pluralità di esperienze che hanno in comune l’incontro con Gesù di Nazaret. Può essere che non tutte hanno generato o genereranno la sequela *strictu sensu*, ma nel cammino (di Emmaus?) hanno incrociato Gesù. Alla fine, la cattolicità non è proprietà esclusiva della istituzione Chiesa cattolica.

Come sosteneva il già citato Vasconcelos, “la chiesa è cattolica perché già vive escatologicamente la salvezza”. Di modo che nessuna configurazione storica del cristianesimo sarebbe normativa, per quanto, a mio parere, la comunità cristiana primitiva si man-

tenga con la sua aura referenziale mitico-simbolica di tipo fondamentale. Il minimo che ci potrà servire saranno alcuni pochi criteri consensuali che ci impediscano di “romperci la testa” sul cammino. Nel nostro caso, abbiamo la Tradizione (con la T maiuscola), la Scrittura e la linfa dell’Esperienza comunitaria. Le tre si illuminano reciprocamente. La Tradizione, se va da sola o parallela alle altre due, degenera in tradizionalismo; la *sola Scriptura* può trasformarsi in pura letteratura, in fondamentalismo (o, al massimo, in esegesi senza ermeneutica); l’Esperienza comunitaria del presente, per sé sola, non va oltre un club o una tribù urbana.

Bisogna evidenziare come una grande conquista della teologia cristiana contemporanea il fatto che la riscoperta della rivelazione di Dio sia un processo storico, con tappe che possiedono un loro proprio senso (*Dei Verbum* 15: la pedagogia divina), ma che non sono definitive. In questo processo, il popolo biblico (autori, autrici e comunità lettrici) ha tentato costantemente di modulare con linguaggio umano il soffio e le risonanze dello Spirito Santo. Da dove sorge la forza (e la debolezza) del principio cristiano? Questo dipende intrinsecamente da un’esperienza inevitabile che acquista un senso solo se l’individuo la realizza per se stesso. E nulla assicura che il risultato debba configurarsi necessariamente come quello di una comunità nitidamente ecclesiale (perlomeno secondo i modelli con cui la possiamo descrivere oggi). Se anche così fosse, ciò non eliminerebbe l’inevitabile ambiguità della traduzione concreta di questo incontro, ossia della nostra spiritualità quotidiana.

Questo processo ambivalente non è un difetto; la nostra perfezione consiste nel fatto che siamo imperfetti, incompiuti, improvvisabili, non chiusi in maniera determinista. Altrimenti, non saremmo umani. Per questo, le esperienze sincretiche, malgrado le inevitabili ambiguità che accompagnano qualsiasi biografia o processo storico, sono anche *variazioni di una esperienza d’amore* (o, se vogliamo, eventi di grazia o di gratuità, o piuttosto di spiritualità). E dove c’è amore non c’è peccato. Perché il popolo di santo (del *candomblé*) non si stacca dalla chiesa e non si oppone

ai suoi rituali? Forse perché, come afferma frei B. Kloppenburg, “sono quelli che più amano la chiesa cattolica in America Latina, sebbene siano quelli che più si servono di essa”.

Mi compiaccio di ripetere che la storia della rivelazione divina è una storia di amore fra Dio e l’umanità, la quale ha per talamo la storia. Perché fa parte della rivelazione anche il modo in cui i popoli sono arrivati ai dogmi, cioè fra avanzamenti e retrocessioni, errori e successi, gesti amorosi e peccaminosi. Solo così possiamo capire come il complesso delle ‘rivelazioni’ autoescludenti raccolte e mantenute le une accanto alle altre dai redattori biblici costituisca oggi, per una gran parte dell’umanità, la ‘Parola di Dio’. Insomma, altre variabili possibili, a partire da una stessa intuizione originaria, si verificano in quello che per convenzione abbiamo chiamato Tradizione cristiana. È il caso della fede abramica alla quale attualmente fanno riferimento sia gli ebrei che i cristiani e i musulmani. E, se è così, il sincretismo può essere solo la storia della rivelazione in atto, visto che costituisce il cammino reale della pedagogia divina in mezzo alle invenzioni religiose popolari.

L’insistenza/audacia sincretica non desidera abbandonare nessuno dei due amori (cattolicesimo e candomblé; reincarnazione e messa domenicale; culto degli antenati e lotta evangelica contro le ingiustizie; viaggio astrale e *via crucis*). Li ama tutti e due; è contraria alla monogamia. Se le chiediamo spiegazioni, offre quello che il poeta Drummond aveva denominato “le irragionevolezza dell’amore”. Risposta forse disperante per la vecchia scolastica (giacché, come assicurava il citato Vasconcelos, “quando la gente racconta, sconcerta”), ma vitale per la mistica di ieri, di oggi e di sempre. Tutto questo è affascinante per chi sta vivendo tale esperienza, ma non per questo meno tremendo, dal momento che è un sapere che si assapora e che, a partire da qui, genera un nuovo potere, oriundo di secolari *contropoteri* (*queers*<sup>23</sup>), afrodiscendenti, donne, giovani).

23. Questo termine corrisponde a tutto quello che non è conforme alla norma sessuale, ed è utilizzato in modo ingiurioso per designare gay e lesbiche (n.d.t.)

Tuttavia, non c'è fretta di battezzare le molteplici esperienze religiose che andiamo facendo; queste sono già valide di per sé e occupano il loro posto nel sorprendente *mandala* di risposte all'autocomunicazione di *Colui/Colei* che ci ha amato per primo/a. Per chi ha nel sangue le impronte della tradizione cristiana, qui non c'è niente di spaventoso, dato che il modo e il luogo dell'adorazione di Dio non sono importanti, se lo facciamo, come Gesù, in Spirito e Verità. Forse, alla fine, l'equilibrio più difficile in questi tempi plurali è quello di una sottile distinzione che dovremmo tenere a mente al momento di parlare di *cattolicità*: guardarci dal rullo compressore del 'c'è posto per tutto', eclettico ritornello post moderno, e rivolgere il cuore al 'c'è posto per tutti'. Questo, sì, utopicamente evangelico ed evangelicamente plurale<sup>24</sup>.

24. Una distinzione simile è stata proposta nel citato Forum Ecumenico di Belo Horizonte (cfr sopra).





# IDENTITÀ CRISTIANA E TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

di *Josè Maria Vigil* •

## Vedere. Il pluralismo religioso e i suoi effetti

Se di fronte alla liberazione e alla teologia della liberazione sono state molte le chiese cristiane che si sono sentite provocate dai possibili rischi che tale riflessione implicava nel campo etico, pratico e politico, oggi, di fronte alla realtà del pluralismo religioso e alla Teologia del Pluralismo Religioso (TPR) le chiese avvertono la sfida soprattutto nel campo identitario e teologico. È la sua stessa identità che il pluralismo religioso mette in discussione. La questione principale ad essere dibattuta nei prossimi anni sarà proprio quella dell'identità cristiana: "questo è cristiano, questo non è più cristiano; fin qui si è cristiani, a partire da qui si smette di esserlo". Si tratta di un dibattito già attuale sul pluralismo religioso e il dialogo interreligioso. Perché?

Quando si proviene da un'esperienza uniforme, monocromatica, l'incursione nell'esperienza del pluralismo, esclusiva, provo-

• **Josè Maria Vigil** è stato professore di teologia nell'Università Pontificia di Salamanca (sezione del CRETA, a Saragozza) e nella UCA di Managua. Naturalizzato nicaraguense, al momento lavora da Panamá. Autore di *Espiritualidad de la liberación*, con Pedro Casaldaliga (19 edizioni, 17 paesi, 4 lingue), di *Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de America Latina en los 90*, e di più di 200 articoli in riviste teologiche e pastorali. Publica annualmente, da 16 anni, l'«Agenda Latinoamericana-Mundial» (7 lingue, 20 paesi, latinoamericana.org). Fa parte della Commissione Teologica Latinoamericana della ASETT e lavora teologicamente su internet da "servicioskoinonia.org". L'ultimo libro è: *Curso de teología del pluralismo religioso* (Abya yala, Quito, 2005 e El Almendro, Cordoba, Spagna, 2005, pp. 389). Direttore della collezione "Tiempo axial" (latinoamerica.org/tiempoaxial) nella casa editrice Abya Yala di Quito. Pagina personale: servicioskoinonia.org/Vigil

ca una crisi in tutti i campi: non solo in quello religioso, ma anche in quello psicologico, sociale, culturale... Quando si è nati e si è cresciuti in un ambiente monoreligioso omogeneo...non si è conosciuta pienamente la realtà religiosa<sup>1</sup>. E quando finalmente ci si avventura nella pluralità della realtà, si sperimentano nuove esperienze che sconvolgono l'esperienza monocorde che fino a quel momento ci si era fatta di se stessi.

Vediamo un esempio. È una tappa molto studiata nella Psicologia dell'Età Evolutiva quella dal momento in cui al bambino/a arriva il primo fratellino o sorellina. Fino a quel momento era il figlio unico, il centro della casa, il re del focolare. Con l'arrivo del nuovo membro della famiglia, per lui tutto cambia. Smette di essere il centro, smette di essere quello che era, gli altri smettono di considerarlo come prima, e il bambino stesso deve imparare a riadattarsi ad una riconfigurazione delle sue relazioni. Un evento esterno si intromette nella sua identità di figlio e di fratello. Il fatto è che, come diceva Ortega y Gasset, "io sono io... e le mie circostanze". Le mie circostanze – che non dipendono da me – mi modellano, mi fanno e in questo senso sono io che dipendo dalla mie circostanze. Le circostanze possono cambiare quello che sono, la mia identità, perché io non sono solo io, sono le mie circostanze.

Questo è quello che sta succedendo alle religioni con l'arrivo dell'attuale pluralismo. Esse sono nate e cresciute nella loro famiglia umana come realtà uniche, senza sorelle, come figlie uniche. In ogni famiglia, cioè in ogni società culturale, una religione. Ognuna di queste era, senza discussione, l'unica, il centro, quella vera, senza nessuno che le facesse ombra o che le contendesse il terreno. Però, a poco a poco in tutto il mondo – grazie al fenomeno della globalizzazione e della diffusione delle comunicazioni – apparve prima una sorella, poi ancora un'altra, varie sorelle,

1. "Chi conosce una (religione), non ne conosce nessuna" (They who know one, know none), dice la classica formula proposta da F.M. MÜLLER, *Introduction to the Science of religions*, Londra, 1873, p. 16.

molte sorelle. Le religioni smisero di vivere isolate, e nel mondo attuale hanno iniziato a essere presenti le une alle altre, inevitabilmente, e questa nuova circostanza ha cambiato la vita e l'esistenza ad ogni religione. Nella nuova vita della famiglia umana, hanno smesso di essere, inevitabilmente, quello che erano state fino ad allora e si sono viste obbligate ad accettare poco a poco un nuovo ruolo, una nuova identità. Hanno iniziato a sentire minacciata la propria identità millenaria che sempre avevano percepito come propria.

E qui siamo. È appena cominciato. Iniziando a sentire la sfida posta dalle vecchie identità che non si adattano alla famiglia umana attuale, al tempo storico che stiamo vivendo. Molte religioni, in effetti, non vogliono accettare di non essere più quello che erano, pongono resistenza ad aggiornare la propria tradizionale esistenza, la propria identità millenaria. Vogliono resistere ancora un po' per vedere se l'edificio minacciato si manterrà in piedi senza necessità di ricostruirlo... Questo è il dibattito, la crisi attuale, la lotta tra il nuovo e il vecchio. E per questo è necessario riflettere sulle sfide che il pluralismo religioso pone all'identità cristiana.

## **Giudicare. Ripensando l'identità cristiana**

### *1. Non c'è 'una' identità cristiana né diacronicamente né sincronicamente*

È la prima riflessione che dobbiamo fare: non esiste 'la' identità cristiana, non c'è 'una' identità cristiana. Non esiste né dal punto di vista diacronico (lungo la storia) né dal punto di vista sincronico (in uno stesso momento storico).

Il cristianesimo, durante la storia, è cambiato moltissimo **diacronicamente**. In primo luogo perché non esiste il cristianesimo a partire da un momento fondativo... Il Gesù storico non ha mai pensato di fondare una religione: morì ebreo e i suoi discepoli hanno continuato ad esserlo per un certo tempo. Solo successi-

vamente si separarono, senza avere ancora una identità religiosa definita. Il cristianesimo nascente si è andato sviluppando fino al punto da definirsi pienamente (e con che trasformazioni!) nei secoli IV e V attraverso i grandi concili. Lungo venti secoli l'identità cristiana ha rivestito le figure più varie, dal cristianesimo ascetico degli anacoreti o dei padri del deserto, alle cime dei grandi mistici del secolo d'oro, dal cristianesimo guerriero dei crociati e dei conquistatori, fino al cristianesimo della tenerezza di Francesco d'Assisi o dall'ecclesiologia esteriore e visibile del concilio di Trento alla Chiesa interiore del Corpo Mistico di Cristo.

Osservata dal punto di vista teologico, anche l'essenza dottrinale del cristianesimo è passata per trasformazioni profonde e perfino contraddittorie. Elementi che in una determinata epoca si consideravano non solamente appartenenti all'identità cristiana, ma integranti la sua essenza e la cui negazione metteva il credente nella condizione di essere espulso dalla comunione (scomunicato o addirittura giustiziato) diventano in altra epoca elementi di secondo piano, o si dimenticano, o, cosa ancora più impressionante, sono esclusi dall'identità cristiana.

Possiamo chiederci: diacronicamente esiste 'una' identità cristiana lungo la storia? È chiaro che non esiste. Ed è altrettanto chiaro che non risolve il problema l'affermazione della continuità storica dell'identità socio-giuridica dell'istituzione religiosa... Si è soliti dire che la Chiesa Cattolica, per esempio, sia 'l'istituzione' più antica dell'Occidente: ma non si deve confondere l'identità socio-giuridica dell'istituzione con l'identità (teologica, teologica, religiosa, etico-pratica, dottrinale...) della religione che in essa si esprime. Sotto una stessa istituzione giuridica, sono religioni realmente molto differenti quelle che vi hanno alloggiato nel corso della storia.

**Sincronicamente**, in uno stesso momento storico, possiamo dire la stessa cosa: non c'è un solo e stesso cristianesimo in un determinato momento della storia. Ci sono piuttosto molti cristia-

nesimi, molte diverse identità o letture del cristianesimo<sup>2</sup>. In altri articoli ho indicato la distinzione in quattro letture fondamentali: una lettura dottrinale-teorica, una lettura morale-pratica, una lettura ontologica-spiritualista e una lettura storico-utopica<sup>3</sup>.

Sono “cristianesimi” diversi quelli che convivono, anche qui, sotto l’ombrello sociologico o giuridico della stessa istituzione. È lo stesso cristianesimo quello di quella persona per cui essere cristiano consiste fundamentalmente nel dare attenzione contemplativa al divino ospite dell’anima, ai ‘miei amati Tre’ oppure quello di colui per cui essere cristiano significa ‘vivere e lottare per la Causa di Gesù’? Vivono la stessa identità cristiana persone che mettono al centro della loro vita cristiana il culto sacramentale, lo sforzo di evitare il peccato seguendo la pratica scrupolosa della morale ecclesiastica oppure mettono al centro l’impegno sociopolitico della liberazione dei poveri? È lo stesso Dio quello di San Giovanni Stilita, quello di Bush o quello di Pedro Casaldaliga (ndt: vescovo brasiliano conosciuto per il suo impegno per i poveri)? Si può parlare di “una stessa identità cristiana” comune a tutte queste che qui chiamiamo ‘letture’, ma che allo stesso tempo potremmo chiamare ‘identità cristiane’? Se volessimo stabilire un’identità cristiana quali criteri useremmo? Un insieme di dogmi essenziali? Alcuni imperativi etici minimi? Un senso di appartenenza e l’accettazione di una comunità gerarchica? Osservando il problema da una prospettiva sincronica non si può parlare di identità cristiana unica e reale, nonostante che l’istituzione dichiari ufficialmente che c’è una sola identità cristiana.

A queste differenti ‘letture’ sincroniche del cristianesimo, come fattori di cambiamento dell’identità cristiana, dobbiamo aggiungere il contributo dei **differenti paradigmi** che hanno a

2. A. FIERRO, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella, 1982.

3. Ho offerto una descrizione dettagliata di queste “letture” in “Cambio de paradigma en la Teología de la liberación?” In «Christus», 701 (agosto 1997), 7-15, Mexico. Articolo tradotto in portoghese dalla rivista REB e in inglese per la rivista East Asian Pastoral Review.

che fare concretamente con la Teologia del Pluralismo Religioso (TPR). Come è noto, i paradigmi in questione sono sinteticamente tre: esclusivismo, inclusivismo e pluralismo<sup>4</sup>. Concretamente, il cristianesimo cattolico ha passato diciannove secoli e mezzo (il 97,5% della sua storia) all'interno del paradigma esclusivista, fino al Concilio Vaticano II, con il quale accettò ufficialmente il passaggio all'inclusivismo, cosa che si stava preparando da tempo.

Come abbiamo scritto in altra sede, in fondo l'esclusivismo e l'inclusivismo hanno molte cose in comune; quest'ultimo, se non pensa più che all'infuori di esso non ci sia salvezza, continua però a pensare che fuori di sé non c'è salvezza autonoma, ma solo una salvezza che è partecipazione della propria salvezza. L'inclusivismo, in qualche modo, continua ad essere esclusivista dal momento che pensa: se la mia religione non è l'unica, è certamente la migliore, la principale, o la fonte di tutte le altre, quella che le include tutte. Una religione inclusivista continua a concedere la priorità a se stessa in esclusiva.

Nonostante questa continuità tra l'esclusivismo e l'inclusivismo, è conosciuta la crisi che la rottura con l'esclusivismo ha causato nella Chiesa Cattolica in occasione del Vaticano II. Si è verificato un forte rifiuto nei settori conservatori e fondamentalisti, che accusano il Concilio di cambiare l'identità cristiana, di rompere con l'essenza della tradizione. I missionari, professionalmente costretti a riferirsi costantemente all'identità cristiana, hanno infine reclamato: predica lo stesso cristianesimo (la stessa identità cristiana) un missionario cristiano che si situa dentro il paradigma esclusivista rispetto a un altro missionario che invece si situa dentro il paradigma inclusivista? Molto oltre la copertura giuridica istituzionale comune, il Concilio di Costanza del 1452 – secondo il quale tutti i non-cristiani sono destinati al fuoco dell'inferno – e il Concilio Vaticano II – che riconosce con ottimismo la presenza della salvezza ben oltre le frontiere della Chiesa – rispecchiano

4. Su questa e altre classificazioni, vedasi il capitolo settimo del mio *Teologia del pluralismo religioso*, Borla, Roma, 2008.

davvero una stessa religione, una stessa identità cristiana? Come abbiamo detto, giuridicamente sono parte della stessa Chiesa, ma in ordine ai contenuti umani e religiosi, la 'religione' che essi predicano è realmente molto diversa.

Tra un cristianesimo inclusivista e un altro pluralista c'è una grande differenza. Rispondono alla stessa identità cristiana? Se nella transizione teologica attuale, il cristianesimo riuscirà a passare in larga maggioranza dall'inclusivismo al pluralismo, manterrà la sua stessa identità cristiana attuale o andrà trasformandosi sostanzialmente? Hanno ragione quelli che dicono che il cristianesimo non può essere pluralista (e che tra cristianesimo e pluralismo c'è una incompatibilità essenziale) o che i pluralisti non sono cristiani (e che il pluralismo è già fuori dall'identità cristiana)? Non potrebbe essere che il 'cristianesimo pluralista' sia, invece, un 'post-cristianesimo'?

## *2. L'identità religiosa è dinamica*

Abbiamo già visto come non si dà la stessa identità durante il corso della storia. Questo fatto si deve, ovviamente, all'osservazione che l'identità cambia, si muove, si evolve.

Le identità religiose sono dinamiche, perché lo stesso essere umano è dinamico, è spirituale e aperto. L'essere umano conosce la fedeltà, i valori rispettati come indiscutibili... ma è aperto anche ad esperienze nuove, a nuove ricchezze, anche religiose. Gli piace conoscere, apprendere, comparare, riflettere e, inevitabilmente, cambia, matura e cresce. È impossibile mettere porte al campo o limiti all'esperienza spirituale umana. Quando le religioni si incontrano o hanno dei contatti, si producono infiltrazioni, influssi, prestiti, recezioni, assimilazioni, osmosi... e anche mescolanze, adattamenti, sincretismi... Questo è stato il 'nostro pane quotidiano' nella storia passata. E oggi, in questo mondo attuale in cui per la prima volta le religioni si vedono costrette a convivere in una società planetaria, inevitabilmente, l'influsso re-

ciproco, la 'inter-fertilizzazione' diventerà semplicemente inevitabile, addirittura raccomandabile<sup>5</sup>. Le identità pure sono destinate a perdere e il 'cristianesimo moreno' – con una felice espressione utilizzata da Leonardo Boff – sembra rappresentare il futuro cristiano universale, di lungo periodo.

Se le identità religiose sono dinamiche e cambiano tanto... come non pensare che tale dinamismo si dia anche nell'attualità in una maniera ancora più accelerata e profonda di quella del passato? Perché il mondo di oggi, unificato e globalizzato, interamente presente a se stesso come effetto della rivoluzione delle comunicazioni, si è convertito, irreversibilmente, in un laboratorio effervescente di dialogo intenso e permanente, di mutui influssi, di nuove ed insperate fecondazioni. Quello che si può prevedere è che le identità religiose continueranno ad evolversi. Di fatto, sono noti alcuni fenomeni che chiamano l'attenzione sulla reciproca interferenza come l'enorme influsso delle correnti spirituali orientali sull'Occidente<sup>6</sup>.

In questo contesto dobbiamo chiederci: che cosa succederà alle identità religiose davanti all'esperienza storica nuova (nuova nella sua intensità, profondità ed estensione) del pluralismo religioso? Le identità non soffriranno nessuna tensione? O piuttosto, a logica, si può prevedere che subiranno delle tensioni e saranno fortemente influenzate?

### 3. *La fissazione ufficiale della identità di una religione è un atto di volontà*

Tra i conflitti d'identità religiosa ai quali ci siamo riferiti, vogliamo dare speciale rilievo a quelli delle istituzioni (della loro ufficialità, quindi) contro i gruppi e le persone (soprattutto teologhe)

5. Vedasi il contributo di Raimon Panikkar citato da Paul Knitter, *No other name?*, Orbis, Maryknoll, 2000, p. 223.

6. Occorre ricordare il caso del gesuita indio (e indù?) Anthony de Melo e il successo travolgente delle sue pubblicazioni.



che hanno modificato la loro identità religiosa per effetto del pluralismo religioso. Le istituzioni definiscono l'identità (ufficiale) della propria religione davanti alla quale possono trovarsi in difficoltà quei cristiani che accettano il paradigma pluralista. Questi conflitti sono già in corso e sono eredi di quei conflitti che sono avvenuti per motivi simili durante tutta la storia.

Sono conflitti che non avvengono per aria, e nemmeno in un campo etereo o celestiale di contesa tra essenze o identità religiose. Oltre a riflettere la presenza di valori religiosi superiori ed autonomi, esprimono anche gli scontri tra gruppi umani, per ragioni economiche, sociali, culturali, di potere... Ovviamente le ragioni addotte (rivelazioni, Scritture, teologie, canoni, tradizioni, identità culturali...) hanno la pretesa di essere obiettive e spesso strettamente divine, ma, anche nel caso che lo fossero, rimarrebbero sempre suscettibili di essere collocate in sistemi diversi di interpretazione. Il teorico, il culturale ed anche il religioso sono estremamente suscettibili di interpretazione intellettuale, di re-interpretazione, di re-configurazione.

Quando ci riferiamo ai conflitti delle istituzioni religiose, ci dobbiamo rendere conto che l'identità religiosa ufficialmente definita per la quale esse si battono obbedisce ad un atto di volontà. L'identità religiosa ufficiale è frutto di una decisione ufficiale. E, in quanto tale, è frutto di un discernimento non solo teologico, ma anche pratico, nel quale entrano in gioco interessi di tutti i tipi e fattori aleatori come le congiunture, le persone concrete coinvolte...

In ogni momento storico, l'identità religiosa ufficiale non cade dal cielo, ma viene decisa negli atti ufficiali secondo questo complesso contingente, non necessario, umano e non divino e in buona parte aleatorio, di interessi, persone e circostanze. Il Concilio di Nicea non sarebbe stato quello che è stato senza gli interessi imperiali di Costantino e senza la situazione di decadenza dell'Impero Romano. La scomunica di Lutero (la decisione di chiudere l'identità cattolica alle sue rivendicazioni) non sarebbe

avvenuta senza la proliferazione di tanti chierici corrotti dentro quella Chiesa deteriorata. Se la correlazione di forze non lo fosse stata sfavorevole, la condanna del cristianesimo gnostico dei primi secoli – un movimento così esteso e promettente – non ci sarebbe stata, e per secoli o millenni l'identità cristiana si sarebbe vista influenzata da elementi teorici e mistici dei quali, di fatto, è stata privata<sup>7</sup>. Il cambio di identità cristiana con il Concilio Vaticano II è dovuto alla genialità intuitiva di un Giovanni XXIII che seppe interpretare il momento giusto per dare alla Chiesa Cattolica un'opportunità di un cambiamento profondo e necessario. L'involuzione successiva che è stata possibile a causa della morte improvvisa di Albino Luciani e l'elezione in buona parte aleatoria di Karol Wojtila nel Conclave del 1978; la visione conservatrice dell'identità cristiana che oggi domina nella Chiesa Cattolica sarebbero sensibilmente diverse se quegli attori storici che hanno detenuto il potere negli ultimi anni fossero stati altri o avessero mostrato altra volontà.

La qual cosa, applicata alla nostra questione, ci porta a chiederci: entrerà in conflitto la TPR con l'identità cristiana definita dalla ufficialità istituzionale, nella situazione concreta attuale (con questi attori sociali e ecclesiastici, con questi interessi e timori)? Tale problema si deve affrontare non come un problema di essenze immutabili e necessarie, ma come il risultato di decisioni politiche delle istituzioni ecclesiastiche, contingenti e in buona parte aleatorie.

L'identità cristiana ufficiale è una creazione umana, è un atto di volontà, è una decisione istituzionale; se la ufficialità ecclesiastica non comprende la trasformazione e la sfida che il pluralismo religioso e la sua teologia rappresentano, il conflitto è inevitabile. Per questo è importante aver chiara coscienza circa lo statuto 'epistemologico' e, allo stesso tempo, circa il carattere 'politico' di tale 'identità cristiana ufficiale'. La TPR non incontrerebbe la resisten-

7. E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Critica, Barcelona, 1982.

za che sta incontrando se ai livelli decisionali massimi ci fossero altre persone, di mente aperta e con meno condizionamenti.

### **Agire. I problemi concreti dell'identità cristiana di fronte al pluralismo religioso**

Il Concilio Vaticano II ha rinnovato significativamente il cristianesimo in questi anni, ma, anche così, è chiaro che una grande percentuale del bagaglio dottrinale e teologico del cristianesimo classico non ha subito modifiche da molti secoli. Dottrine e visioni teologiche dei Concilii e tradizioni secolari e perfino millenarie sono ancora in piedi, e fanno parte del bagaglio cristiano e giocano un ruolo all'interno della 'essenza del cristianesimo', come stiamo dicendo qui.

Davanti a questo, l'attuale TPR comporta davvero una forte scossa all'autocomprensione del cristianesimo<sup>8</sup>, dell'identità cristiana. Sono molti gli elementi dell'identità cristiana che la TPR mette in discussione o che, semplicemente, propone di riconsiderare o chiede di riformulare. Alla fine, davanti a tanti problemi e tanta revisione, potremo porci la domanda: siamo alla presenza della stesso cristianesimo prima e dopo la TPR? L'identità cristiana si mantiene dentro la TPR o abbiamo oltrepassato le sue frontiere? Prima, però, stiliamo un elenco di queste sfide della TPR agli elementi tradizionali dell'identità cristiana.

#### *Da una visione negativa del pluralismo ad un'altra positiva*

Su questo tema si verifica una trasformazione radicale, completa. Il pluralismo, la pluralità religiosa è stato visto nel cristianesimo come qualcosa di negativo, che non poteva essere buono, che non

8. In modo significativo Torres Queiruga titola il suo libro *Dialogo tra le religioni e autocomprensione cristiana*, Dehoniane, Bologna, 2008, volendo esprimere che l'esperienza della pluralità delle religioni, inevitabilmente, ha ripercussioni nell'autocomprensione delle stesse.

poteva essere voluto da Dio. Per una serie di effetti ottici, pensavamo che la Verità fosse una e che solo uno poteva essere il cammino voluto da Dio per l'umanità. Si riconosceva l'esistenza della pluralità delle religioni, come un fatto, ma come un fatto deplorabile, come uno sviamento dal piano di Dio, che certo non poteva volerla. Di fatto la Bibbia indica il peccato umano come origine della dispersione di lingue e culture (e di religioni) Babele.

Tale pluralismo religioso negativo di fatto – non di diritto – se era qualcosa di male doveva essere sanato, combattuto. Il cristianesimo tradizionale combatte contro il pluralismo religioso, cercando di ridurlo e di ricondurlo al finale desiderato della conversione di tutti gli esseri umani all'unica religione vera, per formare 'un solo gregge e un solo pastore'.

La TPR propone qui un cambiamento radicale: il pluralismo non è un male, al contrario è un bene. Ancora di più: è voluto da Dio. È parte del suo piano. È come la (bio)diversità religiosa in cui si riflette l'infinita ricchezza di Dio, e per questo viene percepito come sacro, come un pluralismo che occorre salvaguardare e addirittura coltivare.

Sono due posizioni realmente distinte e perfino contrarie. Mettono in pericolo la permanenza dell'identità cristiana? Sono compatibili con la stessa identità cristiana? Questa affermazione della TPR è accettata ufficialmente come interna a quei limiti da cui si può pensare e vivere 'legittimamente' dentro l'identità cristiana?

#### *Da una Rivelazione esteriore e quasi magica alle Rivelazioni nei popoli*

La Rivelazione è stata classicamente il cemento fondamentale con cui si è costruito l'edificio cristiano. Venuta direttamente da Dio, dall'esterno, praticamente divina nella sua letteralità, interamente soprannaturale, consacrata ai principi fondamentali della nostra religione in maniera intoccabile, con autorità divina<sup>9</sup>. Ed era ol-

9. Come maestri supremi della rivelazione piena e definitiva e come fondamenti della Chiesa fino alla fine dei secoli, la teologia tradizionale riconosce

tretutto una Rivelazione unica, 'la' Rivelazione che di fatto doveva essere trasmessa da parte nostra a tutti i popoli. L'esperienza della pluralità delle religioni e la conoscenza che oggi abbiamo di queste rende impossibile quella distinzione classica tra religioni rivelate e religioni naturali: tutte le religioni sono rivelate e non possiamo più parlare "della" Rivelazione quanto piuttosto "delle Rivelazioni". Inoltre conosciamo molto meglio i processi di gestazione di questa Rivelazione che non sono esterni e alieni alla storia, ma processi di maturazione dell'esperienza religiosa dei popoli, in cui interviene molto la componente umana, sociale, culturale di ognuno di essi. La Rivelazione è letta in modo molto più umano che ci impedisce di sacralizzare le nostre proprie percezioni, attribuendole a Dio e rimanendo ad esse sottomesse per il carattere sacro che abbiamo loro conferito...

La TPR accetta questa visione molto più umana delle rivelazioni, e in questo modo uno dei meccanismi più centrali del funzionamento del religioso si trasforma in maniera fondamentale. Cominciamo ad avere un altro tipo di relazione con la Parola di Dio e questa ci impegna e ci affida una missione differente. Non si tratta più di avere noi – in esclusiva – 'la' Rivelazione, quanto di condividere la nostra esperienza di Dio con quella che hanno altri popoli – dirà la TPR – e quindi l'atteggiamento con cui que-

negli apostoli il privilegio speciale di aver ricevuto per luce infusa una conoscenza esplicita della rivelazione divina in modo maggiore di quello che tutti i teologi o la Chiesa intera ha avuto o avrà fino alla fine dei tempi. Pertanto, tutti i dogmi già definiti dalla Chiesa e quanti in futuro si definiranno stavano nella mente degli apostoli non in un modo mediato, virtuale o implicito, ma in modo immediato, formale, esplicito. Il loro modo di conoscere il deposito rivelato non era, come per noi, mediante concetti parziali e umani, i quali contengono implicitamente e virtualmente molto più senso di quello che esprimono direttamente e esigono lavoro e tempo per sviluppare ed esplicitare successivamente quello che contengono, ma, al contrario, per luce divina o infusa, la quale è una semplice intelligenza soprannaturale, che attualizza ed illumina in un colpo tutto quello che è implicito e virtuale. F. MARIN-SOLA, *La evolución homogenea del dogma catolico*, Madrid-Valencia, 1963, 157-158.

sto avviene non può essere lo stesso. È possibile che entrambe le comprensioni stiano dentro la stessa identità cristiana?

*Dal “popolo eletto” all’accettazione che non ci sono eletti*

Durante quasi due millenni il cristianesimo si è considerato il Nuovo Israele, il nuovo erede della promessa, il nuovo ‘popolo eletto’. Questo gli ha dato un’autostima mondialmente riconosciuta. Storicamente, di fatto, è stato l’Occidente cristiano il maggior focus originale di rivoluzioni, di espansioni, invasioni, conquiste, colonialismi e neocolonialismi<sup>10</sup>. ... È più facile vivere senza cattiva coscienza le situazioni di dominio e oppressione nei confronti degli altri quando si appartiene ad un popolo che, dall’inizio alla fine, è quello eletto da Dio per salvare gli altri, per civilizzarli, per portarli al progresso e, soprattutto, per evangelizzarli.

Ma con la pluralità religiosa, con la conoscenza delle altre religioni abbiamo scoperto che la coscienza di essere il popolo eletto è un fenomeno comune nelle religioni. Tutti i popoli si credono eletti da Dio, premiati con un amore di privilegio rispetto agli altri popoli e religioni...

La TPR, dopo progressive riflessioni e maturazioni, arriva alla conclusione che è necessario “rinunciare alla categoria di elezione”<sup>11</sup> Non ci sono eletti. Non è possibile un Dio che sceglie un popolo e trascura o abbandona gli altri. La TPR chiede una riconversione ontologica ed epistemologica alle religioni: smettere di essere e di crederci il popolo eletto, riconoscere che è stato una ‘forma di specchiamento’, un meccanismo religioso-culturale spontaneo dal quale possiamo e dobbiamo liberarci e riconoscere che è stato semplicemente una ‘modo di dire’. Ora, quindi: non

10. Per Toynbee tutte le religioni sono cadute in questi peccati, ma i massimi trasgressori, sono stati il giudaismo, l’islam e il cristianesimo. Citato in P. KNITTER, *No other Name?*, op. cit., p. 41.

11. TORRES QUEIRUGA, *Vaticano II. Como lo imaginan 17 cristianos y cristianas*. Desclée, Bilbao, 2001, p. 70ss.

cambia forse l'identità religiosa di chi credeva di essere il popolo eletto da Dio e adesso non lo crede più? Non avevamo sempre considerato che il fatto di essere noi 'il popolo di Dio', 'il popolo eletto' fosse un dato essenziale della nostra fede? Continua ad essere cristiano chi non lo crede, come la teologia pluralista?

*Un re-incontro con il Gesù storico*

Siamo davanti al punto più sensibile, quello che più rapidamente provocherà scomuniche e condanne (negazioni dell'identità cristiana) nei confronti di chi valichi in questo campo le frontiere ufficialmente stabilite. Occorre ricordarsi che, come è successo nei tempi antichi, i quattro grandi concili detti ecumenici hanno sostituito in qualche maniera i quattro vangeli. Quest'ultimi sono stati per lunghi secoli nella penombra, allontanati dalle mani del popolo cristiano, mentre la norma cristologica di quei concili entrò a far parte del credo, del catechismo, del primo piano della vita cristiana. Teologicamente parlando, il dogma centrale del cristianesimo sarebbe diventato il dogma cristologico. Chi non lo assumeva alla lettera non sarebbe stato riconosciuto cristiano. L'identità cristiana in questo campo è definita in modo stretto.

I tre temi cristologici principali che la teologia pluralista propone alla necessità di una riconsiderazione sono l'inclusivismo cristocentrico, l'incarnazione e il significato del titolo di Figlio di Dio. Non possiamo fare qui un'esposizione minimamente approfondita di tale problematica; semplicemente ad essa alluderemo, invitando il lettore a approfondirla<sup>12</sup>.

In definitiva la teologia pluralista chiede di riesaminare la costruzione cristologica definita in quei concili: le condizioni storiche della sua celebrazione, la sua storia peculiare, le intenzioni e gli influssi non ecclesiali che vi si sono intrecciati, le condizioni epistemologiche, critiche, ermeneutiche... in cui si trovavano

12. Vedere gli articoli di M. BARROS, e J.M. VIGIL in VIGIL-BARROS-TOMITA (a cura di), *I volti del Dio liberatore*, EMI, Bologna, 2006.

i padri conciliari, la validità della conclusioni in funzione della qualità delle premesse da cui dipendono, infine, una riconsiderazione critica e una de-assolutizzazione dei loro testi, considerati da più di 1500 anni come intoccabili e non interpretabili, fino al punto che qualcuno arriva a considerarli all'interno del cristianesimo come una sacca di fondamentalismo che resiste agli attuali metodi ermeneutici ed epistemologici.

Occorre tenere nel debito conto che il cristocentrismo è spesso oggetto di un 'linguaggio confessionale' all'interno del quale si permette ogni tipo di esagerazione. Le famose parole di Dostoevsky sono state indebitamente proposte molte volte come modello: "Se qualcuno mi dimostrerà che Cristo è fuori dalla verità e che questa non si trova in lui, preferisco rimanere con Cristo che rimanere con la verità"<sup>13</sup>. Questo zelo esagerato di passione cristocentrica avviene molto più spesso di quel che sembra, anche in discorsi ufficiali ecclesiastici dei nostri giorni<sup>14</sup>; sembrerebbe che su questo terreno non ci siano limiti, che ogni esagerazione sia ammissibile, *nunquam satis*. Gesché richiama l'attenzione: "Nella nostra teologia si può dare, come ha ricordato spesso Congar, un cristianesimo che non è cristiano. Qualsiasi cristianesimo che assolutizzi il cristianesimo (compreso Cristo) e la sua rivelazione è idolatria"<sup>15</sup>. La TPR propone la riconsiderazione dell'esagerato carattere assoluto indiscriminato di certe proposizioni della cristologia. Ma per i più conservatori già questo introduce questa teologia in terreni pericolosi fuori dall'identità cristiana.

13. Correspondence I, Parigi, 1961, in una lettera alla baronessa Von Wiziné.

14. Si veda il discorso di papa Benedetto XVI il 10 febbraio 2006 all'Assemblea Plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede. Di Giovanni Paolo II si può ricordare il discorso per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni il 12 maggio 2002.

15. A. GESCHÉ, "O cristianismo e as outras religiões" in F. TEIXEIRA, *Diálogo dos pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas; São Paulo, 1993, 56-57.



*Morte e resurrezione della missione*

Il cristianesimo è una delle religioni a vocazione universale, con pretese di espansione e con il desiderio di convertire tutto il mondo fino a rendere realtà l'«un unico gregge con un unico pastore». Il mandato missionario è addirittura messo letteralmente sulla bocca di Gesù... come se egli stesso avesse fondato una nuova religione e avesse dato ordine di dividersi il mondo per convertirlo ad essa. Storicamente la missione missionaria cristiana ha accompagnato i conquistatori, le navi degli schiavi, i colonizzatori, gli imperi, la dominazione commerciale... E lo ha fatto sempre convinta di portare la salvezza a coloro che ne erano privi del tutto o in parte.

Oggi la teologia pluralista mette tra parentesi molte delle sicurezze della missione. Prima di tutto perché come «teologia delle religioni» quale è, la TPR considera le religioni in altra maniera. Tutte le religioni sono vere e tutte sono autorevoli, tutte sono soprannaturali e in tutte c'è la presenza salvifica di Dio. Per questo il missionario non può più pensare di andare in un luogo come se fosse un «vuoto salvifico». Pertanto, non deve mai andare per «salvare» un popolo; la salvezza non è in gioco, e non dipende da lui. E nemmeno dovrà andare a convertire: perché dovrebbe farlo, se quei popoli sono nella religione in cui Dio li ha posti nel loro cammino? Il missionario con spirito pluralista non vuole convertire in cristiani i buddisti, gli shintoisti, i musulmani... Quello che desidera è convertirli in buoni buddisti, in buoni shintoisti, in buoni musulmani. La conversione non è più l'obiettivo, anche se continua ad esistere come possibilità: chiaramente non solo nella direzione del cristianesimo, ma anche in direzione contraria.

La missione non è più per conquistare, per fare proselitismo... quanto per condividere: per dare e anche per ricevere, per annunciare ma anche per ricevere l'annuncio degli altri, per portare la Buona Novella ma anche per ricevere le Buone Novelle degli altri, per rendere piena la vita degli altri ma anche per lasciare che gli altri ci riempiano la vita. Non più una missione per estendere ed

impiantare la Chiesa, ma per arricchire la Chiesa condividendo – dando e ricevendo – le ricchezze religiose dei popoli. Ma tale visione pluralista della missione continua ad essere cristiana o ha perso la sua identità missionaria tradizionale?

Fin qui abbiamo passato in rassegna solo alcuni dei punti più importanti nei quali la TPR sta producendo una sfida e una scossa significativa in punti essenziali dell'identità cristiana. La frizione è evidente, e da tempo è avversata da parte delle posizioni ufficiali di molte chiese: citiamo come esempio il caso delle reazioni mostrate contro la pubblicazione della proposta cristologica di John Hick<sup>16</sup> tra le Chiese protestanti, e le note e le censure – fino alla scomunica nel caso di Tissa Balasuriya – contro teologi come Dupuis, Haight... che hanno cercato di esplorare la possibilità di continuare ad essere cristiani dentro il paradigma pluralista<sup>17</sup>. Già alcuni anni orsono il cardinal Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, dichiarava che il nuovo nemico della teologia cristiana era la teologia pluralista. La Dichiarazione *Dominus Jesus*, dello stesso cardinal Ratzinger, non ha fatto altro che, in certo senso, dichiarare guerra aperta alla TPR. Nonostante la relativa o apparente calma del primo anno di pontificato di Benedetto XVI, tecnicamente la guerra è ancora 'dichiarata' e la TPR è sempre sotto la minaccia di essere considerata 'fuori dall'identità cristiana'.

### **Non si tratta di discutere di nomi...**

Discutere circa le identità ('questo è, questo non è cristiano') non smette di essere una forma di discutere di 'nomi', di qualifiche o

16. J. HICK, *The Myth of God Incarnate*, Westminster Press, Philadelphia, 1977.

17. La cosiddetta teologia pluralista delle religioni si era sviluppata progressivamente già a partire dagli anni '50; tuttavia solo adesso si è posta al centro della coscienza cristiana. In qualche maniera, tale conquista occupa oggi – per quel che riguarda la forza della sua problematica e la sua presenza nei diversi campi della cultura – il luogo che nel decennio passato corrispondeva alla teologia della liberazione.

etichette che vogliamo affibbiare ad opinioni o atteggiamenti che sono quelle che sono in se stesse, a margine di quello che decidiamo di dire nei loro confronti. Abbiamo già detto che le entità sono dinamiche, si muovono, evolvono... e abbiamo detto che i dettami ufficiali circa quello che è o non è cristiano, quello che si può o non si può chiamare cristiano e quello che a partire da un certo limite non si può più chiamare così, obbediscono ad una decisione volontaria, politica, contingente, non essenziale, che è così ma potrebbe essere stata in altra maniera... Infondo è quello che l'antico adagio ricorda: *de nominibus non est quaestio*. Non c'è molto da discutere sulle decisioni ufficiali; basta semplicemente analizzare le congiunture, i soggetti intervenuti, gli interessi in gioco...

Non è possibile fermare il tempo: coloro che si lasciano prendere dalla ricerca, che si sentono provocati dalla forza e dal dinamismo della vita faranno esperienza di mille trasformazioni della loro identità, crescendo nell'esperienza e arricchendosi nella stessa identità cristiana. Prima delle etichette e delle discussioni, ci sono la vita e la realtà plurale.

### **Verso una nuova crisi di cambio di paradigma**

Sono solito dire che alla mia generazione è toccato in sorte di essere testimone e vivere a fondo quattro grandi paradigmi nella nostra vita cristiana:

a) il paradigma della cristianità o neocristianità che abbiamo avuto l'opportunità di conoscere ancora bambini, prima dei tempi del Vaticano II. Era in realtà il modello tradizionale del cristianesimo medioevale, postridentino nel caso dei cattolici;

b) il paradigma rinnovatore del Concilio Vaticano II ha di fatto abbracciato molte dimensioni del rinnovamento: è stato l'incontro con la modernità, con i valori della persona umana, la sua libertà religiosa, la storia, la ragione, la critica... il primo 'cambio di paradigma' la cui rivoluzione ci è toccato sperimentare;

c) il paradigma liberatore, della teologia e della spiritualità della liberazione, che hanno introdotto nel cristianesimo una dimensione nuova, la dimensione politica, l'opzione per i poveri, la dimensione storico-escatologica... Questo ha significato una vera riconversione del cristianesimo conciliare, una nuova nascita;

d) il paradigma pluralista che ha presupposto il superamento del modello inclusivista accettato ufficialmente dalle Chiese negli anni '60 del secolo scorso e i cui effetti, sfide e conflitti sono ancora in corso.

Questi quattro cambi di paradigma hanno portato a cambiamenti veramente profondi che a volte (o almeno in alcuni settori) hanno comportato gravi crisi in forza della profonda trasformazione della 'auto comprensione cristiana' (o riformulazione dell'identità cristiana) a cui hanno portato. Le crisi e i conflitti d'identità cristiana che il quarto paradigma comporta è esattamente il tema centrale di questo studio.

Ora, anche se, come detto, siamo appena all'inizio della crisi che il quarto paradigma introduce, la storia è oggi così accelerata che possiamo dare testimonianza di un nuovo paradigma e di una nuova crisi che si affacciano all'orizzonte. Mi riferisco alla crisi stessa della religione, delle 'religioni' che porta la domanda sull'identità cristiana ad un livello ancora più profondo, convertendola nella domanda circa l'identità religiosa. La domanda, allora, non è più solo 'qual è l'identità cristiana?' ma anche 'qual è la religione?'

Non possiamo approfondire ulteriormente il tema. Per questo, rimandiamo ad un gruppo interdisciplinare che fin dal 2004 si riunisce a Barcellona e pubblica i risultati dei suoi Incontri e rimandiamo alle opere di Maria Corbi che si propongono come punto di partenza o ipotesi di lavoro, di carattere antropologico-culturale<sup>18</sup>. In sintesi, il progetto è questo.

18. Sono i resoconti degli incontri di Can Bordoï pubblicati da CETR (Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses) di Barcellona. Vedasi il sito [www.cetr.net](http://www.cetr.net)

Diversi fenomeni nuovi, come una maggior conoscenza della storia e della preistoria, dell'archeologia e della paleontologia, pongono davanti ai nostri occhi con maggior chiarezza le origini delle forme attuali concrete delle religiosità, le cosiddette 'grandi religioni mondiali'. Queste non sono 'da sempre': sono 'da ieri'. La più antica, l'induismo, non supera i 4500 anni. Ma l'umanità è presente da molto più tempo sulla terra, e oggi, per la prima volta, siamo a conoscenza di molte cose di quelle prime tappe dello sviluppo iniziale dell'umanità per capire come distinguere chiaramente tra la dimensione religiosa o spirituale dell'essere umano e la forma concreta delle 'religioni' che sono apparse in epoca agraria quando l'essere umano abbandonò la forma anteriore di socializzazione in tribù, orde e altri collettivi simili per costruire le prime città, le prime Città-Stato e i primi imperi, precisamente in Mesopotamia e, subito dopo, in Egitto, circa 7000 anni. Le religioni provengono da questa tappa e oggi conosciamo abbastanza della loro gestazione e del ruolo sociale con cui si presentano nell'entrare in scena.

Ma la religiosità dell'essere umano è molto più antica. L'essere umano è sempre stato religioso, anche se solo negli ultimi millenni la sua religiosità ha adottato la forma di 'religioni'. Durante circa 40000 anni, nel paleolitico, l'essere umano ha vissuto un tipo di religiosità molto diversa, prima che apparissero le religioni. Questo obbliga ad adottare questa distinzione: quello che è in crisi non è la religiosità o la spiritualità, ma la forma concreta che tale religiosità ha assunto negli ultimi recenti millenni, forma che abbiamo chiamato 'religioni'.

D'altra parte c'è la trasformazione attuale della società – almeno di una delle 'punte' della sua evoluzione – nella cosiddetta 'società della conoscenza'. Dopo le varie rivoluzioni industriali che l'hanno preparata, si impone ora la società della conoscenza, che coincide con la scomparsa degli ultimi retaggi della società agricola, come sta succedendo in Europa, dove si sta simultaneamente verificando la grande crisi della 'religione'. Apparentemente sem-

bra si tratti della fine delle religioni. Ma è la “fine delle religioni” o la fine della religiosità? La risposta di quel gruppo interdisciplinare di Can Bordoi, con Maria Corbi in testa, propone una interpretazione significativamente positiva, non colpevolizzante: la situazione attuale non dipende da una perversione dell’attuale società, neppure solamente dal mancato adeguamento ai tempi moderni da parte delle istituzioni religiose, quanto dalla scomparsa di un tipo di società, quella agraria, che è stata la matrice nella quale fu concepita la forma attuale delle “religioni” e che costituisce il loro substrato umano necessario.

Senza società agraria le ‘religioni’ sono destinate ad entrare anch’esse in un processo di scomparsa. Quello che continuerà ad esistere è la religiosità, la spiritualità, probabilmente però in forme profondamente trasformate.

Applicandolo al nostro tema: non basta più interrogarsi sull’identità cristiana di fronte all’esperienza del pluralismo religioso. Davanti alla crisi della religione, occorre adesso farsi una domanda ancora più fondamentale, la domanda sulla dimensione religiosa stessa: che cos’è in definitiva la religione, la religiosità, la spiritualità? Perché molto di quello che abbiamo dato normalmente come acquisito merita di essere re-impostato. Se la identità cristiana si è sentita e si sente sfidata dall’esperienza del pluralismo religioso, è logico che si sentirà molto di più provocata dall’esperienza della fine delle religioni, fosse anche per scoprire che deve fare un salto qualitativo, magari per passare ad essere una identità cristiana post-religionale. Ma questo è materia per un altro studio.

## TEOLOGIA ASIATICA E PLURALISMO RELIGIOSO

*di Edmund Chia •*

### **Il problema del pluralismo religioso**

Qualche mese fa un noto giornale del mio paese, la Malesia, pubblicò un articolo che attaccava la Teologia del pluralismo religioso<sup>1</sup>. L'autore malese si confrontava con le proposte dei teologi pluralisti – secondo lui rappresentati da John Hick – incolpandole di minare l'esistenza stessa delle religioni. Accusava la Teologia del pluralismo religioso di negare e denigrare le pretese di verità assoluta delle varie religioni, dato che le relativizza tutte, sfidando e mettendo in questione la loro particolarità. Attribuiva questo alla paura occidentale della verità, derivata dalle religioni e presupponeva che la Teologia del pluralismo religioso fosse una conseguenza del secolarismo liberale occidentale.

Nella mia risposta all'articolo<sup>2</sup> segnalavo che i teologi pluralisti non temono tanto la pretesa di verità assoluta quanto il cattivo uso e l'abuso che di essa si può fare. Nel contesto della propria comunità di fede, la pretesa di verità serve per rafforzare la vita religiosa nutrendo l'esperienza di fede dei credenti. Ciò assomi-

• **Edmund Chia**, originario della Malesia, risiedette in Thailandia dal 1996 al 2004 dove fu Segretario Esecutivo dell'Ufficio degli Affari Ecumenici e Interreligiosi per la Federazione della Conferenza Episcopale Asiatica. Dal 2004 è nella facoltà della Catholic Theological Union di Chicago, dove insegna nel corso di Teologia Sistemica e Contestuale. Ha un insegnamento di religione nell'Università cattolica di America e un Dottorato in Teologia Interculturale dell'Università di Nimega in Olanda.

1. M. MOHD NORDIN, "Pluralism 'disguised enmity' of religions", «Malaysiakini», 11 ottobre 2005 ([www.malaysiakini.com](http://www.malaysiakini.com)).

2. E. CHIA, "Religious Pluralism: My daddy's cool", «Malaysiakini», 21 ottobre 2005.

glia molto alle esigenze dell'amore in una famiglia. Le coppie e i membri di una famiglia hanno bisogno di proclamare l'amore tra loro in modo esclusivo, e lo devono ripetere di frequente. Questi proclami di amore assoluto servono a consolidare le relazioni familiari. Ma quando questo amore che si esige o verità proclamata viene utilizzata per giudicare altri, allora diventano armi di diliegio e di divisione, e servono solo per condannare. Così le pretese di verità assoluta diventano un problema, specie quando sono usate come 'la verità' con cui sono misurate tutte le altre religioni.

Purtroppo questa non è una caratteristica del tutto aliena ai seguaci di qualunque religione, soprattutto (sebbene non solo) a quanti aderiscono alle religioni monoteiste. Pare esista una certa logica che suggerisce che credere in un solo Dio porti a credere in una verità, e questo porti alla conclusione che deve esserci una sola religione vera. Dato che i credenti credono, con tutta onestà e sincerità, che la propria religione sia l'ultima, definitiva, insuperabile e assoluta, le altre religioni sono percepite come versioni minori di questa religione assoluta o, nel peggiore dei casi, come false quando non demoniache. Per sostenere questa posizione esclusivista i cristiani sono ricorsi a versetti biblici come: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate, dunque, e fate miei discepoli tutti i popoli della terra..." (Mt 28,18-19) o "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo mio" (Gv 14,6) o "Infatti non esiste sotto il cielo altro nome dato agli uomini per mezzo del quale noi possiamo essere salvi" (At 4,12).

Quando queste convinzioni si uniscono al potere (sociale, politico, economico, ecc.) il risultato è una miscela pericolosa che spesso diventa letale. La storia è piena di esempi di violenze perpetrate in nome della verità religiosa. La gente con mentalità religiosa è disposta non solo a morire per la propria religione, ma anche a uccidere. Ciò non è del tutto sorprendente, giacché se credo che Dio sia dalla mia parte, vedo non solo come un mio diritto, ma anche come un mio dovere convincere, persuadere, costringere od obbligare chiunque altro ad accettare la mia religione. O posso



considerare come volontà di Dio, come suo mandato, il fatto che io, in forma sottile o attiva, perseguiti te o chiunque osi non condividere la mia religione, in modo che tutti abbandonino i loro cammini pagani e siano condotti nel seno dell'amore divino per ottenere la salvezza eterna (come la interpreto io secondo la mia tradizione religiosa, naturalmente).

È questo a preoccupare i teologi del pluralismo religioso. Troppo spesso le religioni sono state usate per giustificare la violenza perpetrata contro il religiosamente "altro". Questi teologi cercano, quindi, di 'relativizzare' non tanto Dio né la Verità né la Realtà Ultima, ma solo le pretese su Dio, la Verità o la Realtà Ultima. Non lottano contro Dio, ma contro le rivendicazioni degli esseri umani mortali di avere un monopolio su Dio o sulle interpretazioni della Verità. Non demoliscono tali pretese di verità tanto per farlo, ma per predicare contro il "mito della superiorità religiosa"<sup>3</sup>, perché esso ha già contribuito troppo al conflitto interreligioso e alla violenza che vediamo in tutto il mondo.

Questo articolo assume come punto di partenza questo mito della superiorità religiosa. Esplora il problema del pluralismo religioso, riferendosi in particolare ai suoi antecedenti e al suo sviluppo dopo il Concilio Vaticano II. Parleremo delle implicazioni del pluralismo religioso e di come esso si sia manifestato nel contesto asiatico, ricorrendo alle dichiarazioni dei vescovi dell'Asia. Infine l'articolo tenterà di mostrare le difficoltà e le sfide poste dalla teologia e si concluderà con una nota di speranza per la teologia asiatica del pluralismo religioso.

### **Pluralismo religioso: un concetto occidentale?**

Prima di proseguire è importante prima di tutto affrontare il fatto che il pluralismo religioso è stato molto spesso percepito come

3. Questo è il titolo di un libro recente che presenta pluralisti religiosi di sei tradizioni religiose, i più importanti dei quali sono John Hick e Paul Knitter. Cfr. P. KNITTER in *The Myth of Religious Superiority*, Orbis. New York, 2005.

una costruzione occidentale. Senza dubbio, ricercatori occidentali come John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler e Wilfred Cantwell Smith hanno dato rilevanti contributi alla teologia di questo nome, ma non sono così sicuro che si possa attribuire il fenomeno del pluralismo religioso all'Occidente. Sarebbe come dire che Jean Paul Sartre sia stato l'inventore del 'nulla' solo perché è stato autore di un libro sul tema. Peggio ancora sarebbe suggerire che gli asiatici imitano gli occidentali quando parlano del nulla. Sicuramente in Asia i buddisti hanno una nozione del 'nulla' assai più convincente di quella di Sartre<sup>4</sup>.

Lo stesso si può dire del pluralismo religioso. Gli asiatici ne cominciano a parlarne, ma non perché sia nell'agenda occidentale, ma perché è in sintonia con le loro esperienze personali. Il contesto del pluralismo religioso è certamente qualcosa con cui molti di noi in Asia sono cresciuti e a cui siamo molto abituati. È divenuto qualcosa di così nostro che possiamo ritenerlo ormai un elemento costitutivo della psiche asiatica. Consideriamo solo il paesaggio religioso dell'India o della Cina, due paesi che insieme costituiscono la maggior parte dell'Asia, in termini geografici e di popolazione. Per millenni non solo è stato possibile che le differenti religioni coesistessero pacificamente, ma anche che la gente fosse libera di abbracciare o praticare varie di esse contemporaneamente. Non era necessario che nessuna religione dominasse o si considerasse superiore alle altre. Ognuna ha i propri ruoli e le proprie funzioni specifiche, come le diverse lingue o dialetti servono a diversi gruppi etnici o comunità nazionali. Ogni religione ha la propria verità e le proprie esigenze di fede, alcune delle quali sono escludiviste e assolutiste, in modo molto simile a come la gente generalmente percepisce il proprio idioma come il migliore del mondo. In realtà le varie religioni, con le loro differenze, servono tutte a rendere più grandi l'umanità e le sue relazioni, e

4. Cfr. F. WILFRED, "Towards a Better Understanding of Asian Theology: Some Basic Issues", «Vidyajyoti Journal of Theological Reflection», 62 (dicembre 1998) 890-915, pag. 904.

a promuovere una migliore qualità della vita. Si completano inoltre l'una con l'altra negli sforzi indipendenti per facilitare la pace universale e l'armonia integrale.

In definitiva l'esperienza del pluralismo religioso è una realtà esistenziale per gli asiatici, molti dei quali vivono in società multiculturali e multireligiose. Il pluralismo religioso, pertanto, non è affatto un concetto occidentale. Affrontarlo esplicitamente, tanto in Occidente quanto in Oriente, è un tentativo di far sì che le società si trasformino da semplicemente multiculturali e multireligiose in autenticamente interculturali e interreligiose<sup>5</sup>. Dove la prima possibilità è stata già realizzata con una coesistenza pacifica, la seconda preme ancora per ottenere che le diverse comunità siano in un'attiva e totale interazione e relazione, non tanto nonostante le differenze tra le loro tradizioni religiose, ma perché è molto quello che ogni religione può apprendere dalle altre, proprio in forza delle loro differenze.

Detto questo, posso anche capire perché alcuni asiatici sembrano percepire la nozione del pluralismo religioso come un'importazione occidentale. Se è vero che l'esperienza del pluralismo religioso è molto radicata nella psiche asiatica, è altrettanto vero che non se ne era presa chiara ed esplicita coscienza fino a tempi recenti. Ciò deriva dal fatto che spesso la gente non prende coscienza della realtà giudicata naturale e ordinaria, come un pesce non sa mai che cosa sia l'acqua. Allora non sorprende che il pluralismo religioso non sia mai stato presente nel discorso degli

5. Qui uso i termini "multiculturali" e "multireligiosi" non nello stesso modo di Orlando Espin. Mi riferisco a essi nella forma in cui Espin si riferisce al fatto della diversità culturale (o religiosa). In ogni caso, Espin sostiene l'impossibilità che la gente assuma più di una cultura contemporaneamente. Invece i teologi asiatici hanno una posizione differente e parlano della possibilità non solo del multiculturalismo e della multireligiosità, ma anche dell'interculturalità e dell'interreligiosità. Cfr. O. ESPIN, "The Multicultural Church? Theological Reflections from Below", in W. CENKNER, ed., *The Multicultural Church*, Paulist Press, New York, 1996, 54-71, qui: 62.

asiatici. E se essi non ne parlavano, nessuno avrebbe dovuto farlo, dato che il pluralismo religioso non è mai stato un'esperienza dei popoli che vivono in altri continenti.

Sicuramente è solo nell'ultima metà del secolo che il tema del pluralismo religioso è stato trattato dai teologi e dagli studiosi della religione, specie da quelli che vivono in Occidente. Questo ha a che vedere, in parte, col fatto che fino ad allora l'Occidente era prevalentemente cristiano. E dato che il potere globale egemonico è risieduto in Occidente per molto tempo, se un tema non figurava nell'agenda fissata dagli studiosi occidentali, la sua assenza si infilava allora in questa corrente, contribuendo al silenzio sul tema. Ma con la globalizzazione dell'economia e delle comunicazioni, i viaggi e gli scambi transcontinentali, e l'influenza degli immigranti da est a ovest, gli occidentali sperimentano per la prima volta nella loro vita ciò che gli asiatici hanno vissuto per secoli, cioè il fatto del pluralismo religioso. Così, per la prima volta, il pluralismo è divenuto un tema e molte volte anche un problema.

Questi nuovi incontri possono cambiare la vita e di certo hanno aperto gli occhi a molti in Occidente, non solo sul fatto che il cristianesimo è semplicemente una delle molte religioni, ma anche sul convincimento che i seguaci delle religioni non cristiane possono sicuramente ottenere la salvezza (o quella che considerano la loro meta religiosa finale) non nonostante le loro religioni, ma proprio in e attraverso di esse. John Hick è un classico esempio di come tali incontri abbiano aperto nuovi orizzonti e abbiano fornito un nuovo significato alla riflessione teologica. Quando si trasferì a Birmingham, un centro di immigrazione negli anni '60, Hick incontrò per la prima volta persone di altre religioni, e in gran numero. Questi incontri lo 'convertirono' permanentemente dall'essere un cristiano conservatore evangelicamente orientato a essere uno degli studiosi contemporanei più liberali, difensori di una visione radicalmente pluralista della teologia delle religioni<sup>6</sup>.

6. Cfr. J. HICK, "A Personal Note", in *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, Yale University, New Haven, 1993, 139-145.

## Cristianesimo in Asia

Per quanto riguarda il cristianesimo in Asia, è stato solo negli ultimi cinquanta o sessanta anni che il tema del pluralismo religioso ha cominciato ad apparire nel suo orizzonte in modo significativo. Ciò si deve al fatto che i 500 anni di storia di cristianesimo in Asia non sono stati in realtà la storia del cristianesimo asiatico, quanto piuttosto quella del cristianesimo occidentale praticato in terra asiatica. I problemi che preoccupavano i cristiani in Asia erano quelli che preoccupavano la madre Chiesa europea. In realtà erano così affezionati alle caratteristiche della loro Chiesa madre che le Chiese locali in Asia erano piccole Chiese inglesi, olandesi, francesi, portoghesi e spagnole. Si potrebbe perfino dire che le Chiese in Asia erano “colonie” di Chiese europee. Non deve sorprendere, perciò, che in generale gli asiatici abbiano considerato il cristianesimo come una religione straniera. Nel mio idioma malese il cristianesimo viene spesso definito un *agama orang putih* (letteralmente “religione dell’uomo bianco”). Tale sentimento esiste ancora oggi, perché in molti paesi permangono resti del cristianesimo europeo. Si noti che intitolo questa sezione ‘cristianesimo in Asia’ e non ‘cristianesimo asiatico’, perché il cristianesimo non si può ancora descrivere con l’aggettivo ‘asiatico’.

Del resto, non aiuta il fatto che il cristianesimo si sia esteso in Asia parallelamente al programma di espansione colonialista<sup>7</sup>. È inevitabile che la Chiesa si associ con il potere dell’impero, il quale, agli occhi degli asiatici, arrivava prima di tutto per conquistare le loro terre. La croce di Cristo giunse insieme alle spade, alle pistole e alle casse del saccheggio, in quella che il teologo

7. Ad eccezione di alcune regioni – per esempio quella siriana o i cristiani di San Tommaso della costa di Malabar, nel Kerala, che risalgono a San Tommaso – la Chiesa coreana fu fundamentalmente importata dai coreani della Cina e altre Chiese più giovani – come la Chiesa della Mongolia, sorta solo negli ultimi decenni – la maggioranza delle altre Chiese d’Asia sono nate nell’epoca coloniale europea. Cfr. G. EVERS, *The Churches in Asia*, ISPCK, Delhi, 2005.

dello Sri Lanka Aloysius Pieris chiama la “poco santa alleanza tra i missionari, i militari e i mercanti”<sup>8</sup>. Siccome lo scopo imperialista era spogliare l’Asia delle sue risorse, anche il cristianesimo fu visto come un ladro di anime asiatiche. Il defunto teologo indiano Stanley Samartha illustra questa situazione in modo molto appropriato facendo un paragone con l’arrivo di un elicottero in Asia<sup>9</sup>. Mentre scende in Asia, dall’alto naturalmente, l’elicottero soffia via tutto ciò che si trova sul terreno, affinché così sia pulito per l’atterraggio della Chiesa europea in terra.

Non importava che cosa stessero facendo o dicendo le altre religioni: dovevano essere spazzate via. Non c’era modo che il cristianesimo potesse tollerare queste religioni pagane idolatre, men che meno che le rispettasse o imparasse da loro. Il cristianesimo doveva essere trapiantato in Asia, dove si sperava mettesse radici e desse gli stessi frutti che aveva dato nel continente europeo. E c’era un solo destino per gli adepti delle altre religioni asiatiche: dovevano convertirsi. A quell’epoca i missionari cristiani “spesso pensavano che le religioni non cristiane fossero semplicemente opera di Satana e che il compito dei missionari fosse convertire dall’errore alla conoscenza e alla verità”<sup>10</sup>. Questa era fondamentalmente la ‘teologia delle religioni’ con cui sono stati educati i cristiani in Asia per 500 anni di storia.

Tuttavia le cose cominciarono a cambiare 50 o 60 anni fa. Spesso si considera il 1945 come lo spartiacque di questa transizione. Con la fine della Seconda Guerra Mondiale e della Guerra del Pacifico in Asia, e col susseguente smantellamento del colonialismo, la gente povera delle ex colonie iniziò a sollevarsi non

8. A. PIERIS, “Asia’s Non-Semitic Religions and the Mission of Local Churches”, in *An Asian Theology of Liberation*, Claretians, Quezon City, 1988, 50.

9. S. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*, Orbis, Maryknoll, 1991, 115. Vedi anche G. EVERS, op. cit., xix-xxii.

10. Questa citazione viene da una nota (la n. 11) di un articolo sulla Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane del Concilio Vaticano II, “*Nostra aetate*” di W. ABBOTT, ed., *The Documents of Vatican II*, New Century, New Jersey, 1966, 662.

solo contro l'oppressione politica, ma anche alla ricerca della propria identità autoctona. Per dirla con Samartha: "In fondo è una lotta per l'identità, una ricerca di risorse spirituali nella lotta contro l'ingiustizia. Il rifiuto del pluralismo religioso, il negarsi di ammettere che i popoli vicini di altre religioni vivano le proprie credenze, a loro tanto care, è una forma di ingiustizia ancora più profonda di quella meramente economica"<sup>11</sup>.

Cominciò così quella che sarebbe divenuta una ricerca non solo delle identità autoctone, ma anche delle risorse che aiutano a dare forma a tali identità. Le tradizioni religiose asiatiche occupano un posto significativo tra queste risorse. Non è una coincidenza che l'espulsione dei missionari cristiani, insieme a quella dei governatori imperiali in molti paesi dell'Asia, sia stata seguita da una rinascita delle religioni asiatiche. Ciò è avvenuto in tutta l'Asia, portando così le religioni asiatiche alla coscienza della comunità mondiale. Fu allora che la gente dell'Occidente ha cominciato ad avere notizia del buddismo in Sri Lanka o in Thailandia, in India o nel Nepal, e dell'Islam in Bangladesh o in Indonesia. In alcuni casi questo risorgimento ha spostato il pendolo all'estremo opposto (come una forma di catarsi contro i molti anni di repressione durante l'epoca coloniale), con la comparsa delle forme più estremiste della religione tradizionale. Ciò continua ancor oggi, e passeranno vari decenni prima che la catarsi si completi.

### **L'inizio del cristianesimo asiatico**

Questo movimento di rivitalizzazione o risorgimento delle religioni non è passato inosservato ai cristiani locali in Asia. Influenzati dallo stato d'animo e dallo spirito dei tempi, anch'essi hanno cominciato la ricerca di una propria identità, che potesse essere allo stesso tempo autenticamente cristiana e autenticamente asiatica. Tra i problemi più significativi in questa ricerca c'era la relazione

11. S. SAMARTHA, op. cit., 2.

tra il cristianesimo e le altre religioni. Questa non era per nulla una questione teologica astratta e accademica, ma un tema dalle conseguenze dirette e concrete nella vita dei cristiani asiatici. Ed è così perché la maggioranza dei cristiani in Asia ha radici in altre religioni e continua ad avere membri della propria famiglia, per esempio mariti, padri, figli che continuano a praticarle. Mentre in passato erano stati educati con una teologia secondo cui tutti i loro cari erano destinati all'Inferno a meno che non fossero battezzati, la ricerca di un cristianesimo asiatico autentico aprì nuovi orizzonti per una teologia che non solo era più rispettosa delle altre religioni, ma li rendeva capaci anche di guardarle con atteggiamento positivo.

L'avvenimento che diede il maggior impulso allo sviluppo del cristianesimo asiatico, come in tutto il resto della Chiesa cattolica, fu senza dubbio il Concilio Vaticano II. Fu così rivoluzionario che lo storico della Chiesa John O'Malley ha detto in proposito: "Mai prima, nella storia del cattolicesimo, si erano legiferati e promossi cambiamenti così numerosi e rapidi e che sarebbe stati accolti in modo tanto entusiasta dai fedeli, né mai prima era stato loro richiesto un riadeguamento così radicale del loro modo di pensare"<sup>12</sup>. Una delle maniere più concise di riassumere questi mutamenti e la visione del Concilio è il riferimento all'enciclica *Ecclesiam Suam*<sup>13</sup>, scritta da Paolo VI nel 1964. In essa Paolo VI delinea vie su cui la Chiesa deve portare avanti la propria missione nel mondo contemporaneo. Il papa lo spiega in diversi modi, ma tutti possono essere riassunti in una parola: 'Dialogo'. Con dialogo Paolo VI si riferisce a quattro categorie o livelli con cui si deve impegnare la Chiesa: dialogo col mondo e le culture, dialogo con le altre religioni, dialogo con gli altri cristiani e dialogo dentro la Chiesa<sup>14</sup>.

12. J. O'MALLEY, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, Michael Glazier, Delaware, 1989, 17.

13. PAOLO VI, *Per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempiere il suo mandato* (Città del Vaticano, 6 agosto 1964), [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_it.html)

14. Cfr. E. CHIA, ed., *Dialogue? Resource Manual for Catholics in Asia*, FABC-



Questo spirito di dialogo vide la sua prima e maggiore espressione in America latina attraverso il dialogo della Chiesa con le realtà sociopolitiche del suo contesto, specialmente con la crudele realtà dei regimi autoritari e repressivi, la cui conseguenza era la sofferenza e la povertà cui erano soggetti i popoli. Il documento del Vaticano II *Gaudium et Spes* fornisce il necessario punto di partenza per la riflessione teologica: “Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo” (GS 1). La concretizzazione di tale dialogo è quella che si conosce come Teologia della liberazione. Tutti siamo coscienti degli enormi contributi dati dalla Teologia della liberazione nei decenni successivi al Vaticano II, comprese le sfide che ha posto alla Chiesa centrale, come si è manifestato nella messa a tacere dei principali teologi e nella pubblicazione nel 1984 del documento *Libertatis Nuntius* “Istruzione su certi aspetti della teologia della liberazione”<sup>15</sup>.

Questo stesso spirito di dialogo, in un periodo successivo, prese un’altra forma in Asia. La sua maggiore preoccupazione, come in America latina, era la realtà di ingiustizia e povertà massiccia, ma a differenza dell’America latina, si faceva eco anche della diversità delle religioni presenti nel contesto asiatico. Il dialogo su questo ultimo aspetto produsse quella che oggi si conosce come Teologia del pluralismo religioso. In generale i teologi asiatici segnalano di essere stati ispirati dalla metodologia teologica esposta dai loro colleghi dell’America latina<sup>16</sup>. La Teologia del pluralismo

OEIA, Bangkok 2001, xiv.

15. Congregazione per la dottrina della fede, Istruzione di certi aspetti della Teologia della liberazione (Città del Vaticano, 6 agosto 1984). [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html)

16. Cfr. J. KAVUNKAL, “The Impact of Medellin and Puebla on Asian Theology”, SEDOS (febbraio 2000), [www.sedos.org](http://www.sedos.org); anche M. AMALADOSS, “An Emerging Indian Theology: Some Exploratory Reflections”, *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, vol. LVIII, n. 8 (agosto 1994) 473-484; qui 475.

religioso comincia con “*Nostra aetate*”, la “Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane”. Pur essendo un documento molto breve, del 1965, con soli cinque numeri, ha trasformato in misura significativa il modo in cui la Chiesa si rapporta coi popoli di altre religioni. In particolare questo paragrafo rivoluzionario, quantomeno per lo standard della Chiesa degli anni '60: “La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini” (NA 2).

### **Teologia del pluralismo religioso**

Se il Vaticano II fu ufficialmente quello che ‘canonizzò’ l’esplorazione delle relazioni della Chiesa con le altre religioni, in realtà furono la Chiesa e i teologi asiatici i responsabili che hanno dato forma alla teologia che ne nacque. Soprattutto negli anni '80 se ne vide lo sviluppo con maggiore forza. Una breve, ma buona sintesi si può trovare nelle parole di Jacques Dupuis nel suo forte libro sul tema, “Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso”: “Andando al di là della problematica della salvezza delle persone all’interno e per mezzo delle loro tradizioni religiose, la nuova prospettiva cerca di penetrare più profondamente nel disegno di Dio per l’umanità. Essa si interroga sul significato della pluralità delle tradizioni religiose in questo disegno – e di conseguenza nello sviluppo della storia di Dio nei rapporti con l’umanità, cui diamo il nome di storia della salvezza”<sup>17</sup>.

Così iniziò in modo più sistematico quella che si conosce ora come ‘Teologia del pluralismo religioso’. Questa teologia è diversa perché non si interroga più sulla possibilità di salvezza delle per-

17. J. DUPUIS, *Verso un teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, p. 22.

sone delle altre religioni; questo è dato per presupposto. Invece “cerca più profondamente”, alla luce della fede cristiana, il significato che possa avere nel disegno di Dio per l’umanità la pluralità di vissuti di fede e di tradizioni religiose da cui siamo circondati. Nel piano di Dio tutte le tradizioni religiose sono destinate a convergere? Dove, quando e come? In altre parole, il pluralismo religioso è considerato non tanto come “un fatto della storia (pluralismo *de facto*), ma come la conseguenza di una ragion d’essere dotata di diritto proprio (pluralismo *de jure*)”<sup>18</sup>.

Se i teologi asiatici individualmente furono coloro che diedero il maggiore contributo allo sviluppo della teologia del pluralismo religioso, anche la Federazione delle conferenze episcopali asiatiche (Fabc) giocò un ruolo di rilievo. In particolare nella prima Assemblea plenaria della Fabc nel 1974, discutendo il tema della “Evangelizzazione nell’Asia contemporanea”, i vescovi definirono in questo modo il compito dell’evangelizzazione in Asia: “Specialmente in Asia, questo implica un dialogo con le grandi tradizioni religiose dei nostri popoli. In questo dialogo le accettiamo come elementi significativi e positivi nell’economia divina della salvezza. In esse riconosciamo e rispettiamo i profondi significati e valori spirituali. Per molti secoli esse sono state il tesoro dell’esperienza religiosa dei nostri antenati, dai quali i nostri contemporanei non hanno smesso di trarre luce e forza. Esse sono state (e continuano a essere) l’espressione autentica dei desideri più nobili dei loro cuori e il focolare della loro contemplazione e delle loro preghiere. Esse hanno contribuito a dare forma alle storie e alle culture delle nostre nazioni” (Fabc I, art. 14)<sup>19</sup>.

I vescovi rivelarono allora la propria posizione sul tema, chiedendo retoricamente: “Come non potremmo rendere loro ono-

18. Ibid., p. 19.

19. First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops’ Conferences, Fabc I (Taipei, 1974), “Evangelization in Modern Day Asia”, in *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops’ Conferences, Documents from 1970 to 1991*, vol. 1, ed G. ROSALES and C. G. AREVALO, Claretian, Quezon City, 1997, 14.

re e riverenza? E come non riconoscere che Dio ha condotto i nostri popoli a sé attraverso di esse?” (Fabc I, art. 15)<sup>20</sup>. Questa Dichiarazione del 1974, insieme alle molte dichiarazioni posteriori della Fabc, fornì l'appoggio necessario del magistero della Chiesa in Asia ai teologi asiatici, mentre proseguivano le loro riflessioni sulla Teologia del pluralismo religioso.

### **Altre religioni/rivelazioni e salvezza di Dio**

Dobbiamo segnalare che in generale la Fabc cita poco il tema della salvezza quando discute delle relazioni della Chiesa con le altre religioni. Più in concreto, non compara queste altre religioni con la Chiesa né formula nessuna forma di giudizio negativo su di loro. Al massimo la Fabc proclama la fede cristiana in Gesù come la via, la verità e la vita (Fabc I, art. 7)<sup>21</sup>. Non viene fatto senza suggerire in alcun modo che le altre religioni e le loro ‘figure salvatrici’ siano meno vere o perfette. Invece la Fabc è esplicita nel testimoniare che le altre religioni sono senza dubbio ‘elementi positivi e significativi dell’economia della salvezza disegnata da Dio’ (Fabc I, art. 14).

Un’ulteriore elaborazione di ciò si può trovare nello studio commissionato dalla Fabc e realizzato dalla sua Commissione di consulenza teologica (Cat)<sup>22</sup>. Nella sua pubblicazione *Tesi sul dialogo interreligioso* (Cat, Dialogo), il gruppo di studi teologici

20. Ibid.

21. FABC I, in *For All the Peoples of Asia*, vol. 1, 13.

22. È opportuno dire qualcosa sulla *Commissione di consulenza teologica* (Cat), che in seguito mutò il nome in *Ufficio affari teologici* (Oat). Costituita nel 1986, il tema del dialogo interreligioso fu il primo che la Cat affrontò, e i suoi risultati furono pubblicati nel 1987. L'importanza della Cat sta nell'essere composta da un gruppo di teologi nominati ufficialmente da ogni membro della Fabc, con alcuni vescovi teologi in testa. Molti degli studi realizzati si discutono per un lungo periodo di tempo e non sono per nulla il risultato di uno sforzo frettoloso. Gli insegnamenti delle dichiarazioni della Cat, perciò, sono molto rappresentativi dal punto di vista teologico della Fabc.

della Fabc suggerisce che, tenendo conto dell'esperienza personale dei vescovi asiatici con le persone di altre religioni, essi hanno un "giudizio positivo del (ruolo delle altre religioni) nell'economia divina della salvezza". (Cat, Dialogo, art. 2.2). Tale esperienza, a sua volta, si fonda sulla convinzione teologica che "il piano di Dio per la salvezza dell'umanità è uno e raggiunge tutti i popoli" (Cat, Dialogo, art. 2.3)<sup>23</sup>. Perciò è indispensabile per il cristianesimo capire come l'azione salvifica di Dio operi e si renda manifesta in altre religioni. Il dialogo interreligioso è il modo in cui si compie questo dovere cristiano. Citando Giovanni Paolo II, la Commissione di consulenza teologica afferma che "attraverso il dialogo permettiamo a Dio di essere presente in noi; perché quando ci apriamo al dialogo gli uni con gli altri, ci apriamo anche a Dio" (Cat, Dialogo, art. 1.4)<sup>24</sup>. Il dialogo interreligioso è quindi 'un'esigenza della vita stessa della Chiesa come missione' (Cat, Dialogo, art. 2.5).

In quanto dimensione integrante della missione evangelizzatrice della Chiesa, il dialogo interreligioso mira alla costruzione del Regno di Dio. I cristiani credono che la Chiesa sia il sacramento del Regno, "rendendolo visibile, orientandosi verso di esso, promovendolo, ma senza coincidere con esso" (Cat, Dialogo, 6.3)<sup>25</sup>. Il Regno è certamente più grande della Chiesa istituzionale. Tuttavia la costruzione della Chiesa è ancora necessaria ed è al servizio del Regno. Per estensione, anche la costruzione delle altre religioni è necessaria. Se ne può concludere che la Fabc accetta il fenomeno del pluralismo religioso non solo *de facto*, ma anche *de jure*. La pluralità delle religioni non solo è tollerata, ma accettata

23. Theological Advisory Commission of the Federation of Asia Bishops' Conferences, "Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection", in FABC Papers n. 48, FABC, Hong Kong, 1987, 7. Pubblicato poi in J. GNANAPIRAGASAM e F. WILFRED, ed., *Being Church in Asia; Theological Advisory Commission*, Claretian, Quezon City 1994, 7-32.

24. Ibid., 5.

25. Ibid.

come parte del piano divino della salvezza degli esseri umani: “Le grandi religioni dell’Asia, coi loro rispettivi credi, culti e leggi, ci rivelano forme differenti di rispondere a Dio, il cui Spirito è operante in tutti i popoli e le culture” (BIRA IV/7, art. 12)<sup>26</sup>.

Ciò non implica assolutamente che la Fabc tenda al relativismo. Per maggiore sicurezza, tale questione fu affrontata espressamente in un’altra sessione studio del suo Ufficio degli affari teologici, il cui risultato fu pubblicato nel 2000. Nel documento, intitolato “*Metodologia, la Teologia cristiana asiatica. Fare teologia in Asia oggi*” (Oat, *Metodologia*)<sup>27</sup>, la Fabc-Oat segnala che “qualunque discussione sul pluralismo deve considerare il problema di come intendere la teologia pluralista rispetto alla minaccia del relativismo” (Oat, *Metodologia*, art. 1.1)<sup>28</sup>. Pur respingendo con enfasi le posizioni teologiche che sostengono che tutte le religioni sono uguali o hanno lo stesso valore, i vescovi asiatici affermano che “non possiamo concludere che ogni pluralismo tenda al relativismo solo perché alcune persone o gruppi sono disorientati nella ricerca della verità e solo perché essi tendono a relativizzare tutta la realtà” (*Ibid.*). In seguito il documento cita l’Undicesimo Istituto di vescovi per gli affari interreligiosi sulla Teologia del dialogo, il quale spiega che “la diversità non è qualcosa da deplorare o abolire, ma di cui essere felici o da promuovere, dato che rappresenta ricchezza e forza. L’armonia non è semplicemente l’assenza di lotta, descritta come ‘vivi e lascia vivere’. La prova della vera armonia si radica nell’accettazione della diversità come ricchezza” (BIRA VI/11, art. 15)<sup>29</sup>. È questa ricerca della vera armonia che continua a ispirare i

26. Seventh Bishops’ Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue, BIRA IV/7 (Tagaytay City 1988), in *For All the Peoples of Asia*, vol. 1, 310.

27. Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops’ Conference, “Methodology: Asian Christian Theology (Doing Theology in Asia Today)”. In *For All the Peoples of Asia, Federation of Asian Bishops’ Conferences, Documents from 1997 to 2001*, vol. 3, ed F. EILERS, Claretian, Quezon City 2002, 329-419.

28. *Ibid.*, 333.

29. Undicesimo Istituto di vescovi per gli affari interreligiosi sulla Teologia del dialogo (Sukabumi, 1988) in *For All the Peoples of Asia*, vol. 1, 310.

vescovi asiatici, i teologi asiatici e tutti i cristiani dell'Asia, e li spinge a proseguire con determinazione nei loro sforzi per promuovere la prassi del dialogo interreligioso con l'aiuto della teologia del pluralismo religioso.

### **Sfide incontrate dalla teologia asiatica**

È indubbio e del tutto evidente che la teologia asiatica del pluralismo religioso si è fatta strada nella comunità teologica mondiale. Come la Teologia della liberazione, non solo i suoi apporti sono stati significativi, ma si è imbattuta (e ancora si imbatte) nelle sfide poste dalla Chiesa del centro. Le mie ripetute associazioni della Teologia della liberazione alla Teologia del pluralismo religioso hanno un senso. Entrambe sono movimenti profetici della periferia della Chiesa, che mettono in discussione non solo temi di metodo teologico, ma anche modi di essere della Chiesa. Su quest'ultimo piano sono state viste come un grande 'problema' dai guardiani del centro.

Per illustrare questo aspetto, basta vedere come si rivolse il cardinal Ratzinger ai presidenti della Commissione dottrinale latino-americana svoltosi in Messico nel 1996<sup>30</sup>. Ratzinger inizia il suo discorso dicendo che “negli anni '80 la Teologia della liberazione, nelle espressioni più radicali, costituiva la provocazione più urgente alla fede della Chiesa”. Poi proseguiva affermando che la caduta del comunismo in Europa orientale era stata “una specie di crepuscolo degli dei per quella teologia fondata su una prassi liberatrice di tipo politico”. Continuava le proprie osservazioni, passando dall'America latina al continente asiatico, e diceva: “Il relativismo è diventato il problema fondamentale della fede dei nostri giorni”. Articolando

30. Cardinale J. RATZINGER, “Relativismo problema centrale della fede”. Discorso rivolto durante l'incontro della Congregazione per la dottrina della fede coi presidenti delle Commissioni dottrinali delle Conferenze episcopali dell'America latina, Guadalajara, Messico, maggio 1996, (Il Regno-documenti n. 1/1997 p. 51-56).

ulteriormente il pensiero, Ratzinger sostiene: “La cosiddetta teologia pluralista delle religioni si era affermata gradualmente fin dagli anni '50; solo oggi, tuttavia, ha assunto un'importanza fondamentale per la coscienza cristiana”. E continua: “Da un lato, essa è un prodotto tipico del mondo occidentale e delle sue concezioni filosofiche; dall'altro si collega alle intuizioni filosofiche e religiose dell'Asia, soprattutto con quelle del subcontinente indiano”.

In realtà indizi di interesse del centro per la teologia del pluralismo religioso si erano già manifestati prima del discorso del 1996. Tra i primi c'era stato il discorso del cardinale Josef Tomko, all'epoca Prefetto della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. In un discorso del 1991 rivolto ai colleghi cardinali, Tomko aveva segnalato che il dialogo religioso sembrava orientarsi verso una ‘confusione dottrinale’ e che “sebbene l'India sia l'epicentro di questa tendenza e l'Asia il suo principale terreno (...) queste idee stanno già circolando in Oceania, in alcuni paesi africani e in Europa”<sup>31</sup>. La messa a fuoco dell'India come l'‘epicentro’ è stato ripetuto altre volte da esponenti della Curia. Lo stesso cardinale Ratzinger, rivolgendosi ai presidenti della conferenza dei membri della Fabc e alle autorità episcopali delle Commissioni per la dottrina della fede, menzionava esplicitamente l'India: “Il problema che sorge in India, ma anche altrove, viene dalla famosa espressione di (Raimon) Panikkar: ‘Gesù è il Cristo, ma il Cristo non è (solo) Gesù’”<sup>32</sup>.

Ma la sfida più chiara posta dalla Teologia del pluralismo religioso asiatico è venuta forse dalla Dichiarazione *Dominus Iesus* pubblicata dalla Congregazione per la dottrina della fede nel 2000<sup>33</sup>. In effetti essa è giunta dopo una serie di censure nei

31. J. TOMKO, “Proclaiming Christ the World's Only Savior”, «L'Osservatore Romano», 5 aprile 1991, 4.

32. Cardinale J. RATZINGER, *Christ, faith and the Challenge of Cultures*, (2-5 marzo 1993), Hong Kong, [www.ewtn.com/library/curia/ratzhong.htm](http://www.ewtn.com/library/curia/ratzhong.htm).

33. Congregazione per la dottrina della fede, *Dichiarazione Dominus Iesus: Sull'unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Libreria edi-



confronti dei teologi asiatici per il loro lavoro sul pluralismo religioso. Ricordiamo i casi di Tissa Balasuriya, Anthony de Mello e Jacques Dupuis, ma anche un altro gruppo di teologi asiatici i cui nomi non furono resi pubblici<sup>34</sup>. Di questi casi, quello riguardante Dupuis è stato quello che ha avuto una ripercussione più diretta nella *Dominus Iesus* e, quindi, sulla Teologia del pluralismo religioso asiatico.

Jacques Dupuis, un belga recatosi in India nel 1948 per entrare come alunno dei gesuiti, vi rimase fino al 1984, insegnando teologia in varie università e Seminari. Nel 1984 ritornò in Europa e gli fu affidata una cattedra all'Università Gregoriana di Roma. Lì realizzò ricerche e scrisse il libro *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, pubblicato per la prima volta nel settembre del 1997. Nel giro di pochi mesi, nel giugno del 1998, la Congregazione per la dottrina della fede (Cdf) aprì un processo contro il libro.

Quali erano esattamente le preoccupazioni della Cdf a proposito dell'opera di Dupuis? Usando le parole dello stesso Dupuis, la prima *Notificazione* citava specificamente “seri errori contro elementi essenziali su Dio e la fede cattolica”, in particolare in aree de “la dottrina dell’Incarnazione, della Trinità e della Rivelazione”<sup>35</sup>.

trice vaticana, Vaticano, 2000. Testo disponibile anche in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html).

34. Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *Notificazione sull'opera “Mary and Human Liberation” del Padre Tissa Balasuriya, O.M.I.*, Vaticano, 27 dicembre 1996, anche in: [http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Lex-doc/SCV\\_SS/DO\\_Balasuriya.pdf](http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedir/Lex-doc/SCV_SS/DO_Balasuriya.pdf); Congregazione per la dottrina della fede, *Notificazione sugli scritti del padre Anthony de Mello S.J.*, Vaticano, 24 giugno 1998, anche in: <http://www.ratzinger.us/modules.php?name=News&file=article&sid=93>; Congregazione per la dottrina della fede, *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J. «Verso una teologia del pluralismo religioso»*, Vaticano, 24 gennaio 2001, anche in: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_it.html).

35. “Justice Denied, Delayed, Truth Exposed: The inside Story of the unfair dealings with J. Dupuis”, in una intervista concessa in esclusiva a Ican, Indian Currents Associate News (15 aprile 2001) 10-16, qui 11.

A questo si aggiunse in seguito la menzione di ‘ambiguità e difficoltà’ sulla “interpretazione dell’unica e universale mediazione salvifica di Cristo, dell’unicità e totalità della rivelazione di Cristo, dell’azione salvifica universale dello Spirito Santo, dell’orientamento di tutti i popoli verso la Chiesa, e del valore e significato della funzione salvifica della altre religioni”<sup>36</sup>. Più importante è il sospetto di Dupuis, identificato in gran misura come teologo asiatico, che le preoccupazioni della Cdf rispetto alle sue ricerche fossero assai più generali. Percepisce che sono i teologi asiatici la maggiore preoccupazione e l’indagine cui egli era stato sottoposto era un messaggio affinché “la smettano di propagare queste idee secondo cui la salvezza è possibile attraverso altre religioni o che anche altre religioni possono essere ricettrici di rivelazione, ecc.”<sup>37</sup>.

### **Segni di speranza per la teologia asiatica**

Una delle più critiche e insieme speranzose risposte alla *Dominus Iesus* è venuta da Aloysius Pieris, uno dei pensatori asiatici di maggior spicco. Pieris ha parlato della *Dominus Iesus* durante una conferenza all’Istituto di studi ecumenici per lo studio e il dialogo, a Colombo il 30 settembre 2000<sup>38</sup>. Invece di discutere la Dichiarazione vaticana, scelse di esaminare i precedenti con cui la Chiesa opera, e perché era stato formulato un documento come la *Dominus Iesus*. In concreto, Pieris affrontò la Dichiarazione vaticana nel contesto del Concilio Vaticano II e della concomitante ‘politica ecclesiastica’ che ruotava attorno al Concilio e che, afferma, continua ancora oggi.

36. *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J. «Verso una teologia del pluralismo religioso»*, Vaticano, 24 gennaio 2001, prefazione.

37. Intervista con Dupuis, op. cit. 15.

38. A. PIERIS, “The Roman Catholic Perception of Other Churches and Other Religions after the Vatican’s *Dominus Iesus*”, «East Asian Pastoral Review» 38/3 (2001) 207-230, Manila.

Pieris inizia osservando che la ‘dinamica del movimento e del suo contromovimento’ nella Chiesa ha oggi le proprie radici nel Concilio Vaticano II. Poi ricorda che il Vaticano II fu un Concilio di ‘rinnovamento’ più che di ‘riforma’. Una riforma, suggerisce Pieris, è un “processo controllato e graduale di cambiamento che mantiene intatta l’istituzione della Chiesa”<sup>39</sup>. Una riforma è un processo ‘dall’alto in basso’ e un mutamento evocato dal ‘centro’ verso la ‘periferia’. Il centro pubblica decreti o procedimenti e le Chiese locali o periferiche li mettono in atto. Il mutamento è dolce, prevedibile e ben gestito nei Concili di riforma. Il Concilio Vaticano I e il Concilio di Trento furono Concili di riforma. Il rinnovamento, invece, è un movimento in direzione opposta. “Irrompe dal basso e opera verso l’alto, come un vulcano” I rinnovamenti partono soprattutto da quelli della periferia “dove le idee fresche e nuove fluiscono più liberamente che nel centro del sistema”. Pieris riflette: “Le correnti rinnovatrici che cominciano a muoversi ai margini della Chiesa si trasformano in onde centripete che sbattono sulle strutture ecclesiastiche fortificate. La resistenza del centro è inevitabile. Tuttavia si realizza una trasformazione graduale cui il centro deve cedere”<sup>40</sup>.

Nel contesto di questo conflitto centro-periferia Pieris suggerisce di essersi aspettato un documento più o meno come la *Dominus Iesus*. La dichiarazione del Vaticano, secondo la sua teoria, è il centro che risponde alle varie ‘irruzioni’ che accadono alla periferia. Le irruzioni non sono per nulla gentili, gradevoli né benvenute. Caso mai sono caotiche, abrasive e destabilizzanti. La paura, la preoccupazione e il tremore davanti a tali irruzioni sono risposte anticipate e comprensibili. La *Dominus Iesus* pare rivelare tali risposte, come la *Libertatis Nuntius* fu una risposta all’irruzione denominata Teologia della liberazione in America latina due decenni prima. La *Dominus Iesus* rivela il sentimento di paura degli autori davanti all’irruzione che si presenta col nome di Teologia del pluralismo

39. Ibid., 215.

40. Ibid.

religioso. Quando le irruzioni sono intense, la risposta del centro è inflessibile, ferma e dura. Il fatto che la *Dominus Iesus* abbia usato un linguaggio così forte – “per essere fermamente creduto”, “definitivo e completo”, “contrario alla fede della Chiesa”, “è necessario professare”, “totale sottomissione”, ecc – sembra suggerire che le irruzioni della periferia abbiano scosso fortemente il centro.

Si potrebbe perfino suggerire che la *Dominus Iesus* sia solo una verifica delle irruzioni provenienti dall'Asia, specie nella sua esplorazione della teologia del pluralismo religioso. La Dichiarazione vaticana è, quindi, un'espressione dell'inevitabile resistenza alle correnti rinnovatrici provenienti dall'Asia. Ciò, naturalmente, non è altro che l'articolazione della dialettica del cambiamento. Le idee nuove e fresche che soffiano dall'Asia provocano una reazione proporzionata del centro romano. Secondo la teoria di Pieris il processo continuerà finché il centro non sarà pronto a cedere. Vista in questa prospettiva, la *Dominus Iesus* è un documento che genera speranza: la speranza che il rinnovamento del Vaticano II nel campo delle relazioni della Chiesa con le altre religioni stia facendo effetto lentamente, ma con sicurezza attraverso la teologia asiatica del pluralismo religioso<sup>41</sup>.

41. Cfr. E. CHIA, “*Dominus Iesus and Asian Theologies*”, «Horizons» 29 (autumn 2002) 278-289.

## TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN ASIA

di K. C. Abraham •

La relazione tra la fede cristiana e le principali religioni asiatiche continua a essere il tema dominante nella teologia asiatica. Le cosmovisioni e le dottrine delle religioni tradizionali influenzano profondamente la formazione della sensibilità del popolo in Asia. Respirano l'aria del pluralismo religioso. Nei giorni dell'evangelizzazione e della colonizzazione aggressive i missionari non erano preparati a vedere un qualsiasi valore nei punti di vista asiatici. La maggioranza di loro considerava le religioni dell'Asia di un livello diverso dalla fede cristiana.

Una nuova coscienza dei valori spirituali che esse contengono sorse come risultato dello studio oggettivo di tali religioni e di un contatto più ravvicinato coi seguaci di queste fedi. Basando ancora il proprio approccio su un quadro teologico che tracciava una netta divisione tra Cristo e le religioni, i teologi missionari cominciarono a interpretare Cristo come il compimento delle più profonde aspirazioni presenti nelle religioni asiatiche. L'opera di J. N. Farquhar *The crown of Hinduism* (La corona dell'induismo), del 1919, è forse la più nota espressione di questo punto di

• **K.C. Abraham**, presbitero della chiesa dell'India del Sud, direttore del South Asia Theological Research Institute ( SATHRI), a Bangalore, e Direttore (Ricercatore) del Board of Theological Education of the Senate of Serampore College. Nato a Kerala, India, studiò a Bangalore e negli Stati Uniti. Ottenne il dottorato nel Princeton Theological Seminary. Dal 1973 è stato professore e ricercatore nel United Theological College, a Bangalore. Visitatore frequente degli Stati Uniti, ha tenuto lezioni in vari Seminari a Princeton, San Francisco, Pittsburg, Toronto e in altre città. Ha scritto numerosi libri e articoli su temi come l'etica cristiana, la Chiesa e la società, la missione, il pluralismo e altre tematiche contemporanee. È membro attivo della ASETT e ne è stato presidente per un periodo. Al momento è il redattore capo della rivista "Voices", della ASETT mondiale.

vista. Durante questo periodo i teologi asiatici compirono sforzi coraggiosi per utilizzare concetti e dottrine di altre confessioni nell'impegno apologetico della Chiesa. Il concetto indù di *Avatar* fu utilizzato per interpretare la dottrina cristiana dell'incarnazione, e quello di *sat-chit-anand* (essere, coscienza, beatitudine) per spiegare la dottrina della Trinità. In tutti si affermava la superiorità della fede cristiana, ma con uno sguardo ben disposto, perfino un po' accondiscendente, verso le altre fedi.

Si entrò in una nuova fase quando alcuni teologi asiatici, come D. T. Niles (1908-70), riconobbero la presenza in incognito di Cristo nella storia e nelle religioni asiatiche, ben prima che i missionari giungessero in Asia. P. D. Devenandan offre un'interpretazione convincente di questo punto di vista in *The Gospel and Renascent Hinduism* (Il Vangelo e l'induismo rinascente), del 1964. Scrivendo sullo stesso tema, M. M. Thomas affermò una presenza più riconoscibile di Cristo nell'induismo rinascente, come suggerisce il titolo di un suo libro di grande prestigio, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (Il Cristo riconosciuto del rinascimento indiano), del 1975.

In altre parti della regione gli scrittori cercarono di integrare Vangelo e cultura. Alcuni autori dello Sri Lanka misero in relazione l'esperienza buddista del nirvana e la realtà del Regno di Dio. In Cina Cristo assunse un volto culturale. Il Cristo cinese era l'uomo presente anche nel Tao degli scritti di Chang I-Ching (nato nel 1871) e Chao Tzu-ch'en (1918-1956). In India per il teologo Pandipeddi Chenchiah (1886-1959), Cristo era il Cristo cosmico la cui nascita aveva dotato la biosfera di una nuova energia creatrice. Un'opera ammirevole di questo genere fu *Theology of the Pain of God* (Teologia del dolore di Dio), del 1946, di Kazo Kitamori. Il suo tema centrale, la sofferenza *itami*, risultava molto familiare ai giapponesi, che avevano tanto sofferto durante la guerra.

In quell'epoca la teologia fiorì da un'interazione positiva tra Vangelo e filosofie religiose dell'Asia. Concetti, dottrine e simboli di altre religioni si usavano liberamente e criticamente nelle

Chiese asiatiche per approfondire la propria esperienza di Cristo e interpretare la fede cristiana. Si realizzò qui una vigorosa ricerca del volto asiatico di Cristo, smantellando il carattere straniero del cristianesimo. Ci fu un profondo riconoscimento del fatto che la realtà di Cristo oltrepassava il cristianesimo formale, e che Cristo era presente, ma senza essere riconosciuto, nelle religioni e nelle culture dell'Asia.

In anni recenti il tema 'popolo' ha acquisito un significato speciale nei dibattiti di teologia asiatica. I teologi coreani hanno centrato la loro attenzione sul *Minjung*. I teologi indiani hanno riflettuto sull'esperienza e la lotta dei *dalits*, e le donne hanno elaborato la loro teologia a partire dalla propria emarginazione. L'irruzione delle storie e delle culture dei popoli nella coscienza dell'Asia ha provocato una critica delle teologie e filosofie della religione elaborate dalle élites.

I *Minjung* e altri settori emarginati (non tutti cristiani) sono gli attori o i soggetti teologici della teologia, nella misura in cui lottano contro la dominazione. Pertanto il luogo della teologia è la comunità umana che si sforza di ottenere la liberazione e la vita, in cui lo Spirito opera. La teologia *Minjung* dei *Minjung* e di altri gruppi emarginati si esprime in storie del popolo, la maggioranza delle quali non scritte, articolate in simboli, canzone popolari, poemi, miti, danze e celebrazioni.

Il metodo per fare teologia coi simboli e le immagini del popolo è molto promettente. Ci sono indizi che se questo progetto continua si alzerà una voce nitida dalle aspirazioni più profonde dei popoli d'Asia. Choan-Seng Song, di Taiwan, ha dato un contributo importante in quest'area: *Theology from the Womb of Asia* (Teologia dal ventre dell'Asia), del 1986 è uno di questi molti libri. Vanno citate anche le opere di Kosuke Koyama (*Mount Fuji and Mount Sinai* – Il monte Fuji e il monte Sinai, del 1984) e Masao Takenaka (*God is Rice* – Dio è riso, del 1986).

Nel 2002 John C. England, Jose Kuttianimattathil e altri hanno pubblicato un voluminoso libro delle teologie asiatiche cristiane

che elenca i teologi chiave e ne fornisce bibliografie dettagliate (Orbis, Maryknoll). Ne scelgo alcuni, il cui interesse principale è il pluralismo religioso.

### **Il dialogo indù-cristiano di Raimon Panikkar**

Forse il teologo/filosofo più influente nel dialogo interreligioso è Raimon Panikkar. Suo padre era indù e sua madre una spagnola cattolica romana. Essendo esperto nel cristianesimo e nell'induismo, come nel buddismo, Panikkar vede la propria vita come un pellegrinaggio interculturale-interreligioso. Essendosi rifiutato di rinnegare tanto la propria identità cristiana quanto quella indù, si considera una persona con 'doppia identità', con 'appartenenza duplice o molteplice'. Dell'esperienza che egli porta all'attività teologica dice: "Io 'sono uscito' come cristiano, 'mi sono trovato' come indù e 'ritorno' come buddista, senza aver smesso di essere cristiano"<sup>1</sup>.

Nella sua ricerca di spiegazione della comprensione trinitaria della fede cristiana, Panikkar ricorre tanto all'induismo quanto al buddismo. Vede la prima 'persona' della Trinità attraverso le lenti della dottrina indù *advaitan* di non-dualità e degli insegnamenti buddisti del nirvana. Come il *Brahman* degli *Upanishad*, la prima 'persona' della Trinità evidenzia la dimensione di Dio come la Realtà ultima, l'Assoluto, non legato al mondo e al di là di ogni comprensione. Questa dimensione incondizionata di Dio si può paragonare all'idea buddista di *nirvana*. Nel farlo, e a differenza della teologia cristiana classica, Panikkar si allontana dal vedere attributi personali nella prima persona del Dio Tri-uno. Dio, come la prima persona della Trinità, è ciò che sta oltre, lo sconosciuto e l'inconoscibile.

Tanto gli *Upanishad* quanto Panikkar hanno quindi dovuto affrontare il problema della relazione Dio-Mondo. Gli *Upanishad*

1. R. PANIKKAR, *The Interreligious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978, 2.



lo trattano postulando due aspetti di *Brahman*: il primo, *Brahman* in Se Stesso, il *Nirguna Brahman*, al di là di ogni nome e forma, e il secondo, *Saguna Brahman*, l'aspetto di *Brahman* rivolto verso il mondo. *Saguna Brahman* è chiamato anche *Ishvara*, la dimensione del *Brahman* in cui tutto l'universo esiste e col quale tutti gli esseri umani si relazionano.

Panikkar identifica Cristo con *Ishvara* dell'induismo. Cristo è il creatore, è in lui che tutte le cose esistono ed è mediante lui che gli esseri umani si rapportano con l'Ultimo. È in lui che tutte le cose si riuniscono, a lui che tutte le cose ritornano. Solo lui è la dimensione "personale" nella Trinità.

È nel contesto della comprensione indù di *Ishvara* che Panikkar sviluppa anche il suo concetto di cosmoteandrisimo, il quale implica che Dio, l'umanità e il cosmo esistono non come realtà indipendenti ma come un tutto interpenetrantesi e mutuamente costituente. Così, collocandosi in mezzo agli approcci cristiano, indù e buddista per comprendere il mistero del cosmo, Panikkar giunge a una teologia il cui orientamento è indù-buddista-cristiano<sup>2</sup>.

### **M. M. Thomas: Profeta del nuovo umanesimo**

Mentre Panikkar affronta il dialogo indù-cristiano e le questioni del pluralismo da un punto di vista filosofico, M. M. Thomas considera la religione attraverso il prisma della realtà sociale. Insieme al suo collega P. D. Devanandan, profondo conoscitore della filosofia indù, fondò l'*Istituto cristiano per lo studio della religione e della società*, che era incaricato di rispondere alle sfide del neo-induismo, la cui comparsa fu importante nella vita politica e sociale del popolo indiano.

La testimonianza cristiana, afferma Thomas, è principalmente uno sforzo per interpretare la nuova auto-comprensione dell'uma-

2. W. ARIARAJAH presenta questo riassunto in «Exchange» n. 2, 2005.

no alla luce del Vangelo. Però nell'India moderna le ideologie secolari e le religioni rinascenti sono quelle che professano questa nuova visione dell'umanesimo. Pertanto non si può concepire una risposta cristiana al nuovo umanesimo in India separata da un incontro cristiano con queste ideologie e movimenti secolari. La maggior parte degli scritti posteriori di Thomas è dedicata ai problemi collegati a questo incontro.

Thomas ritiene che l'esuberanza dei movimenti secolari e religiosi che cercano di trasformare la cultura tradizionale sia un avvenimento importante nell'India moderna. In un'analisi finale, il messaggio cristiano storicamente è stato un elemento basilare e determinante nel fermento spirituale che ha prodotto tali movimenti (per esempio, l'umanesimo liberale che ha influenzato il secolarismo di Nehru ha le proprie radici nella fede cristiana, e la nonviolenza di Gandhi è illuminata dall'agape cristiana) e continuano ad avere bisogno del Vangelo per la loro realizzazione spirituale. Perciò la missione della Chiesa consiste nel dirigere verso di essi il discernimento del Vangelo e aiutarli nel loro compito di mutamento culturale. Ciò può implicare presupposizioni teologiche che costituiscono una sfida (per esempio, quelle del gandhismo) o appoggiare un'ideologia secolare (l'aperto secolarismo di Nehru). Il criterio per formulare un giudizio di questo tipo è un concetto di umanità derivato dal Vangelo.

Secondo Thomas, gli elementi di un nuovo umanesimo sono una nuova coscienza della propria individualità, la coscienza storica, la comunità e un orientamento all'"aldilà". Un'esistenza aperta a queste dimensioni è chiamata a volte 'umanesimo genuino' o 'umanesimo aperto'. Alcune di queste dimensioni sono in gran misura assenti dalla cultura e dalle religioni tradizionali, o almeno dalle loro dottrine. Però attualmente, come conseguenza dell'impatto delle ideologie e dei movimenti occidentali direttamente o indirettamente ispirati al Vangelo, c'è una ricerca di un nuovo umanesimo. In questo contesto la principale agenda di riflessione teologica è la relazione tra questo interesse per l'umano e il Vange-

lo. Come definisce Thomas questa relazione? Vediamo però prima come interpreta la nuova umanità in Cristo, cioè la sua cristologia. Evidentemente Thomas non ha cercato di scrivere un intero trattato di cristologia seguendo le linee fissate dalle opere classiche sul tema. Per lui essenziale è interpretare il significato della persona e dell'opera di Cristo come risposta alla rivoluzione nella religione e nella società moderne.

Thomas descrive l'umanità di Cristo come una 'umanità cruciforme'. Questa è la sua interpretazione della Croce: l'umanità che si esemplifica nell'amore dolente di Cristo. Davanti all'autogiustificazione dell'essere umano, il messaggio della croce può liberarlo affinché viva un'esistenza nuova. "La croce di Gesù è anche la risposta al problema umano della giustificazione dell'esistenza umana. Rispondendo nella fede al libero perdono e all'accettazione divini che il crocifisso offre, l'essere umano si vede liberato dalla necessità di cercare sicurezza e giustificazione mediante la propria spiritualità e il proprio idealismo morale o sociale. Però questa liberazione dall'ansia di cercare i mezzi dell'autogiustificazione è una liberazione per l'amore disinteressato verso Dio e il prossimo, che la Croce stessa rivela come il destino dell'essere umano"<sup>3</sup>.

Nella sua analisi delle ideologie secolari ha richiamato ripetutamente la nostra attenzione su questo pericolo che in esse si nasconde: il fariseismo. Perciò è essenziale che nella nostra testimonianza cristiana esse siano messe a confronto con 'l'umanità di Gesù per l'esistenza', che è 'una vita di reciproco amore gratuito'.

### **Stanley Samartha: Pluralismo intorno al mistero teocentrico**

Stanley Samartha, che per molti anni insegnò teologia delle religioni all'*Unitend Theological College* di Bangalore prima di trasferirsi al *Consiglio ecumenico delle Chiese* come primo direttore

3. *The Secular Ideologies of India and the Secular Meaning of Christ* (Le ideologie secolari dell'India e il significato secolare di Cristo), p. 119.

della *Sottounità per il dialogo con le persone di credenze e ideologie vive*, ha realizzato un' esplorazione teologica del fenomeno del pluralismo. La sua influente opera *One Christ-Many Religions: Towards a Revised Christology* (Un Cristo-Molte religioni: verso una cristologia rivista) (Orbis, 1991), usata come testo in molti collegi teologici, inizia con un' analisi delle dimensioni sociopolitiche del pluralismo. Samartha respinge l' esclusivismo che cerca di conquistare altre credenze, l' inclusivismo che si appropria senza permesso delle credenze altrui e un pluralismo ingenuo che considera tutte le religioni ugualmente valide e che conduce o a una sterile convivenza tra le religioni o a una concorrenza indegna, inaccettabile e infruttuosa.

Secondo l' autore, la posizione migliore sta nell' affermare che solo Dio è assoluto e considerare relative tutte le religioni. Questa posizione afferma lo specifico delle varie religioni e figure salvatrici e rende possibili le relazioni critiche e arricchenti tra le religioni. Samartha offre un suggerimento radicale quando dice che "invece di elevare Gesù alla condizione di Dio, si deve appoggiare una cristologia teocentrica (o centrata sul Mistero) che enfatizzi la priorità di Dio, affermi l' amore di Dio per tutti e sia sensibile all' opera dello Spirito in ogni luogo". Una tale cristologia avrà Gesù come centro della fede e della vita cristiane e comprenderà che le pretese di esclusività sono espressioni di un impegno valido dentro la comunità di fede e adorazione. Invece di rivendicare una posizione normativa ed esclusiva per Gesù Cristo, si dovrebbe piuttosto parlare della sua peculiarità relazionale, in cui lo si vede in relazione con figure di altre fedi, e si apprezza ogni religione come una risposta singolare al Mistero.

Nel dibattito su dialogo interreligioso e pluralismo molti teologi enfatizzano la liberazione. Ne scegliamo due: Pieris e Amaladoss.

## Aloysius Pieris: Reciproco battesimo cristiano-buddista per immersione

Aloysius è noto nei circoli de Eatwot<sup>4</sup> per l'osservazione estremamente provocatoria che fece all'Assemblea di Dehli, nel 1981, sul carattere della realtà di altre fedi. Disse che l'irruzione dei poveri è l'irruzione del mondo non cristiano. Wesley Ariarajah, un altro teologo dello Sri Lanka che ha scritto su questo tema e per molti anni è stato legato al *Consiglio ecumenico delle Chiese*, offre un ottimo riassunto delle principali idee di Aloysius.

Nato ed educato in una famiglia cristiana, Pieris ricevette una solida formazione cristiana in un paese prevalentemente buddista. Essendosi distinto nello studio tanto della teologia cattolica romana classica quanto del buddismo, Pieris ha prestato molta attenzione alla realtà vera o al contesto in cui gli è toccato vivere ed esercitare il proprio ministero come prete cattolico. Lo stupirono due realtà dominanti che erano parte della vita e dell'esperienza delle masse asiatiche: l'abietta povertà dell'Asia e la sua profonda religiosità. Ciò significa che, per Pieris, qualsiasi teologia che non studi queste due realtà con la serietà che meritano risulterà del tutto inutile ai popoli dell'Asia. Su questa base Pieris dice che la teologia cristiana e la Chiesa devono passare attraverso un "battesimo di immersione" nella povertà e nella religiosità dell'Asia. Solo mediante questo "duplice battesimo" nel "Giordano della religione dell'Asia e nel Calvario della povertà asiatica", "la Chiesa in Asia" potrà diventare "la Chiesa dell'Asia".

Aggiunge Ariarajah che la teologia di Pieris sembra fondarsi su quattro premesse:

1. le tradizioni semita e sian hanno due approcci diversi alla Realtà e all'azione umana al suo interno. Pur potendo apparire contraddittorie sono, di fatto, due 'istinti', 'idiomi', 'movimenti', 'poli' per rapportarsi con la Realtà;

4. *Ecumenical Association of Third World Theologians*, Associazione ecumenica dei teologi e teologhe del Terzo mondo.

2. mentre la tradizione cristiana mette l'accento sull'"amore redentore' o *agape*, quella buddista enfatizza la 'conoscenza liberatrice' o *gnosis*. Entrambe le dimensioni sono necessarie per una maggiore comprensione ed esperienza della 'liberazione' o 'salvezza';

3. mentre l'accento cristiano sull'amore pieno di abnegazione ci aiuta a lottare contro la 'povertà forzosa' dei popoli asiatici, l'enfasi buddista sulla rinuncia o 'povertà volontaria' ci aiuterebbe a non cadere nella trappola di Mammona, nella tentazione dell'avarizia e dell'avidità che si trova nel cuore stesso della nostra schiavitù e della povertà forzosa delle masse;

4. il cristianesimo e il buddismo hanno bisogno l'uno dell'altro perché possiamo comprendere a fondo la natura della realtà cui siamo di fronte, e per trovare modi di confrontarci con essa: una genuina esperienza cristiana di Dio-in-Cristo cresce se conserviamo una tensione *dialettica* tra due poli: tra azione e non-azione, tra parola e silenzio, tra controllo della natura e armonia con la natura, tra autoaffermazione e abnegazione, tra combattere e ritirarsi, tra amore e conoscenza, tra *karma* e *prajna*, tra *agape* e *gnosis*... Crediamo... che l'incontro più creativo tra Oriente e Occidente potrebbe venire da monaci la cui vocazione fosse quella di far sì che nella teologia occidentale si realizzi una fruttifera interazione tra l'*amore* cristiano e la *saggezza* buddista.

La teologia di Panikkar nasce in primo luogo dal suo itinerario spirituale verso il cristianesimo, l'induismo e il buddismo. Anche Pieris ha compiuto le sue peregrinazioni spirituali verso il buddismo e il cristianesimo, ma le completa con un profondo interesse per le realtà della società buddista-cristiana in cui è stato chiamato a fare teologia. Sembrerebbe che l'ermeneutica interculturale/interreligiosa si sia imposta a Pieris mentre affrontava le realtà sociali e religiose dell'Asia in generale e dello Sri Lanka in particolare.

## Michael Amaladoss

Amaladoss è un pensatore profondo e uno scrittore prolifico che si diletta nel far avanzare le frontiere del pensiero. Ha scritto molto su questioni collegate alla teologia indiana, al dialogo tra Vangelo e cultura, al dialogo interreligioso, alla missione, alla liberazione, ai sacramenti, alla spiritualità e alla cristologia. Considera la teologia una sapienza integrale e multidimensionale, e al contempo personale e dialogica, contestuale e critica, radicata nell'esperienza di un Dio che non è 'altro' essere, ma che vive in una relazione unica 'advaita' (non-duale) col midollo dell'essere umano. Integra nel suo pensiero teologico le scoperte delle scienze sociali e fa interagire la parola di Dio con la storia e il contesto del popolo. Il suo interesse per la giustizia sociale e l'avvento del Regno di Dio in India lo ha condotto a uno studio serio del sistema delle caste per esplorare forme di impegno veramente cristiano a favore della trasformazione sociale. Essendo un consumato musicista, incoraggia l'uso delle arti folkloriche, teatro di strada e altre forme popolari di espressione al servizio del Regno di Dio.

Interpretando Gesù Cristo nella situazione dell'India pluriculturale, multireligiosa e colpita dalla povertà, afferma che "in Gesù sperimentiamo la presenza e l'azione di Dio nel mondo in un modo nuovo e unico. Però la sua presenza non... respinge altre presenze di Dio attraverso lo Spirito nei movimenti di popoli che si impegnano nella ricerca di Dio e della liberazione e della pienezza di Dio per loro stessi e per il mondo. Gesù Cristo non si è appropriato della storia, ma vi è entrato. Essendosi fatto umano, non ha abolito la storia, ma ne è piuttosto divenuto parte, con tutto il suo pluralismo e la sua incertezza".

Molti altri hanno scritto su questo tema. Ne citeremo alcuni per nome: Nirmal Minz, del *Gossner Lutheran Theological College* a Ranchi, si dedica a elaborare una teologia tribale; Albert Nambiamparampil si occupa del dialogo interreligioso; A. M. Ayrookuzhiel (morto nel 1996), è stato un teologo dalit che affrontava

il pluralismo religioso a partire da questa prospettiva; Francis Xavier D'sa sj ha realizzato un'estesa analisi dell'esperienza religiosa; A. P. Nirmal (deceduto nel 1995) ha contribuito alla teologia dalit e offerto una traccia per la teologia basata sull'esperienza vissuta di sofferenza-pathos; M. Thomas Thangaraj ha pubblicato un interessante studio su *The Crucified Guru* (Il Guru crocifisso) (Nashville Abingdon Press 1994) e K. P. Aleaz ha elaborato una metodologia teologica che è pluralista e inclusivista nonché aperta a percezioni di altre fedi.

### Riflessioni per concludere

I. È innegabile che la situazione multireligiosa arricchisce la nostra vita e le sue relazioni. Perciò si afferma che “il futuro non sta nel sopprimere o nello spogliarsi delle particolarità della nostra specifica eredità culturale/religiosa, ma nel trovare forme non egemoniche di celebrarle”<sup>5</sup>. Samartha scrive che “rifiutare l'esclusivismo e accettare il pluralismo, impegnarsi con la propria fede e aprirsi agli impegni di fede dei nostri prossimi, scegliere di vivere in una comunità di comunità, condividendo le ambiguità della storia e il mistero della vita... questi sono gli imperativi della nostra epoca”<sup>6</sup>.

L'affanno capitalista di privatizzare il nostro stesso spazio e le nostre proprietà e conservarle gelosamente è alla radice dello sviluppo moderno. Il pluralismo ci presenta una visione alternativa. Tu ricevi l'altro nel tuo spazio privato. Questa condivisione è quello che ci risulta difficile da accettare. Nella nostra coscienza religiosa conserviamo gelosamente il nostro Dio e la nostra religione nel nostro spazio privato. Non vogliamo che altri dei e altre

5. J. ATHIUS, *Towards an Ethics of Community*, p. 200. Canada Cooperation for Studies, Ontario, Canada.

6. SAMARTHA, *Globalisation and its Cultural Consequences in Ethical Issues in the Struggle for Justice*, eds. M. P. Joseph and D.D. CHETTI, Tiruvalla, CSS/BT-TBPSA, 1988, p. 193.



religioni vi si intromettano. Però il pluralismo arriva come una richiesta dell'altro, che chiede di entrare nel nostro spazio. Questo ci sfida ad adottare un atteggiamento completamente nuovo.

II. Il pluralismo religioso, tuttavia, pur lodevole e necessario, costituisce anche un problema. Pesa ancora su di noi l'orrore dell'11 settembre 2001. Sì, il conflitto che sorge dalle differenze religiose è una storia di orrore. Forze demoniache mascherate da lealtà religiosa stanno distruggendo la trama della società civile in molti paesi. In India lo scontro tra indù e musulmani, che ha avuto come centro la costruzione di un luogo di preghiera, costò molte vite. L'attacco terrorista a una prestigiosa istituzione, l'*Istituto indiano delle scienze* di Bangalore ha sconvolto tutti. Ci sono altri luoghi problematici, per esempio lo Sri Lanka. In molte zone dell'Africa ruggisce il conflitto etnico, e nemmeno l'Europa è esente da tali conflitti.

Anche se abbiamo bisogno di analizzare maggiormente i fattori che provocano tali conflitti, una cosa pare chiara: ci sono forze non religiose – politiche, economiche e perfino geopolitiche – che a volte finiscono per impadronirsi delle religioni. È un errore legare il terrorismo a una particolare religione. In Irlanda i terroristi non sono musulmani e in Sri Lanka e India abbiamo terroristi indù e buddisti. Il terrorismo nasce dal malcontento e dalla frustrazione prodotti dall'estrema emarginazione e la povertà. Il divario crescente tra poveri e ricchi continuerà a essere un vivaio di conflitti, e la religione sarà cooptata dalle forze che combattono per sopravvivere.

Non importa quante armi e munizioni si riescano a strappare al terrorismo; la giustizia mondiale è l'unica via per ridurre i conflitti.

Il terrorismo ci ha aperto gli occhi sulla dinamica sociale e politica del pluralismo religioso. La mia tesi è semplice. La nostra discussione sul pluralismo religioso si è centrata sul dialogo interreligioso, e la cooperazione a livello formale non tiene conto delle 'realtà del suolo che calpestiamo'. Tendono a essere astratte

e teoriche. C'è un'enorme quantità di letteratura su questo. Per esempio, abbiamo sviluppato certe tipologie: inclusivismo, esclusivismo e pluralismo. Tutte sono utili, specie se consideriamo le religioni come sistemi di credenze e dottrine. Certo, credenze e dottrine costituiscono una parte importante della religione. Tuttavia gli atteggiamenti verso le altre religioni non seguono accuratamente le tipologie identificate. Ci sono tanti tipi mescolati! Si può essere contemporaneamente esclusivista e inclusivista. Di fatto ambedue gli atteggiamenti si rinvergono nella stessa religione. Per questo tali tipologie hanno un'utilità limitata.

Un approccio comparativo dello studio delle religioni basato principalmente sul loro sistema di credenze non affronta la realtà delle relazioni tra comunità di fede. Poche volte si riflette sul potere che è incrostato nelle relazioni, e soprattutto nelle relazioni tra comunità religiose. I conflitti religiosi non riguardano dottrine e credenze; le loro micce sono fattori sociali ed economici. Il controllo delle risorse, il potere politico e il timore di perdere l'egemonia di un gruppo contribuiscono in larga misura ai conflitti. La teologia, che è il linguaggio per articolare la propria esperienza di fede, dovrebbe uscirne viva, in determinate situazioni. Non possiamo muoverci con uno schema prefabbricato o con una tipologia frutto di uno studio sganciato dall'insieme. Di fatto le genti, specie quelle che vivono in Asia, hanno un fondo di conoscenze che derivano dalla loro esperienza di vivere insieme a popoli di altre fedi. Però quando riflettono teologicamente devono ricorrere a un linguaggio nato in un altro contesto. Senza una certa de-costruzione non possono far evolvere nulla che sia rilevante per la loro esperienza e importante per la loro lotta per costruire un futuro giusto e pacifico. È triste che le Chiese in Asia stiano vivendo di teologia prestata, che offre loro poca o nessuna base per riflettere sulle questioni inter-religiose. Alcuni tentativi dei teologi che hanno scritto sul dialogo interreligioso hanno avuto scarsissimo impatto nella vita delle nostre comunità. Abbiamo bisogno di proporre il tema interreligioso non solo legato

a questioni “teologiche”, ma a interrogativi connessi al potere, alla giustizia e alla comunità. È in quest’area di rapporti umani che si devono porre alcune delle domande più penetranti sulla teologia e la fede. Non sto proponendo un quadro di riferimento esteso per rapportarsi col fenomeno del pluralismo religioso, ma voglio segnalare almeno tre elementi che ci aiuterebbero nelle nostre decisioni.

a) *La religione sotto l’impatto della modernità*

Tutte le religioni sperimentano la pressione del modernismo o della modernità. È l’impatto della tecnologia occidentale, dei suoi sistemi di valore e del suo stile di vita. Si sono estesi in tutto il pianeta attraverso il processo di globalizzazione. I mass media proiettano una nuova cultura. Spesso li si percepisce come minaccia alla cultura e alla religione tradizionali.

Si possono distinguere tre risposte:

1. il *revivalism* o fondamentalismo. Sostiene che il modernismo e l’occidentalizzazione stanno distruggendo la nostra cultura, identità e religione. Dobbiamo preservare la purezza originaria della fede tradizionale, ricorrendo se necessario alla forza militare. La forma estrema di questa posizione è il regime talebano. Questo movimento non è morto. Di fatto trae alimento dalle scuole coraniche, le *madrase*, dirette da maestri religiosi. Esse isolano i loro studenti da ogni forma di educazione laica della scienza della coscienza critica. Dietro a ciò c’è il sospetto che l’epistemologia occidentale, fondata su ideologie scientifiche e laiche, sia dannosa. Dio è la fonte sovrana della conoscenza e perciò l’educazione laica è contraria alla fede;

2. l’opzione laica. All’interno di queste religioni certi intellettuali – benché siano una minoranza educata nella tradizione liberale occidentale – aderiscono a un’opzione laica e adottano quasi acriticamente la scienza occidentale/moderna e l’educazione laica. La scelta laica in mezzo al conflitto multireligioso sembra at-

traente. Di fatto la politica moderna e l'educazione, in qualunque situazione, è laica. I valori laici si sono estesi ampiamente e la nostra vita è in gran misura laica. Ma qualsiasi tentativo di sostituire la cultura tradizionale con quella occidentale/laica, cioè il rifiuto del religioso da parte del secolare, non è una scelta realista. Ne è un esempio lo Scià in Iran e il suo esperimento. La difficoltà sta nel fatto che nessun popolo può dimenticare il proprio passato. La nascita della coscienza della propria identità culturale è uno dei potenti fattori necessari allo sviluppo dei popoli;

3. il modello sintetico o re-interpretativo. C'è consenso sul fatto che la fede tradizionale non può rimanere congelata. La tradizione è dinamica e la si deve re-interpretare in relazione alle sfide della modernità. Si dice che 'la tradizione è la fede viva dei morti e il tradizionalismo è la fede morta dei vivi'. Gandhi rappresenta bene questo punto di vista. Egli mantenne la propria identità come indù, ma assorbì le idee liberali dell'Occidente e re-interpretò la cultura indù. Fu sensibile anche agli elementi comuni a tutte le religioni. C'è una storia secondo cui durante lo scontro indù-musulmano, un indù, che, furioso, aveva ucciso una coppia musulmana, gli si accostò. Si era pentito e gli chiese come potesse riparare la propria colpa. Gandhi gli disse di adottare un bambino dei genitori che aveva ucciso ed educarlo nella fede musulmana.

C'è un'altra corrente di re-interpretazione nella tradizione della linea liberatrice. Secondo essa, la chiave ermeneutica è fornita dall'esperienza dei poveri e degli emarginati. Nel contesto multireligioso tale opzione darà il fondamento necessario e l'orientamento che integrerà 'l'elemento mistico con l'interesse profetico concreto'. Nella sua risposta alla proposta di Panikkar di una 'fiducia cosmica' che sostiene la risposta e la cooperazione interreligiosa, Paul Knitter afferma che "deve essere fondata e ispirata da un'opzione preferenziale per la sofferenza e le vittime di questo mondo". E aggiunge: "Se però il nostro criterio per giudicare il vero e il falso, il buono e il cattivo, non è più 'c'è nella Bibbia o negli Upanishad o nel Corano?', ma piuttosto 'elimina la soffe-

renza umana e promuove la vita?’, allora non possiamo applicarlo senza ascoltare i poveri e le vittime. Gli oppressi, gli emarginati, quelli che in passato ‘non contavano’ devono avere voce anche in un dialogo centrato sull’aspetto soteriologico; devono parlare a e con i cosiddetti esperti. È la loro voce e la loro esperienza, ben più di quelle degli esegeti, dei teologi, dei papi e perfino dei mistici, che ci dirà che cosa, nelle nostre credenze e pratiche religiose, promuove il benessere umano, e quindi che cosa è fedele alle nostre Scritture”<sup>7</sup>.

Le tre tendenze segnalate (fondamentalista, secolare e di re-interpretazione/liberazione) sono presenti in tutte le religioni, con diversi gradi di intensità. Spesso sono in tensione tra loro. È importante notare queste divergenze di posizione quando discutiamo della cooperazione interconfessionale. Il settore fondamentalista di ogni religione rifiuta in modo aggressivo qualsiasi tentativo di cooperare con altre fedi. Di fatto questi settori dell’una e dell’altra religione si scontrano, specie in situazioni in cui si trovano in minoranza dal punto di vista religioso. Ma negli ultimi decenni abbiamo osservato un’ampia alleanza trasversale alle diverse religioni dei gruppi secondo e terzo (cioè laici e riformatori) e la abbiamo identificata. Quanti sono impegnati nella cooperazione tra le diverse fedi devono impegnarsi a rafforzare l’alleanza tra questi gruppi trasversali alle religioni. Possono anche tendere la mano a gruppi secolari per le lotte comuni a favore della giustizia. Insieme renderanno possibile una nuova cultura politica e una società sostenibile. Questa alleanza delle forze progressiste presenti nelle religioni farà da contrappeso alle tendenze oscurantiste.

### *b) Religione e identità*

A molti popoli la religione offre una fonte di identità come popolo, specie quando devono fronteggiare situazioni di crisi. Dopo

7. P. KNITTER, “Cosmic Confidence or Preferential Option”, in «Bangalore Theological Forum», vol. XXIII, n. 4, December 1991, p. 23.

l'olocausto era importante che il popolo ebreo prendesse più intensamente coscienza della propria identità. Ai gruppi poveri ed emarginati dell'Asia la religione fornisce il punto di unione per la loro lotta a favore dei diritti umani e della giustizia. La religione e la cultura sono la forza che sostiene i movimenti sociali e politici. Vanno segnalati alcuni punti:

1. l'identità si definisce sempre in contrasto con l'altro. L'identità musulmana si afferma contro il cristianesimo. I popoli di Asia e Africa affermano la propria identità nazionale in contrasto con la dominazione occidentale. La loro cultura e religione furono soppresse dal dominio coloniale nel passato e dal processo di globalizzazione e dominazione economica oggi;

2. l'identità si perpetua mediante simboli e sentimenti primordiali, come la terra, la lingua e le memorie storiche. Per i palestinesi la lotta per la propria terra è a tal punto cruciale da considerare l'occupazione come un attacco alla propria identità spirituale. I membri delle tribù della valle Narmada sono disposti a suicidarsi se i boschi vengono sommersi dall'acqua. I simboli religiosi hanno la grande capacità di rendere sensibili alle realtà che li circondano. I nuovi simboli della globalizzazione (tv, Kfc, McDonald, ecc) sono considerati attacchi ai simboli tradizionali e quindi all'identità nazionale. L'imposizione di simboli stranieri ne intacca l'orgoglio e si crea una psiche ferita;

3. c'è un risveglio di identità marginali in molte parti dell'Asia: i tribali, i dalit e altri. Naturalmente si scontrano col risorgere di un'ideologia nazionalista che ha il sigillo della religione. La pressione per conservare un'identità nazionale e la necessità che le identità soppresse si organizzino sono due forze che si possono introdurre nel campo della politica. Non si devono porre le due forze l'una di fronte all'altra. Félix Wilfred osserva: "La sfida posta dalle identità si smorza quando si tenta di integrarle in un quadro di riferimento nazionale o in un progetto comune. In questo processo, la posizione più debole in cui si trovano le identità fa sì che alla fine siano effettivamente discriminate. Riassumendo, l'ideo-

logia del nazionalismo liberale borghese adottata dagli Stati post-coloniali dimostra di essere piuttosto dannosa per la causa delle identità. Non è molto diversa la causa del nazionalismo religioso che tende a sopprimere le identità difficili mediante un'ideologia egemonica”.

In qualunque situazione di salutare pluralismo religioso si devono preservare le identità delle diverse religioni. Tuttavia dobbiamo rifiutare qualsiasi pretesa assolutista in nome dell'identità; tutti i programmi etnocentrici distorcono il tessuto delle relazioni umane. Possiamo intravedere una pluriforme comunità di comunità. Questa è una sfida alla tendenza omogeneizzante della 'globalizzazione'.

### *c) Religione istituzionale e ricerca di spiritualità*

Le religioni organizzate hanno perso la propria autorità sulla gente, che cerca una vita al di là delle religioni, una spiritualità non religiosa. L'immagine è complessa. In Oriente, in Asia e in altri ambienti non europei siamo testimoni di una rinascita delle religioni. Ma spesso sono sequestrate da forze fondamentaliste e militanti che offrono poca speranza alla gente nella sua ricerca di un mondo giusto. Esiste una vena liberatrice che spesso è preservata e organizzata dai poveri e dagli emarginati.

In Occidente c'è conflitto e rifiuto nei confronti della religione istituzionalizzata. A organizzare la vita è la cultura moderna e tecnologica. Però esiste una crisi della modernità effettivamente organizzata da parte della critica post-moderna. La gente cerca significati e comunità al di là dell'abbondanza materiale e dell'ideologia consumista. La discussione su sessualità ed ecologia è indicativa di una ricerca di spiritualità che va oltre i modelli di relazione legittimati dalla religione istituzionalizzata. Forse il punto d'incontro tra Oriente e Occidente dovrà essere la ricerca di una spiritualità significativa per il nostro tempo. Il fuoco del pluralismo religioso non è la costruzione di una grandiosa religione nuova, ma questo

risorgimento spirituale. Il nucleo spirituale delle diverse credenze e le spiritualità dei poveri e degli emarginati parteciperanno annunciando un mondo nuovo:

- un mondo in cui le persone siano più importanti dei sistemi e delle tradizioni (“Il sabato è stato fatto per l’uomo e non l’uomo per il sabato”, Mc 2, 27);

- un mondo di armonia e cooperazione (“il lupo e l’agnello pascoleranno insieme”, Is 65, 25);

- un mondo in cui ci sia uguaglianza e giustizia (“giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese”, Is 11, 4);

- un mondo in cui la terra non abbia perso la sua sostenibilità (“un paese dove non mangerai con scarsità il pane” Deut 8, 9).

### **La Spiritualità è liberatrice**

Il vuoto esistente nel secolarismo e nella modernità dovrebbe riempirsi con la nuova coscienza di una spiritualità che sia dinamica, liberatrice e affermatrice della vita.

Il potere è l’elemento chiave per comprendere bene la questione della spiritualità. Il concetto capitalista di potere espresso nell’avere, consumare e dominare, è accettato senza discussioni nella società moderna. La spiritualità di tutte le tradizioni religiose mostra un’immagine differente del potere. Il potere nel dare e condividere è celebrato dalla fede cristiana e dalla tradizione buddista. Gesù lavò i piedi dei discepoli, il che costituisce un simbolo di un modello alternativo di potere. Buddha insegnò che si deve condividere perfino il boccone nella scodella di un accattone. Il condividere e il non accumulare è il criterio per una vita liberata. “Il potere che non si divide – che, in altre parole, non si trasforma in amore – è puro dominio e oppressione”<sup>8</sup>.

Purtroppo la religione istituzionalizzata ha perso questa enfasi

8. D. SÖLLE, *Choosing Life*, SCM Press, London, 1981, p. 55.



e si è trasformata in strumento delle classi dominanti. Allineandosi alle politiche degli interessi stabiliti ha distorto il proprio nucleo spirituale. Come potremo recuperarlo?

I tre fattori che abbiamo citato – la risposta delle religioni alla modernità, il suo legame con la lotta per l'identità e la spiritualità come forma di andare al di là della religione istituzionalizzata – sono importanti per sviluppare un quadro di riferimento adeguato a comprendere il pluralismo religioso. Ci aiutano a forgiare un'approssimazione alle religioni che ne trascenda i ristretti limiti.



## DIALOGO CON LO SHINTOISMO

*di Ismael González Fuentes •*

L'abilità dei giapponesi nell'imitare un modello perfezionandolo è universalmente riconosciuta. Tutto viene copiato diminuendone le dimensioni, perfezionandone la qualità, rendendone più semplice l'utilizzo e occupando meno spazio. In politica, i vincitori hanno 'imposto' la democrazia, però è una democrazia 'alla giapponese'. Il buddismo che c'è in Giappone si chiama «buddismo giapponese», ed è diverso da quello praticato in tutto il resto del mondo. Adattato, accomodato, inculturato. 'Made in Japan' è lo slogan per tutto. Nell'era Meiji (1868-1912) il governo giapponese ha inviato in Europa i suoi emissari per studiarne il sistema di governo, l'educazione, il mondo religioso, ecc.; questi però si trovarono di fronte a così tante divisioni, tanti gruppi e così tanti modi diversi di interpretare la Bibbia, che tornarono delusi e anche un po' scandalizzati, e decisero quindi di continuare con le loro tre grandi religioni tradizionali: shintoismo, taoismo e buddismo. La religione è stato ciò che non sono riusciti a copiare.

Arrivando in Oriente, ogni missionario sente una forte scossa interiore, che gli confonde lo sguardo, lo lascia perplesso e lo fa ripensare a tutti i suoi schemi e a tutte le sue certezze religiose tradizionali. E con questo atteggiamento interiore si domanda: Dio ha potuto lasciare dimenticati e abbandonati questi due terzi

• **Ismael González Fuentes**, Spagna 1938. Ha studiato Scienze Umane e Filosofia a Palencia e Teologia nel Seminario Nazionale delle Missioni di Burgos in Spagna. Ordinato sacerdote nel 1964, ha lavorato quattro anni in California (USA), passando in Giappone nel 1969. Dal 1971 lavora pastoralmente nella diocesi di Marugame. Nel 1977 ha fatto studi di aggiornamento nell'Istituto Superiore della Pastorale di Madrid. Dal 1988 al 1993 è stato segretario generale del IEME, Istituto Spagnolo delle Missioni Estere.

dell'umanità? Non è possibile. E continua a domandarsi: allora, che ruolo hanno queste religioni tradizionali giapponesi nei piani di Dio? Un po' di storia ci aiuterà a capire meglio.

San Francesco Saverio arrivò in queste terre nel 1549. Visse per un po' di tempo della benevolenza di alcuni bonzi, che lo ricevettero nel loro tempio. Con loro si perdeva in lunghe e accalorate discussioni teologiche. Saverio era figlio del suo tempo. Con il suo ardente zelo predicò per 27 mesi nel sud del Giappone, ma prima che passassero quarant'anni lo shogun proibì il cristianesimo in Giappone, e nel 1612 divenne illegale. La dottrina, il sistema di valori, la morale non combaciavano con le tradizioni giapponesi. Dal 1635 al 1853 il Giappone si è chiuso verso l'esterno, ha consolidato il suo sistema di valori e la sua filosofia di vita mantenendo come base lo shintoismo e il buddismo.

Il Concilio Vaticano II con la sua Dichiarazione *Nostra Ætate*, sulla posizione della Chiesa verso le altre religioni, ci dice: "...per mezzo del dialogo e della collaborazione... riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali... e quanto è vero e santo in queste religioni”.

Nel 1969, il padre Spaë, grande missionario belga in Giappone, commenta pubblicamente che “i giapponesi vivono all'interno dell'economia della salvezza, non in un semplice ordine naturale. Le loro religioni non sono anti-cristiane, ma pre-cristiane. Qui Dio opera attraverso una chiamata interiore, che desidera che tutti i giapponesi siano salvati. E la missione della Chiesa è quella di rispondere a questa chiamata predicando il Vangelo”. Siamo in una posizione inclusivista, senza andar troppo per il sottile.

Già nel 1992, il padre Kadowaki sj ci dice: “se vogliamo che lo shintoismo e il cristianesimo dialoghino fra di loro, entrambi devono abbandonare il pensiero concettuale-dottrinale, vedere qual è lo specifico di ognuna delle due religioni, e mettersi in condizione di relazionarsi con l'Infinito. In questo dialogo è possibile vedere il volto dell'altro e scoprire il germoglio del monoteismo nello shintoismo e le radici del politeismo nel cristianesimo”. Si

comincia a pensare a una nuova epoca di dialogo interreligioso tra queste due religioni. Credo che sia stato sgomberato molto poco il vasto campo dei dubbi sullo shintoismo. Si sta dialogando di più con il buddismo. Per poter vedere se è possibile il dialogo con lo shintoismo, cerchiamo per prima cosa di conoscerlo, per lo meno in sintesi.

## **Shinto**

In un'amena conversazione con un Kannushi, un sacerdote shintoista, la prima cosa che mi ha detto è stata: "Parlare dello shintoismo è una cosa molto difficile. Nello shintoismo tutto è molto confuso e diluito. Non abbiamo fondatori, né Scritture come la Bibbia per voi cristiani o il Corano per i musulmani. Se tu chiedi a tre shintoisti qual è il punto centrale dell'insegnamento otterrai tre risposte diverse, perché questa è una religione della vita, e quello che si sente o si vive è diverso in ogni persona e in ogni luogo".

Lo shintoismo è una religione, oppure un'etica o uno stile di vita tipico di questo popolo? Probabilmente è tutto questo e anche qualcosa di più, ci dice il padre Spae. Shinto è un nome collettivo per indicare una moltitudine di credenze; è un amalgama di atteggiamenti, idee, e anche un modo di fare le cose che è diventato parte integrante della vita di questo popolo, della sua idiosincrasia, della sua identità. Se nasci in Giappone, nasci giapponese e shintoista. Il 70% dei giapponesi si dichiara shintoista.

Gli inizi sono confusi e vaghi. Non c'è omogeneità né uniformità nella pratica. Non ci sono credenze o dogmi fissi, né organizzazione, ma c'è un cumulo di varie tradizioni, portate dalle varie etnie che formavano la razza giapponese: melanesiani, tungusi e asiatici sud-orientali, con alcune inclusioni che hanno compiuto la Corea e la Manciuria nei secoli III e IV. I giapponesi sono stati capaci di fondere tutto questo e di farne una religione 'Made in Japan', lo shinto. Fino al secolo VIII, gli insegnamenti venivano

tramandati oralmente da professionisti; in questo modo sono cambiati da una regione all'altra e si sono evoluti con il tempo.

Con l'arrivo del buddismo nel VI secolo, con tutta la sua organizzazione e la sua dottrina, lo shinto vi si è attaccato come un'edera, prendendo molto dalla sua dottrina, dal culto e dalla morale. Il buddismo, pur conservando l'essenziale dei suoi insegnamenti, ha saputo spogliarsi degli elementi contingenti e accettare di vivere insieme allo shinto da fratello. Hanno continuato uniti in questo modo per alcuni anni.

Ma nell'VIII secolo, per dare fondamento religioso al sistema imperiale, venne ordinato che fosse messo per iscritto qualcosa, e nacquero così il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, dove vengono raccontati importanti cicli mitologici, nei quali si descrive la creazione delle isole giapponesi e dei loro abitanti, e si racconta che gli imperatori giapponesi discendono dalla Dea Sole, *Amaterasu*. Questa, dopo un po' di tempo, ha mandato suo nipote *Ninigi* a 'governare e reggere la Terra e il Cielo per sempre'. Anni dopo, sono stati scritti altri due libri che contengono i riti shintoisti, le preghiere e le norme per le celebrazioni. Tutto si riduce a unificare e a mettere per iscritto ciò che il popolo stava già celebrando quotidianamente. La vita precede l'organizzazione.

Lo shinto è principalmente una religione interna al mondo, utilitaria, per agricoltori, pescatori e cacciatori che cercano la prosperità nel loro lavoro e la sicurezza contro ogni avversità. Il Giappone ha sempre sofferto per l'inclemenza della natura: tifoni più volte durante tutto l'anno, terremoti frequenti più o meno intensi, eruzione di vulcani, smottamenti e frane, inondazioni, tsunami, ecc. Tutto questo veniva considerato come un castigo, e da questo si deduceva che bisognava stare in pace con gli dei, i *Kami*, con gli antenati e con la natura. Bisognava essere grati e vivere in armonia.

Attualmente ci sono due tipi di shinto: lo shinto dello Stato e quello dei templi locali, *jinja*. Lo shinto dello Stato protegge alcuni templi come quello di *Ise*, da dove si crede provenga l'Imperatore,

quello di *Yasukuni*, dove sono sepolti gli eroi nazionali. I templi locali, *jinja*, sono custoditi dai *kannushi* del quartiere, che di solito sono ereditari. I giapponesi, soprattutto in campagna, appartengono ad una *jinja* e la appoggiano economicamente, partecipano durante l'anno alle sue cerimonie e alle feste e ne puliscono, a turno, i dintorni.

### Grazie a chi viviamo?

*Ikasarete ikiteiru*: viviamo perché 'siamo fatti' vivere, ovvero, viviamo perché altri ci fanno vivere. Pertanto viviamo grazie a, in relazione con, dipendenti da altri. Questa è la definizione dello shinto che mi ha dato un *kannushi* alla domanda su quale fosse l'essenza dello shintoismo.

Grazie a chi viviamo?

a) ai Kami, gli dei. In questo campo entra in scena una mitologia abbastanza complessa. *Kami*, dei, sono tutte le deità del cielo, come il sole, la luna, il lampo, l'arcobaleno, ecc.; e della terra come gli oceani, le montagne, gli alberi, gli uccelli, ecc., in una parola tutto ciò che si presenta come qualcosa di straordinario, eccellente, e che ispira timore o venerazione. Ce ne sono anche di maligni, sempre che siano straordinari e oggetto di timore. Il loro numero è infinito, come sono infinite le loro manifestazioni, pur limitate alla loro area. Da questo si dice che lo shinto è politeista, anche se si è evoluto nel tempo verso posizioni vicine al panteismo. E, inoltre, è animista, riveste di vita e di spirito ogni essere.

b) agli antenati. Tutti gli antenati, se si sono distinti per qualche talento nella vita della comunità, passano nel pantheon dei loro dei. Non vivono lontano dai loro successori, li proteggono, li controllano e li guidano. È necessario alimentare questi antenati: tutte le volte che la famiglia mangia bisogna mettere sull'altare familiare, *kamidana*, una tazza con il cibo per loro. Si crede che i *Kami* ritornino in alcuni giorni particolari dell'anno, per cui in quei giorni bisogna avere la casa ordinata e pulita per riceverli. Se

no lo si fa, potrebbero arrabbiarsi e mandare qualche castigo. Se arriva qualche disgrazia in una famiglia, questa si chiederà immediatamente in che cosa avrà offeso gli antenati, e cercherà quindi di restaurare la pace con qualche tipo di riparazione, ad esempio visitando la tomba dove riposano le loro ceneri, portando fiori o alcuni dei loro oggetti preferiti, come tabacco, saké, ecc.

c) alla natura. Tutta la natura e ciò che c'è in essa è sacro. La legge fondamentale dell'etica shintoista è la docilità alla natura. Non ci sono principi assoluti, immutabili, o la volontà di un Essere Superiore. Tutto è un'esperienza in piena accettazione degli stimoli della natura. L'autorità e la tradizione, in armonia con la natura, sono i fondamenti ultimi della moralità, non la coscienza personale. L'individuale ha valore solo se è in sintonia con il modo di pensare e di agire del gruppo a cui si appartiene. L'essere umano non è altro che una pedina in più in questo immenso universo. L'importante è vivere in armonia con le altre. Da questo deriva il fatto che la parola *wa*, armonia, significa sottomissione a ognuno dei responsabili della comunità, relazione amichevole con i membri del gruppo nel quale si è inseriti, e rispetto per madre natura, conservandola come la si è ricevuta.

### **Dialogo shintoismo – cristianesimo**

Nel contesto multireligioso che viviamo in Giappone, il dialogo con le altre religioni comincia ad essere una necessità. Dialogo con le diverse religioni, con la cultura, con il popolo, cercando di migliorare le loro vite e di dar loro un senso, rispettando la loro libertà e facendo il possibile per conoscere meglio le loro credenze. In questo modo cresceremo condividendo le nostre ricchezze e mantenendo un rispetto reciproco nelle nostre differenze.

Al centro delle religioni c'è sempre l'essere umano, la persona concreta, con la sua storia, la sua cultura. Ed è proprio quest'essere umano concreto che la religione deve cercare di arricchire, mettendolo di fronte al mistero, aprendogli gli orizzonti, dandogli il



senso della vita e della morte. Dal momento in cui nasce, l'essere umano cerca di essere felice e, a tentoni, cerca la verità, per i molti cammini di Dio. Uno di questi è lo shinto.

Lo shinto è una cosmovisione vissuta oggi da milioni di persone, anche se in modi molto diversi, e che abbraccia la fede più profonda, gli usi e costumi puramente civili e secolarizzati, il folklore, le manifestazioni superstiziose, fino ad arrivare anche a diverse manipolazioni dovute a interessi commerciali e turistici. Lo shintoismo, come per tutto ciò che è vivo, deve essere analizzato con un atteggiamento di apertura, ispirato all'empatia, e in cammino verso il dialogo.

Il dialogo tra queste due religioni sarà un'impresa ardua a livello dottrinale e di principi. Non c'è una base comune. Lo shinto non ha elaborato una dottrina teologica sistematica. Al contrario, nel cristianesimo questa è eccessivamente sviluppata. L'idea di un Dio personale, della salvezza, ecc., idee centrali in ogni religione, sono totalmente diverse. Pertanto, non credo che sia possibile sederci attorno a un tavolo, faccia a faccia, a discutere teologicamente. Se un giorno fosse possibile questo «incontro» potremmo avere come ordine del giorno le questioni fondamentali a cui ogni religione deve dare una risposta, secondo la *Nostra Ætate*, 1: che cos'è l'uomo, qual è il senso e il fine della nostra vita, cosa sono il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, qual è la via per la vera felicità, cos'è la morte, il giudizio e la retribuzione? E, infine, qual è l'ultimo e ineffabile mistero che avvolge la nostra esistenza, dal quale procediamo e verso il quale ci dirigiamo?

Il dialogo interreligioso è un'idea nostra, occidentale, attuale. In Giappone ci vogliono molti anni perché arrivino le onde che iniziano in Occidente, e quando arrivano, se arrivano, hanno già poca forza. Gli shintoisti non si sono accorti di questo movimento, e alcuni cristiani se ne sono accorti poco tempo fa. La maggioranza, ancora, non lo conosce, clero incluso.

Lo shinto non ha alcuna necessità di dialogare con nessuno, di aprirsi, di conoscere altre realtà religiose nel mondo. I fedeli dello

shinto sono molto contenti delle loro tradizioni ancestrali, con i loro riti, i loro usi e costumi ereditati dagli antenati, che si ripetono da secoli senza interruzioni e senza variazioni. Allo shinto attuale accade come al cattolicesimo della Spagna del decennio degli anni 1950. Chi era disposto a dialogare con qualcun altro? Tutti eravamo molto felici di ciò che avevamo. Lo shinto è per i giapponesi ciò che l'ebraismo è per gli ebrei: esclusivista, autosufficiente e chiuso.

Ma l'ostacolo più grande per questo dialogo sarà il sistema imperiale. L'Imperatore discende dalla mitica Dea *Amaterasu*, il cui tempio si trova ad *Ise*, il centro del Paese. Lì andranno frequentemente gli Imperatori a venerare i propri antenati e lì cominceranno il loro regno. Il tempio di *Ise* è per i giapponesi come La Mecca per i musulmani: il luogo che ogni giapponese deve visitare almeno una volta nella vita. Nella Costituzione del 1889 si diceva: "L'Impero del Giappone è retto e governato da una linea di Imperatori ininterrotta durante i secoli". "L'Imperatore è sacro e inviolabile". Ma nella Costituzione del 1947 leggiamo: "L'Imperatore sarà il simbolo dello Stato e dell'unità del popolo, nel quale risiede il potere sovrano". Non dimentichiamo che quest'ultima Costituzione è stata imposta dai vincitori, e che ancora non è stata assimilata dal popolo, per il quale l'Imperatore continua ancora, nella vita quotidiana, ad essere sacro e inviolabile e si chiama "l'essere al di sopra delle nubi". Il 20 gennaio del 2005, l'ex primo ministro *Yasuhiro Nakasone* proponeva di emendare la costituzione giapponese, ritornando a mettere l'Imperatore come capo dello Stato. Alla base di tutto questo sta lo shintoismo, la religione autoctona.

Ma se non possiamo sederci a discutere teologicamente faccia a faccia, almeno possiamo metterci vicini, per camminare insieme e arricchirci reciprocamente, visto che il giapponese evita il confronto delle idee e in questo modo protegge l'armonia.

L'idea del nostro Dio si è evoluta nel tempo. Lo stesso Dio si presenta nell'Antico e nel Nuovo Testamento con due facce molto

diverse, grazie a Gesù. Nello shinto si percepisce una forza superiore, sovrumana, straordinaria, ed è ciò che viene chiamato *Kami*, Dio. Nella vita quotidiana gli shintoisti pregano, rendono grazie, si sentono protetti da questa forza, da questa energia, venerando sempre il mistero senza un volto personale, quasi senza sapere chi è esattamente. Questa è la loro modalità propria, non teista, molto diversa da quella cristiana, in questo senso. Ma è lo stesso mistero davanti al quale tutti noi esseri umani ci collochiamo con la stessa riverenza e lo stesso amore. Ed è proprio qui che il dialogo interreligioso tra lo shintoismo e il cristianesimo potrebbe apportare a entrambi delle luci vantaggiose per arricchire la percezione del Mistero da parte di ognuna delle due parti, una percezione sempre incompleta, parziale e migliorabile.

Credo che essi vedano il cristianesimo come un ideale sublime, ma che non fa per loro. D'altra parte l'esempio che ricevono dai popoli cristiani non può essere più deludente. Il giapponese generalmente è colto e ben istruito. Conosce la storia poco edificante dell'Europa, con le sue interminabili guerre fratricide tra paesi cristiani. Conosce l'Inquisizione, le Crociate e i roghi degli eretici. Oggi, sa che gli Stati Uniti hanno cominciato la guerra contro l'Irak in 'nome di Dio'. E che in Irlanda continua la lotta armata tra protestanti e cattolici. Che esempio stanno dando alle persone e i paesi cristiani, affinché gli shintoisti si interessino e vogliano dialogare con il cristianesimo? Forse noi cristiani diamo l'impressione di essere arroganti, autosufficienti e molto sicuri di possedere «la verità».

Lo shintoismo è politeista e domanda a noi cristiani: il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Non sono tre dei? Qualcuno riesce a spiegare loro il mistero della Santissima Trinità?

Al giorno d'oggi tutte le religioni in Giappone soffrono per la mancanza di prestigio. Ci sono stati molti abusi da parte dei loro rappresentanti e la gente è un po' sospettosa, diffidente. Potremmo dire che le religioni oggi in Giappone sono succursali di servizi

religiosi: se muore una persona si chiama il sacerdote buddista, se si ha bisogno della benedizione per una casa nuova si chiama il sacerdote shintoista, e se si desidera la benedizione per un matrimonio si chiede al ministro cristiano. La stessa persona, a seconda della necessità, chiama chi può aiutarla. Tutto si mescola e si armonizza all'interno della stessa famiglia, in una stessa persona. Senza altri legami e senz'altro impegno che il problema presente.

Credo che in generale i giapponesi siano religiosi, ma a modo loro. Questo si vede dagli innumerevoli templi buddisti e shintoisti, dagli altari nelle case, dai pellegrinaggi ininterrotti durante tutto l'anno verso templi famosi, dalle festività lungo l'anno in relazione allo shinto e ai campi di riso, dalle visite periodiche alle tombe degli antenati. Ma non vogliono impegnarsi con nessuna religione concreta. Vogliono essere liberi e non avere impegni con nessun gruppo istituzionalizzato, e così è nata una religione 'senza chiesa'. Credere senza appartenere.

Potremmo dialogare e aiutarci nel campo dell'attenzione alla natura, della spiritualità della natura, della contemplazione della natura, della politica di protezione della natura. Lo shintoista vive in comunione con la natura. Sale sulla montagna per contemplare e ringraziare il sorgere del sole il primo giorno dell'anno, lo saluta tutte le mattine con la preghiera 'al sole che nasce dall'alto'. Celebra con cibo e bevande la fioritura dei ciliegi, in famiglia o con i colleghi di lavoro, offre ai templi i primi fusti del campo, ecc.

Lo shintoismo ci può aiutare a vedere e a sentire la natura come qualcosa di essenzialmente 'religioso', come uno spazio di esperienza «religiosa», a vedere la natura come il 'volto di Dio' vivo e vivente in tutto, come senza dubbio l'ha vissuta Gesù. Far uscire Dio dal tempio e dal culto per viverlo nella natura, nella vita di tutti i giorni.

Noi cristiani conosciamo meglio Dio concettualmente, anche se questo ci potrebbe portare ad adorare un 'Dio-concetto', mentre gli shintoisti esprimono al meglio la loro fede, facendo molta attenzione ai loro riti, che sono sobri e semplici. Hanno un modo

semplice e spontaneo di vivere certi valori universali, con i quali possono arricchirci.

Noi cristiani possiamo condividere con gli shintoisti la nostra fede nel fatto che il volto di Dio, senza nulla togliere alla trascendenza del mistero che lo shintoismo sottolinea così bene, lo incontriamo nell'essere umano, creato a sua immagine e somiglianza, e soprattutto, in Gesù di Nazaret. Possiamo condividere, contemplare e meditare in comune i 'miti' delle nostre rispettive religioni, nei quali è veicolata la stessa ricerca del Mistero Divino nei nostri popoli, e che esprimono diverse percezioni dello stesso Mistero ineffabile. Nel mito dell'origine 'divina' dell'Imperatore, il mito della Dea *Amaterasu* (punto centrale dello shinto) che invia il suo nipote *Ninigi* per ristabilire la pace tra gli esseri umani, noi cristiani, a partire dalla nostra fede, possiamo intuire, con la venuta del Figlio di Dio in questo mondo, il compimento del piano della salvezza per questo popolo, a cui Egli è andato incontro sulla via dello shintoismo. E insieme possiamo lodare e ringraziare il Dio misterioso che "in molteplici occasioni e in molti modi, in ogni tempo, ha parlato ai nostri padri e a tutti i popoli per mezzo dei profeti" (cfr Eb 1,1).

Affinché lo shinto conservi intatta la sua essenza primitiva deve superare due grandi tentazioni che lo stanno minacciando: un nazionalismo che lo può portare all'aggressività e un materialismo indifferente ai valori trascendenti. Lo shinto guadagnerebbe in universalità con questo dialogo, visto che smetterebbe di essere la religione di un clan, per cominciare ad essere una religione universale.

Inoltre queste due religioni in dialogo possono avere la forza necessaria per aiutare questo popolo materialmente ricco e con grandi valori religiosi ed umani, ma materialista e impoverito nei valori trascendenti.

Per concludere, citerò le parole del padre Spae: "Vedo un avvenire glorioso per lo shinto, se si limita ad essere quello che è realmente: un'espressione nobile di ciò che c'è di bello, buono e vero

nell'anima del Giappone. Se lo shinto accetterà di farlo, potrebbe raggiungere la misura dell'universalità, e, senza perdere la sua identità, potrebbe portare i suoi seguaci ad una religione mondiale. La tradizionale tolleranza dello shinto e la sua apertura ad altre correnti di pensiero lo hanno preparato meravigliosamente a questo ruolo”.

DALLE CRISTOLOGIE EUROPEE DI TAGLIO  
CLASSICO-UNIVERSALISTICO ALLE CRISTOLOGIE  
CONTESTUALI ASIATICHE

di Jonathan Tan Yun-ka •

Se c'è una cosa che potrebbe mettere d'accordo i teologi cristiani e credenti di tutte le classi e colori è l'affermazione che Gesù, il Cristo, costituisce il centro della fede cristiana. La Cristologia, ovvero "l'interpretazione teologica su Gesù Cristo, chiarendo sistematicamente chi e cosa rappresenta in se stesso per quelli che credono in lui"<sup>1</sup> è un tema permanente della ricerca teologica che ebbe inizio quando le moltitudini che seguivano Gesù, il profeta di Nazaret, si chiedevano, e hanno continuato a chiedersi, chi egli fosse. Alla domanda di sempre "Chi dite che io sia" si sono date diverse risposte a seconda delle diverse epoche storiche, come mette in rilievo Jaroslav Pelikan nel suo saggio, che è stato una pietra miliare, *Gesù attraverso i secoli*<sup>2</sup>. La storia contrastata del cristianesimo dà una buona idea della diversità delle risposte date

• **Jonathan Tan Yun-ka**, nato in Malesia, è professore di Studi sulle Minoranze e delle Religioni Mondiali nell'Università Saveriana di Cincinnati, Ohio (USA). Ha un LL.B. dell'Università Nazionale di Singapore e un PhD in Religione e Cultura dell'Università Cattolica di America, Washington, DC., dove ha insegnato precedentemente. Attualmente è professore assistente di ricerca di Minority Studies and Religion alla Xavier University, Cincinnati (USA). I suoi interessi di ricerca, su cui ha pubblicato ampiamente, comprendono: Tradizioni religiose della Cina e del Sudest Asiatico, dialogo interreligioso, teologia comparata e costruzioni asiatico-statunitense di identità religiosa.

1. G. O'COLLINS e E. FARRUGIA, *Dictionary of Theology*, Paulist, New York, Mahwah, 2000, p. 42.

2. J. PELIKAN, *Jesus through the centuries: his place in the history of culture*, Yale University Press, New Haven, 1985. La tesi che sostiene Pelikan è che Gesù non si può capire al di fuori delle culture dei popoli e che solo le culture dei popoli danno forma alle varie immagini e interpretazioni su Gesù nella storia umana.

dai seguaci di Cristo nelle differenti comunità sul problema della sua identità. Sicuramente i cristiani di tutti i tempi e luoghi hanno dovuto confrontarsi con una diversità di immagini di Gesù nel Nuovo Testamento, negli scritti dei Padri della Chiesa e nelle dichiarazioni dei concilii. E' fuor di dubbio che non ci sia unanimità circa l'interpretazione dell'identità di Gesù, addirittura fin dalla Chiesa primitiva. Parlando in generale, gli scrittori del Nuovo Testamento hanno evitato concetti statici, metafisici, preferendo concetti dinamici per spiegare il significato di Gesù. Per esempio, da una parte, Paolo ha fondato la discussione cristologica nei termini del movimento dinamico dello svuotamento di se stesso (*kenosis*) del Logos pre-esistente, seguito dalla sua esaltazione nella resurrezione (vedi Fil 2,6-11).

Ma, d'altra parte, Luca ha scelto di iniziare con la vita umana di Gesù di Nazaret, la sua passione e morte, seguite dalla sua ascensione alla gloria nella sua resurrezione (Atti 2,22-36; 5,30-32; 10,36-38). Tuttavia, qualsiasi siano le differenze che si possono trovare nel significato dei diversi ritratti di Gesù dei vari scrittori del Nuovo Testamento, quello che è chiaro e fuori di discussione è il fatto che tutti presentano un ritratto esatto della comprensione di Gesù da parte della chiesa primitiva e dell'importanza che aveva per la sua fede in Lui. Oltretutto, si trovano nel Nuovo Testamento anche una diversità e pluralità di immagini su Gesù definito 'Figlio dell'Uomo', 'Figlio di Dio', 'Maestro', 'Messia' (*Christos*), 'Parola' (*Logos*), 'Signore' (*Kyrios*) e 'Salvatore' (*Soter*). Queste immagini rivelano come i cristiani della chiesa apostolica abbiano percepito ciò che significava per loro Gesù in termini messianici e soteriologici. In questo senso, J.B. Chethimattanam suggerisce che "i discorsi missionari degli Atti degli Apostoli mostrano chiaramente che la divinità di Cristo non era il "focus" della comprensione dei primi cristiani sulla salvezza realizzata da Gesù, ma che il focus era l'opera del Padre, il Dio della Bibbia, che a compimento della sua promessa di salvezza per l'umanità ha inviato Gesù come un nuovo Mosè, un nuovo David e un nuovo Salomone per guidare



l'umanità al compimento fedele dell'Alleanza con Yahvè<sup>3</sup>. I dibattiti cristologici dei secoli quarto e quinto sul rapporto tra la divinità e l'umanità di Gesù Cristo nel tardo mondo greco-romano hanno introdotto un cambio di paradigma dalla soteriologia all'ontologia, cioè dal suo significato salvifico per i credenti a pensieri astratti e filosofici sulla natura e la persona di Cristo in se stesso e di se stesso, come anche del suo posto come seconda persona della Trinità. Così, il I concilio di Nicea proclamò che Gesù Cristo è consustanziale (*homoousios*) al Padre e Calcedonia professò: "uno e lo stesso Cristo, Signore, Figlio unico, riconosciuto in due nature senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione e neppure senza dimenticare in assoluto la differenza delle nature in ragione dell'unione, preservando invece il carattere specifico di ogni natura e assegnando (ognuna) in una Persona e ipostasi non diviso e separato in due Persone, ma uno e lo stesso Figlio e Dio..."<sup>4</sup>.

Si dovrebbe ricordare che, quando i concili ecumenici dei secoli quarto e quinto crearono queste formule cristologiche, erano mossi non da questioni sul significato di Gesù per la salvezza del genere umano ma dai dibattiti altamente polemici su questo contenzioso tra i teologi alessandrini e quelli antiocheni. Sicuramente i padri conciliari hanno assunto un atteggiamento difensivo in tutto il dibattito, volendo appoggiare affermazioni dottrinali sull'integrità della divinità e dell'umanità di Gesù contro affermazioni ritenute eterodosse.

Chiaramente le classiche formulazioni cristologiche dei secoli quarto e quinto dell'era cristiana si concentrarono esclusivamente nel definire la persona di Gesù Cristo, la relazione tra la sua umanità e divinità così come la sua relazione con il Padre, prima che sulla sua opera salvifica e sul suo significato per la gente; un fatto, que-

3. J. B. CHETIMATTAN, "Asian Jesus: the relevance of Jesus Christ in the Asian World of Religious Pluralism" Jeevadhara 27 (1997), 300.

4. Traduzione inglese presa da *The Christology of the Later Fathers*, ed. Edward R. Hardy, Westminster, Philadelphia, 1954, p. 373.

sto, che non esclude nuove ricerche sull'opera salvifica di Gesù e il significato per le persone in contesti culturali posteriori. Per questo, nell'alto Medioevo europeo l'antico poema epico sassone *Heliand* e il poema anglosassone *The Dream of the Rood* presentavano Cristo come un onnipotente re guerriero teutonico nel contesto di una germanizzazione medioevale più ampia del cristianesimo. Secondo James Russell questo sviluppo avvenne: "Perché il cristianesimo fosse accettato dai popoli germanici, era necessario che venisse percepito come una risposta all'orientamento eroico, religioso-politico e magico-religioso del mondo germanico. Una religione che fosse percepita senza legami con i temi fondamentali dell'arte militare, dell'agricoltura e della vita non avrebbe potuto ottenere l'accettazione tra i popoli germanici, dal momento che la religiosità precristiana germanica già dava un'adeguata risposta a questi temi"<sup>5</sup>.

Nonostante i maestri contestino l'immagine del Cristo teutonico re-guerriero come un tradimento del pacifista Gesù di Nazaret, è innegabile che quest'immagine di Cristo come un re potente, maestoso e trionfante è rimasta viva per molto tempo dal Medioevo fino all'età moderna. Questa immagine trionfalistica di Cristo Re (*Christus Rex*) fu portata dai missionari europei in Asia, Africa e America, e venne usata come giustificazione per i massacri, lo sfruttamento economico e la distruzione socioculturale. Come dice Michael Amaladoss "l'immagine preferita di Gesù in Occidente, almeno quella presentata in Oriente, sembra essere stata quella del Cristo Re che vuole estendere il suo regno su tutto il mondo senza timore di usare mercanti ed eserciti in questo processo"<sup>6</sup>.

C'è di più: il modello classico della missione 'ad gentes' si predicava a partire da una cristologia di un trionfante 'Cristo Re' che

5. J. RUSSELL, *The germanization of Early Medieval Christianity: a sociohistorical approach to religious transformation*, Oxford University Press, New York, 1994, p.4.

6. M. AMALADOSS, "Pluralismo f Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the context of Asia", in «Proceedings of the Catholic Theological Society of America» 56 (2001), p. 10.

conduce un esercito di missionari alla conquista di terre pagane e per riscattare anime pagane dall'ignoranza. Non sorprende che una simile affermazione di 'Cristo Re' provochi diffidenza in molti non cristiani. Ancora, mentre l'immagine di 'Cristo Re' continua a risuonare ancora oggi nelle menti e nei cuori di molti cristiani in Europa e in Nordamerica, perfino gli stessi cristiani avrebbero difficoltà a capire la classica professione di fede cristologica astratta di Nicea e Calcedonia, e tanto meno a spiegare in termini chiari e coerenti quello che realmente significa questa classica professione cristologica.

Ciò ci porta alla situazione in Asia. Prendendo come punto di partenza l'assioma anselmiano *fides quaerens intellectum*, allora ci sarà inevitabilmente una crescita continua nella comprensione di Gesù Cristo quando la sua figura è compresa e fatta propria da gente di nuovi contesti socioculturali. Il teologo indiano Stanley J. Samartha lo ha spiegato bene quando ha detto che "la cristologia non era angosciosa ricerca di una *sostanza* alternativa, sia casalinga che importata da altrove, per capire di nuovo la natura di Cristo", quanto piuttosto uno sforzo per rispondere alla domanda "quale è la realtà che incontriamo in Gesù Cristo, il Signore crocifisso e risorto?"<sup>7</sup>. Sulla domanda del significato di Gesù Cristo per gli altri e della sua opera salvifica, il Nuovo Testamento, gli scritti dei Padri della Chiesa e i pronunciamenti conciliari sono sempre il punto di partenza e non quello finale, dal momento che queste fonti non possono mai esaurire tutta la gamma di domande e di esperienze dei popoli nei loro diversi contesti socioculturali. La predicazione di Gesù Cristo in ogni epoca e cultura produce necessariamente nuove forme di comprensione, risposte ed esperienze della gente che vive nuove situazioni socioculturali, cosa che a sua volta porta a nuovi approcci sul significato e l'importanza di Gesù per questi popoli. Occorre fare memoria di quando papa Giovanni XXIII nell'allocuzione di apertura del Concilio

7. S. J. SAMARTHA, *The Hindu response to the Unbound Christ*, Christian Literature Society, Madras, 1974, p. 41.

Vaticano II disse: “la sostanza della dottrina antica del deposito della fede è una cosa e la maniera con cui si presenta è un'altra”.

Un buon punto di partenza per studiare le origini e gli sviluppi delle cristologie asiatiche è il libro pionieristico *Asian Faces of Jesus*, una raccolta di saggi di teologi asiatici che indagano le distinte immagini di Gesù per le differenti comunità asiatiche; opera curata da R.S. Sugirtharajah. Nel prologo di questo lavoro, Sugirtharajah sottolinea “le confusioni e le ambivalenze che i cristiani asiatici provano sulle immagini di Cristo che sono state introdotte inizialmente dai missionari e che ancora dominano i loro modi di pensare” ed evidenzia “il desiderio dei cristiani asiatici di scoprire da se stessi l'evidenza della sua presenza in mezzo alle altre figure salvatrici della regione e il suo posto tra loro”<sup>8</sup>. Per questo i cristiani asiatici hanno cercato le vie per “ri-asiatizzare e riformulare la figura di Gesù in termini asiatici per rispondere alle necessità dei popoli asiatici”: “Essi sono fortemente restii ad applicare a Gesù qualsiasi verità intemporale e naturalmente accettata su di Lui. Per essi, tutte le spiegazioni su Gesù nascono da necessità particolari contestuali... I cristiani asiatici continuano la tradizione ermeneutica creata dai primi scrittori cristiani... mescolano un'ampia varietà di simboli culturali, intuizioni filosofiche e problemi sociali dell'Asia con le loro articolazioni cristologiche... Il punto in questione del modo di ragionare asiatico sulla figura di Gesù è che se la Chiesa del V secolo ha accettato di mantenere il mistero su Gesù nel linguaggio, nella forma e nello spirito del periodo ellenistico, perché gli asiatici non dovrebbero metter mano alle proprie riserve ermeneutiche per dire Gesù per il proprio tempo e luogo?”<sup>9</sup>.

In altre parole, i cristiani asiatici in generale, e i teologi asiatici in particolare, cercano di capire quale sia l'importanza e significato di Gesù per i popoli asiatici, le loro realtà e i loro problemi esistenziali. I loro interessi sono principalmente pastorali e pratici,

8. R.S. SUGIRTHARAJAH, “Prologue” in *Asian Faces of Jesus*, Orbis, Maryknoll, 1993, VII.

9. Idem.

e vogliono sapere che cosa significa Gesù per le masse dei popoli asiatici che lottano per rispondere ai temi esistenziali contemporanei prima che ad esposizioni astratte, teoriche o metafisiche circa la pre-esistenza di Gesù o la sua relazione ontologica con le altre persone della Trinità, o alle discussioni speculative su come si relazionano la natura umana e divina nella sua persona, perché queste affermazioni razionali sono, spesso, separate dalle esperienze della vita quotidiana dei popoli asiatici. Spesso i cristiani asiatici non iniziano la loro riflessioni su chi sia Gesù a partire dalla riflessioni di Nicea o Calcedonia. Piuttosto sono interessati al Gesù del Nuovo Testamento, a come Egli possa dar loro speranza e vita nuova e come possano incontrare la sua realtà salvifica nella vita quotidiana. Le riflessioni cristologiche non si possono fare usando un linguaggio delle essenze e una forma di pensiero astratto, metafisico, che è nato come risposta a controversie cristologiche specifiche che si incentrano nella difficoltà di mettere in relazione le realtà umane (profane) e divine (sacre) con una mentalità ellenistica, tema irrilevante per gli asiatici, con le loro differenti visioni del mondo relazionale e cosmologico.

Per questo, una caratteristica importante delle cristologie asiatiche è che sono, per definizione, teologie *contestuali*, cioè una “maniera di fare teologia nella quale si tiene conto dello spirito e del messaggio del vangelo, la tradizione del popolo cristiano, la cultura in cui si fa teologia, il cambiamento sociale in quella cultura, tanto quello prodotto dall’influenza tecnologica occidentale, quanto quello dovuto alla lotta a livello di base per l’uguaglianza, la giustizia e la libertà”<sup>10</sup>.

Su questo stesso tema, Shoki Coe ha fatto notare che la nascita e lo sviluppo delle teologie contestuali nel Terzo Mondo sono il

10. Questa definizione della teologia contestuale è presa da S.B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis, Maryknoll, 1992, p. 1. Contrariamente alla teologia classica che si fissa principalmente nei due *loci teologici* della Scrittura e della Tradizione, Bevans indica che la teologia contestuale aggiunge un terzo luogo teologico, l’esperienza umana.

risultato di una crescente preoccupazione sulla necessità di rendere rilevante il Vangelo cristiano per le necessità e le preoccupazioni della vita umana odierna nel mondo contemporaneo come reazione all'approccio positivista, universalista delle metodologie della teologia tradizionale classica<sup>11</sup>. Non è una sorpresa che il mondo sia stato testimone di una crescita spettacolare delle nuove teologie contestuali, in generale, e delle cristologie contestuali, in particolare.

In riferimento alle teologie contestuali asiatiche, i teologi asiatici evitano a tutti i costi i ragionamenti statici, ontologici e metafisici, iniziando le proprie riflessioni teologiche *in dialogo con* i popoli asiatici e i loro differenti *Sitzen-im-Leben*, cercando di discernere quello che Gesù sta facendo dentro le loro esistenze, aspirazioni e sogni e assicurandosi che Gesù non sia uno straniero in Asia e che il suo chiaro e vivificante messaggio di speranza ed amore non venga contaminato dal linguaggio speculativo e metafisico di un'era passata. A partire da questa base, M. Thomas Thangaraj critica il "falso senso di universalismo" e "la cristologia positiva" dei teologi europei che "supponevano che le proprie argomentazioni cristologiche fossero a-contestuali e, pertanto, applicabili a situazioni globali", insistendo sul fatto che "una cristologia che non tiene conto del carattere contestuale delle proprie articolazioni promuove un falso senso di universalismo a motivo del quale ritiene che sia applicabile a tutte le situazioni, epoche e luoghi" – un problema, questo, molto radicato in tutte le cristologie che sono state formulate in Europa – <sup>12</sup>. Come egli stesso afferma: "nel Nuovo Testamento, la raccolta più antica dei nostri documenti che si riferiscono a Gesù, non esiste una cristologia standard, ma varie e differenti visioni del significato di Gesù" e per questo "non c'è una cristologia perenne che sia applicabile e

11. S. COE, "Contextualization as the way toward Reform" in D.J. ELWOOD, *Asian Christian Theology: emerging themes*, Westminster Press, Philadelphia, 1980, pp. 48-55.

12. THANGARAJ, *The Crucified Guru*, 25.

rilevante per tutti i contesti e per tutte le epoche”<sup>13</sup>. E se è vero che Thangaraj sta ragionando da una prospettiva protestante asiatica, tuttavia i cattolici asiatici possono concordare con il suo punto di vista. Infatti la Conferenza dei Vescovi Cattolici dell’India nella sua risposta ai *Lineamenta* del Sinodo Asiatico del 1998 spiega: “la Cristologia non è mai un prodotto finito, quanto un processo, anche ammettendo le caratteristiche normative delle cristologie liturgiche, bibliche, patristiche e conciliari. L’esperienza vissuta dalla comunità cristiana, seguendo le regole indispensabili e le differenze condizionanti di tempo, spazio e cultura, gioca un ruolo importante in questo processo (enfasi compresa)”<sup>14</sup>.

Allo stesso modo, nella sua risposta ai *Lineamenta* del Sinodo Asiatico del 1998, anche la Conferenza dei Vescovi Cattolici del Giappone prese una posizione simile: “Dovremmo cercare di scoprire quale definizione di Gesù possa essere una “luce” per i popoli dell’Asia. In altre parole, così come fecero i Padri della chiesa primitiva con la cultura greco-romana, noi dobbiamo promuovere uno studio più profondo dei principi fondamentali della religiosità dei nostri popoli e, da questo punto di vista, cercare di scoprire come Gesù Cristo sta rispondendo alle loro necessità. Gesù Cristo è la Via, la Verità e la Vita, ma in Asia, prima di sottolineare che Gesù Cristo è la Verità, dobbiamo cercare più profondamente come Egli sia la Via e la Vita”<sup>15</sup>.

Allo stesso tempo, in un continente dove la percentuale dei cristiani è attorno al 4% della popolazione totale e dove i cristiani dell’oriente asiatico vivono e si relazionano intimamente con gli altri membri della famiglia che non sono cristiani, amici e vicini, c’è la necessità di fare in modo che le cristologie asiatiche in generale e quelle confuciane in particolare non siano di vedute ristrette nel loro orientamento e limitate solamente ad un pubblico specificamente cristiano. Considerato nel suo insieme, il carattere

13. Idem. p. 139.

14. «East Asian Pastoral Review» 35 n. 1 (1998) 121-122 (art.5.2)

15. Idem, p. 89.

diverso e plurale della regione dell'Oriente Asiatico, la prossimità dei cristiani con i non-cristiani, così come le relazioni tra loro, tutto chiede che il lavoro cristologico vada oltre le frontiere confessionali ed entri in dialogo con le tradizioni religiose e culturali dell'Oriente Asiatico dentro un contesto più ampio. Inoltre, questo è molto di più che mero pragmatismo pastorale perché, ad un livello ancora più profondo, i vescovi cattolici asiatici hanno insistito nella Dichiarazione Finale della Prima Federazione dell'Assemblea Plenaria della Conferenza dei vescovi asiatici (FABC) sul fatto che si dovrebbe dare rilievo e onore alle grandi tradizioni religiose asiatiche, riconoscendo che "Dio ha attratto i nostri popoli a Sé attraverso di esse" (FABC I, 15). In altre parole: "Noi le accettiamo (le grandi tradizioni religiose) come elementi significativi e positivi nell'economia del disegno salvifico di Dio. In esse noi riconosciamo e rispettiamo significati e valori profondi, spirituali ed etici. Per molti secoli esse sono state i tesori dell'esperienza religiosa dei nostri antenati, dai quali i nostri contemporanei non smettono di ricevere luce e forza. Esse sono state (e continuano ad essere) l'espressione autentica dei più nobili desideri dei loro cuori e l'anima della loro contemplazione e preghiera. Esse hanno aiutato a dare forma alle storie e culture delle nostre nazioni (FABC I, art. 14)"<sup>16</sup>.

In un altro contesto, l'Istituto per i temi Interreligiosi dei vescovi della FABC (BIRA) ha affermato che "è una verità ineludibile che lo spirito di Dio lavora in tutte le tradizioni religiose", perché "è stato riconosciuto fin dai tempi della Chiesa apostolica e affermato chiaramente di nuovo dal Vaticano II che lo Spirito di Cristo è attivo al di fuori delle frontiere della Chiesa visibile"<sup>17</sup>. Inoltre, le "grandi religioni dell'Asia con i loro rispettivi credo, culti e codici ci mostrano diverse maniere di rispondere a Dio

16. *For the peoples of Asia: Federation Asian Bishop's Conference Documents From 1970-1991*, Gaudencio B. Rosales e C. G. Arevalo, Orbis, Maryknoll 1992, 14.

17. *Idem*, p. 115.



il cui Spirito è attivo in tutti i popoli e culture”<sup>18</sup>. Per la FABC, è “lo stesso spirito che è stato attivo nell’incarnazione, vita e morte di Gesù e nella Chiesa, e che è stato attivo in tutti i popoli prima dell’Incarnazione ed è attivo nelle nazioni, religioni e popoli dell’Asia di oggi”<sup>19</sup>.

Al contrario, i teologi dell’Europa e del Nordamerica, dove i cristiani, almeno nominalmente, sono una maggioranza importante hanno fatto normalmente teologia dentro le frontiere confessionali senza nessuna relazione con le minoranze non cristiane. Tuttavia, nelle parole di Thangaraj, “la cristologia non è semplicemente la comunità cristiana di credenti che opera un dialogo all’interno di se stessa, ma è anche mantenere un dialogo con coloro che non condividono la sua visione del ruolo decisivo di Gesù per se stessi e per l’orientamento della vita umana”<sup>20</sup>. Ad un livello più pratico, c’è una necessità per questi cristiani dell’Oriente Asiatico di interpretare la tradizione cristiana ricevuta in dialogo con le altre tradizioni religiose dei loro vicini, se il Vangelo di Gesù Cristo è chiamato a provocare un impatto nella società in generale. L’alternativa per i cristiani dell’Oriente asiatico è coltivare una mentalità chiusa in se stessa e rifugiarsi in un ghetto autoimposto.

18. Idem, p. 310.

19. Idem, p. 259.

20. THANGARAJ, *The Crucified Guru*, p. 139.



## L'INTERPELLANZA DEL PLURALISMO RELIGIOSO TEOLOGIA CATTOLICA DEL III MILLENNIO

*di Raimon Panikkar •*

Non è escluso che io possa deludere le attese degli amici cari e stimati che mi han chiesto questa collaborazione. Beati coloro che cercano la Giustizia – da non identificare con la Legge, Rm 3,21 -. Mi sento onorato e contento di offrire il mio contributo, ma non vorrei che ‘la domestica risultasse insolente’, una eventualità probabile, visto che il contributo arriva da altre latitudini. Siamo talmente condizionati (mi verrebbe da dire colonizzati) dai due millenni passati, che neppure ci sogniamo che possa esistere una maniera di essere cattolici che non attinga alle categorie semitico-greche e al linguaggio latino di questi duemila anni – anche quan-

• **Raimon Panikkar**, Barcellona, 1918-2010. Ha vissuto e studiato in Spagna, Germania, Italia e India. Dottore in Filosofia nell’Università di Madrid (1946), dottore in Scienze Chimiche nella stessa Università (1985) e dottore in Teologia nell’Università Lateranense a Roma (1961). Sacerdote dal 1946, ha esercitato pastoralmente a Barcellona, Salamanca, Madrid, Roma, Mysore, Varanasi. Ricercatore nelle Università di Madrid, Mysore e Varanasi. Professore nelle Università di Madrid, Roma, Varanasi, Harvard, Montréal e Buenos Aires, tra le altre. È stato membro del consiglio superiore di Ricerche Scientifiche e co-fondatore di varie riviste di filosofia e cultura (Arbor, Weltforum, Kairos, ecc.) Primo segretario della Società Spagnola di Filosofia. Lasciò l’Occidente nel 1954 per andare in India. Ritornò in Europa dove fu nominato “Libero Docente” dell’Università di Roma e si dedicò all’insegnamento della Filosofia della Religione. Dal 1966 divise il suo tempo tra le università di Varanasi, Roma e Harvard. Dal 1971 fu Cattedratico di Filosofia Comparata della Religione e Storia delle Religioni nell’Università della California di Santa Barbara, della quale è attualmente professore emerito. Ha fatto conferenze e corsi in più di cento università di tutto il mondo. È autore di circa cinquanta libri in diverse lingue e di più di trecento articoli che spaziano dalla Filosofia della Scienza alla Metafisica, Religione Comparata e Indologia, molti dei quali tradotti in diverse lingue.

do ci si esprime in tedesco o in bantù nello stesso cristianesimo. La richiesta che mi è stata avanzata mi obbliga di nuovo ad affrontare un mare nel quale da decenni sto cercando di navigare restando a galla; per non risultare prolisso, dovrò condensare bene le mie riflessioni, e per questo chiedo scusa, comprensione e pazienza – anche questa una virtù intellettuale così ignorata –.

Voglio previamente avvertire che, fedele al titolo di questo articolo e a quanti me lo hanno suggerito, il punto di vista adottato è quello di questa religione, che soffre le doglie del parto per restare coerente con la autodenominazione di cattolica, che qui considero come sinonimo di cristiana<sup>1</sup>.

Indubbiamente in epoca recente, dopo il medioevo, abbiamo fatto grandi progressi nell'apertura verso gli altri, ma, ciononostante ci fa ancora paura il *duc in altum* del Vangelo (rema fin nelle profondità: εἰς τὸ βάθος) e abbiamo paura che ci venga meno la terra sotto i piedi se abbandoniamo la cultura greco-semitica di questi due millenni. Ci sentiamo privi di categorie e siamo ossessionati dal bisogno di sicurezza: tuttora ci costa abituarci alla 'libertà dei figli di Dio', che non riguarda soltanto la prassi, ma anche la teoria. Si tratta comunque di una libertà che possiamo godere e sperimentare soltanto se il nostro cuore è puro – nel qual caso la paura scompare automaticamente -. Non avrei avuto il coraggio di pubblicare questa riflessione se il compito affidatomi non rientrasse nel quadro della 'teologia della liberazione'; questa, a sua volta, come mi sono permesso di scrivere qualche anno fa, dovrebbe partire con la 'liberazione dalla teologia'.

Sentendo tanto parlare di 'scristianizzazione della società', mi chiedo: non sarà che anche il cristianesimo stesso si è scristianiz-

1. All'inizio avevo scritto questa riflessione senza note; ma quando arrivai alla nona redazione, il testo era ormai ridotto alla metà dell'ampiezza originale. Tuttavia, siccome ogni cosa è in relazione col tutto (sarvam-sarvâtmakam, dice la filosofia indiana), da un lato non potevo evitare le incursioni laterali, d'altro lato dovevo pure spiegare ciò che andavo dicendo. Ecco il motivo dei riferimenti ad altre mie ricerche, anche se li ho ridotti al minimo.

zato? Non sarà che, malgrado tutte le proteste contro le 'privatizzazioni', ingiuste agli occhi di tutti, abbiamo privatizzato anche la fede?

A titolo di chiarificazione mi permetto di aggiungere che i brevi richiami ad altre tradizioni non intendono proporsi come citazioni erudite, ma come esempi finalizzati a dimostrare che anche per la comprensione della nostra cultura è oggi indispensabile tener conto delle intuizioni di altre culture. Abbiamo bisogno gli uni degli altri.

## 1. Interpellanza

L'interpellanza, termine che preferisco a sfida (troppo bellicoso), non è una bizzarria: essa risulta spronante e 'impellente' (come indica la sua radice indoeuropea) verso una conversione radicale, se vogliamo essere fedeli al messaggio cristiano sedimentato in una tradizione quasi bimillennaria. E le conversioni sono sempre rischiose. Corrono il pericolo della alienazione (superabile soltanto ad opera della mistica). Ma il contesto storico a cui l'uomo è arrivato esige grandezza d'animo sia nell'essere che nel pensare: *μάκρο-φρόνησις* o semplicemente *mahātmya*, come direbbero rispettivamente Grecia e India. Di che cosa avete paura, uomini di poca fede?

Poco più di mezzo secolo fa mi azzardai chiedere a me stesso se uno, per essere consapevolmente cristiano, dovesse essere spiritualmente semita e intellettualmente greco; e così una volta lo chiesi a Paolo VI. Sono d'accordo che il cristianesimo *subsistit* nella Chiesa (Vaticano II), ma la frase non può essere capovolta se per Chiesa si intende soltanto una organizzazione o un sistema dottrinale. La filosofia, cioè il *pensare* integrale (e non soltanto il pensare logico), mi ha aiutato a capire coloro che non la pensavano come me, scoprendo che l'errore è una "verità" di cui abusiamo – di solito estrapolandola –. Ma sempre si tratta di una verità, difatti stando a quanto dice la tradizione stessa, coloro che sono

arrivati all'uso della ragione, possono scoprire, perlomeno in modo implicito, la Verità e vivere in conformità ad essa, anche se non la riconoscono come cristiana. È quanto dice espressamente san Tommaso all'inizio della sua *Summa Theologica*, aggiungendo poi che, siccome la verità salvifica è superiore alla ragione, *necessarium fuit* che l'uomo ricevesse una 'rivelazione divina' (e quindi non condizionata dalle scritture cristiane, che né esistevano né erano conosciute). Tutto il discorso si è dimostrato congruente: esiste una "Luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo" (Gv 1,9).

Potrei formulare l'argomento, pur senza la pretesa di chiarirlo in maniera adeguata, più o meno nella seguente maniera: dopo due millenni di un cristianesimo imbevuto della spiritualità semitica, delle strutture mentali greche e della genialità romana (lo dico con ammirazione e senza ironia), è arrivato il momento, se vogliamo essere 'cattolici', di accogliere l'interpellanza che viene dalle altre culture, e di aprirci al resto del mondo che non appartiene al filone culturale abramitico. Dopo gli entusiasmi svegliati dal Vaticano II e di fronte alle voci che in seguito cominciarono a chiedere un Vaticano III, io invocavo un Gerusalemme II (o Rajgiri III), in segno di apertura alle altre religioni del pianeta, poiché nel primo concilio di Gerusalemme (At 15,1-21) si decise di considerare superato (non annullato) il Patto di Yahweh con il suo popolo, patto simbolizzato mediante il sacramento della circoncisione, e il messaggio di Cristo si aprì a quello che è stato chiamato 'Terzo Mondo', che rappresenta i due terzi dell'umanità. Gli apostoli, tutti ebrei, ebbero il coraggio di accettare che sarebbero stati privati del "Regno di Dio" (Mt 21,43). Oggi, sia pure con molta lentezza e in misura parziale, stiamo iniziando a renderci conto di questo processo. Non si tratta di edulcorare lo "scandalo della croce" (Gal 5,11) e ridurre il cristianesimo a una morale naturale, ma di applicarne il messaggio a noi, anziché impiegarlo soltanto come un prodotto da esportare ad altri.

La tesi che già difendevo all'epoca affermava che la 'salvezza',

tanto per utilizzare un termine cristiano, si trova non nella 'credenza' in Gesù di Nazareth, ma nella 'fede' in quel Mistero che Giovanni chiama il *logos*, i Veda chiamano *vāc*, la Cina chiama *tao*... ("equivalenti omeomorfici"<sup>2</sup>) e che i cristiani riconoscono in Gesù Cristo; tale mistero non si identifica con Gesù Cristo, sebbene non sia da lui separabile – da lui che è l'incarnazione di ciò che in molte religioni si chiama Dio –. Questa affermazione non intacca la singolarità di Gesù, il quale per certuni è più umano che divino, per altri più divino che umano – ed è così che lui è pienamente Dio (cosa che diventa credibile solo se Dio è Trinità) e pienamente Uomo (a condizione che per Uomo intendiamo qualcosa di più che un bipede razionale). L'unità di Cristo non è data dall'integrazione fra due nature, a meno di rivedere il significato che i Greci danno alla φύσις – e con questa revisione daremmo inizio alla dis-ellenizzazione del cristianesimo. Ma non è questo ciò di cui voglio parlare. Sulla cristologia, come sulla Trinità, occorre un pensiero meno dialettico e, mi sia consentito dirlo, più contemplativo (mistico), occorre avvicinarsi alla realtà usando contemporaneamente i tre occhi: dei sensi, della mente e della fede: *experiendo, ratiocinando, credendo*, come dice tra gli altri Riccardo di San Vittore (*De Trinitate* 1,1 [PL 891 A]). Di questo parlano tante tradizioni (inclusa quella cristiana), che in tal modo si salvano dal pericolo di ridurre la coscienza umana alla razionalità, senza tuttavia cadere nella irrazionalità, che sarebbe semplicemente la conclusione della dialettica. La conoscenza umana è molto più estesa della comprensione razionale che potremmo identificare con *oculus mentis*, come dice la tradizione cristiana mutuando un'espressione ciceroniana.

E con questo siamo ormai entrati nel punto centrale dell'*Interpellanza*: né la conoscenza sensitiva, né quella razionale, né quella della

2. Per 'equivalenti omeomorfici' si intende un'analogia di terzo grado, quando cioè la funzione che svolge una nozione in un determinato sistema (ad esempio essere ultimo punto di riferimento) equivale a quella che un'altra nozione svolge in un altro sistema.

fedele sono proprietà esclusiva dei cristiani. Le culture non sono soltanto differenti usanze degli esseri umani, non sono 'folklore'. Sono differenti modi di pensare, di vedere il mondo, di viverci all'interno; di avvicinarsi umanamente alla realtà e quindi di giungere alla verità – che non esclude l'errore, ma il criterio di discernimento non è il nostro *concetto* di verità, bensì ciò che viene identificato con il termine Realtà –. Occorre evitare di ridurre la verità alla comprensione razionale, il che non esclude che possa esistere comunicazione (e comunione) tra le differenti forme di pensare. Da qui l'importanza fondamentale del dialogo, che è il tema base della incipiente *filosofia interculturale*. L'essere umano è dia-logale, ossia trascende il *logos*.

\*\*\*

Per farla breve, facciamo un solo esempio, peraltro determinante, di interpellanza interculturale: il *tempo* come simbolo costitutivo di ciò che è reale, da cui poi deriva l'importanza della storia in molte culture, specialmente in quelle occidentali. Ciò che è successo nella storia (identificata questa con il tempo) è reale e quindi è vero. In altre circostanze ho raccontato l'episodio di cui sono stato testimone a Vrndāvana, la patria 'storica' di Krsna. Un pastore protestante commentava in tono scherzoso e amichevole con un fedele Vaisnava che le leggende a riguardo di Krsna non erano a dir il vero molto edificanti, ma che questo non costituiva un problema maggiore, visto che di Krsna non si poteva dimostrare neppure l'esistenza; e che quindi non essendo un personaggio della storia, non sarebbe un personaggio reale. Faceva poi il confronto con Gesù di Nazareth, della cui esistenza storica (e quindi dell'esistenza reale) non esistono dubbi. Io mi sentivo un po' nervoso, mentre il mio amico, il seguace di Krsna, si dimostrava contento e approvava ogni affermazione. Per lui Gesù risultava un personaggio storico assai importante, alla pari di Akbar o di Gandhi, mentre Krsna, il personaggio del suo cuore e della sua fede, acquisiva più realtà e più importanza di qualunque al-



tro eroe del passato o del futuro. Dentro di me compresi allora l'importanza della risurrezione, a riguardo della quale gli esegeti si scervellano per capire se fu 'storica' o meno – identificando storico con reale -. Insisto che il tema del tempo non è insignificante. Stiamo attenti a non identificare la fede con le varie interpretazioni (credenze), come diremo più avanti.

La discussione sul Gesù storico (identificato con Gesù reale), discussione che in ambito occidentale ha rappresentato indubbiamente un 'passo avanti', non è importante per gran parte del pensiero asiatico, che non vive all'ombra del *mythos* della storia perché non è questo l'unico criterio di realtà.

Senza bisogno di tante elucubrazioni filosofiche, è evidente che l'eternità è reale, ma non viene *dopo* il tempo (che già il dopo è un concetto temporale). Così la vita (ξωή) eterna non è il βίος che ha una durata. L'*interpellanza*, insomma, non affronta una questione marginale. E la cosa non si conclude qui, come poi vedremo con un esempio ancora più centrale per il Cristianesimo: la questione su Dio.

## 2. Teo (logia)

La maggior parte dei teologi, anche se si definiscono cristiani, sono praticamente monoteisti, come se la Trinità non esistesse o fosse soltanto una 'rivelazione' divina finalizzata ad umiliare la nostra mente, priva di qualsiasi importanza per la teologia e quindi per la nostra vita. Il *theos* della teologia è tuttora monoteista – pur riconoscendo di dover fare i conti con la Trinità sul piano del linguaggio. La teologia corrente, soprattutto quella ufficiale, a tutt'oggi non ha attraversato 'il Rubicone' (l'immagine storico-geografica è significativa), non si è immersa nel Gange, per così dire, né nel Rio delle Amazzoni, che è ancora più grande.

Con intelligenza e profondità il card. Lehmann in un commento sulla cosiddetta ricezione del Concilio Vaticano II (nel quarantesimo anniversario della sua celebrazione) segnalava come la 'questione su Dio' sia diventata il problema centrale del cristia-

nesimo e aggiungeva che occorre “tornare ogni volta a cercare il volto del Dio vivente”.

La questione sta nell’evitare qualsiasi assolutizzazione (il volto di Dio dipende anche dal modo con cui noi lo guardiamo), nel relativizzare tutte le dottrine, cominciando da quella attuale – senza confondere relatività con relativismo –. In effetti la Chiesa stessa ha cambiato opinione. A chi ne dubita, vorrei consigliare di leggere gli Atti dei Concili, senza omettere quei Concili ecumenici, nei quali vengono difese delle ‘verità’ che la coscienza contemporanea non può accettare. La verità dice sempre relazione a una determinata forma di comprensione. Per capire un *testo*, occorre inquadralo in un *contesto* e conoscere il suo *pretesto*<sup>3</sup>.

È rischioso e difficile criticare in pochi paragrafi una credenza plurisecolare tanto radicata, profonda e feconda. Ma a favore mio sta la considerazione che ci deve pur essere qualcuno che abbia il coraggio e l’umiltà di farsi portavoce di coloro che non hanno voce, di quelli che nel nostro caso non sono solamente i poveri in senso economico, ma anche i popoli culturalmente emarginati da quello che si autodefinisce Primo Mondo.

Così pure non è mia intenzione commentare il duplice errore, logico e metodologico, di chi accusa come politeiste molte delle religioni catalogate con questo termine. Errore logico, perché il *Theos* che il *mono*-teismo afferma come Uno non è il *theos* che il *poli*-teismo considera molteplice. Le due affermazioni non si riferiscono alla medesima realtà, non hanno lo stesso predicato. C’è poi un errore metodologico quando si chiama in giudizio nell’ambito di un’impostazione monoculturale (quella monoteista in questo caso) un problema interculturale. Da premesse monoteiste è molto facile criticare il politeismo<sup>4</sup>. Il problema sta nel capire chi sia ‘Dio’.

3. Cfr. ad es. *Paz e interculturalidad*, Herder, Barcellona 2006, pag.82.

4. Cfr. il capitolo “Betrachtung über monotheistischen und polytheistischen Religionen” nel mio libro *Die vielen Götter und der eine Herr*, O.W. BARTH, Weilheim Oberbayern 1963, pagg. 43-51.

A parte le ragioni politiche – da intendere qui nel senso più positivo del termine – che dopo Costantino giustificarono in maniera più solida e razionale il dominio e l'influenza della chiesa cristiana sul mondo di quell'epoca, di fatto con Costantino e i suoi sostenitori fu la 'ragion di Stato' a pervadere il pensiero teologico. Il pensare razionale è un grande alleato del monoteismo che giustifica la *reductio ad unum* necessaria alla razionalità. *Mens plura in unum cogit, unde eligere possit* (la mente richiude la pluralità dentro l'unità, in modo da poter fare la scelta) diceva già tanto tempo prima Varrone, dopo aver spiegato che *cogitare a cogendo dictum* (*cogitazione* viene da coazione): coazione della realtà per adattarla alla struttura del nostro pensare razionale. Il monoteismo ci conferisce sicurezza, perché spinge la realtà dentro uno schema di intelligibilità razionale, riducendola all'unità. Soltanto il pensiero dialettico 'pensa' che l'unica alternativa all'unità sia la pluralità: o monoteismo o politeismo – ambedue incompatibili con l'Incarnazione, che non corrisponde né all'uno né all'altro.

La sfida al monoteismo sta in questo: Dio non è un Essere (e quindi neppure una Sostanza Suprema) e il monoteismo non corrisponde alla intuizione profonda del pensiero della maggioranza dei popoli del pianeta, per i quali non è concepibile l'idea di una trascendenza assoluta. La Trinità, invece, annuncia che il Mistero divino è relazione e dentro tale relazione sono inseriti anche l'Uomo e il Cosmo – e questa è l'intuizione che ho chiamato *cosmoteandrica*<sup>5</sup>-. Non dobbiamo dimenticare che nella Trinità, come del resto nell'esperienza cosmoteandrica, non esiste alcun trio esterno alla nostra astrazione mentale – come già disse sant'Agostino quando laconicamente scriveva che a proposito della Trinità *qui incipit numerare incipit errare* (chi comincia a numerare, comincia a errare) -. Quella che normalmente è stata chiamata *teologia* si è ridotta quasi esclusivamente alla speculazione razionale sul mistero divino, dando per scontato che sia Uno perché così vuo-

5. Cfr. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, e, in versione più completa, *La realtà cosmo teandrica*, Jaca Book, Milano 2004.

le la ragione – dimenticando poi che lo stesso san Tomaso nella terza questione della *Summa* afferma che Dio non è soltanto sostanza –.

La Trinità, ripeto, ci rivela che Dio è pura relazione – altrimenti saremmo di fronte ad un tri-teismo<sup>6</sup> –. Il dogma rivoluzionario della Maternità divina della Vergine, definita genitrice di Dio (*θεοτόκος*) senza intervento dell'uomo, abbatte qualunque ideologia monoteista. Un Dio monoteista non potrebbe avere una madre, e Cristo non potrebbe essere pienamente Dio, a meno che ne facciamo dei personaggi schizofrenici (cfr. Denzinger-Schönmetzer, § 564, ecc). La devozione popolare a Maria (malgrado le superstizioni subentrate al suo interno) ha qualcosa da insegnare al riguardo.

È altrettanto noto quanto sia riduttiva la traduzione di *logos* col termine 'ragione'. Come dice anche la teologia più tradizionale, la teologia è anzitutto 'scienza', *gnôsis*, o più chiaramente conoscenza della fede (genitivo soggettivo), e questa conoscenza, pur senza diventare irrazionale, non può essere ridotta alla sola ragione. Il *logos* è principalmente parola, che suppone la presenza di uno che parla, di un altro a cui si parla, di un significato e di un suono; tutto questo non è riducibile a ragione. Inoltre, una teologia cristiana non può mettere in un angolo lo Spirito – che non è subordinato al *logos* –. La classica *teosofia* russa già richiamava su questo mistero, ma è una sapienza cattolica – che potremmo anche chiamare 'teologia' se non trattassimo la Trinità a compartimenti stagni – ancora in gestazione. A essa possono contribuire le altre religioni del mondo.

Abbiamo già menzionato l'immagine tradizionale dei tre occhi come simboli della triplice conoscenza umana. La conoscenza non può dunque essere ridotta a mera comprensione logica. Anche la fede è conoscenza, *gnôsis*, nel suo significato più pro-

6. Cfr. *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*. Siruela, Madrid 1998.

fondo. La fede è conoscenza vera e propria, anche se non è conoscenza razionale – senza per questo essere irrazionale. In ogni fede c'è un elemento di dubbio, dal momento che la fede non è mai razionalmente apodittica –.

D'altro lato teologia e antropologia sono inseparabili. Il messaggio della Sibilla di Delfi avverte che la conoscenza di se stessi non si riduce a un *autós* individualistico – come riconoscono quasi tutte le tradizioni del mondo –. E il messaggio cristiano dice esattamente che Cristo è *interamente* Dio e *interamente* Uomo – come del resto in potenza lo siamo tutti noi –. 'Voi siete Déi' e 'Dio (è) tutto in tutti' (παντα εν πασιν) sono espressioni della scrittura cristiana non compatibili con il monoteismo. "Dio che nessuno ha visto" lo intravediamo nell'uomo, sua immagine. «Chi ha visto me, ha visto il Padre», dice lo stesso Gesù Cristo. Da questa prospettiva l'intuizione dell'induismo advaita *brahman* e *ātman* è significativa<sup>7</sup>. Ma per chiarire questa esperienza occorre superare il 'logomonismo'.

Potremmo inoltre cercare un sostegno esegetico sulla duplice valenza di quella frase contenuta nel primo capitolo della Bibbia: "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza": – καθ'εικόνα ημετέραν και καθ'ομοίωσιν –. Cioè, essendo l'uomo l'immagine e la somiglianza di Dio (trascuriamo per il momento la forma plurale del verbo), dobbiamo guardare all'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di lui, se vogliamo sapere come è Dio. Più chiaramente, dobbiamo conoscere l'uomo per sapere come è Dio. È importante sottolineare che, malgrado il successivo patriarcalismo, la stessa Genesi afferma che li creò maschio e femmina, quindi per conoscere l'immagine divina, non dobbiamo né possiamo guardare soltanto al maschio, ma all'uomo nella sua natura androgina completa. Nonostante l'impiego più tardivo della parola 'Padre', che a prima vista conferisce una preminenza al maschio,

7. Cfr. *The Vedic Experience*, nuova edizione, Motilal Banarsidass, Delhi 2001, pagg. 641-778.

il termine ‘uomo’ non include soltanto il maschio e questi non ha quindi alcun diritto di appropriarsene in modo esclusivo. Il termine castigliano ‘padres’ è duale e comprende tanto il maschio che la femmina. La parola ‘Padre’ è grammaticalmente maschile, ma non intende persona di sesso maschile, bensì, come dice più di uno dei concili di Toledo (cfr. Denz.- Sch. § 568), si riferisce alla *totius fons et origo divinitatis* (fonte e origine di tutta la divinità), che io mi sono permesso di tradurre come fonte diretta e origine di tutta la realtà.

E con questo entriamo nel prossimo paragrafo.

### 3. (Teologia) cattolica

È sempre stata e continua ad essere una presunzione del cristianesimo quella di considerarsi come religione universale, cioè cattolica, e non tanto nel significato geo-grafico di una terra (γή), piuttosto ridotta nel periodo iniziale, quanto piuttosto come detentrica di un annuncio liberatore (εὐαγγέλιον) per tutti gli uomini. Questa pretesa non è irrilevante ed è stata ripetuta quasi automaticamente mediante la metafora, interpretata in modo acritico e letterale, di un solo ovile e un solo pastore (Gv 10,16), rafforzato poi attraverso il monoteismo di un Dio Giudice, dottrina che sembra dimenticare che Dio fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piover sui giusti e sugli ingiusti (Mt 5,45). Ancora oggi i papi per dare la benedizione a tutto il mondo usano la formula *urbi et orbi* propria dell'impero romano.

Abbiamo appena detto che la cattolicità non può essere intesa in senso *geografico*, ma neppure la si può intendere come se si trattasse di un semplice *organismo* (che in ogni caso ha sempre dei limiti), connotata dai suoi *simboli*. Uno di questi sarebbe il nome ‘Dio’, assunto come universale anche se è *comune* alla sola famiglia indoeuropea, per la quale esso significa brillare, cielo, aurora (*divā, devah, dyaus, dies, Zeus, Iupiter, ...*) o semplicemente *luce*, come dice la prima lettera di San Giovanni. Generalmente

accettato è anche il nome 'Cristo', che significa 'unto'. Se Cristo fosse esclusivamente un individuo, non potrebbe essere *realmente* presente nell'Eucaristia, e neppure identificarsi con il disabile. Se si intende in senso individualista la sua funzione di redentore (e mediatore) universale, cadremmo facilmente nell'ideologia fascista di un 'Führer', per dirla in modo iperbolico e polemico.

E non si dovrebbe nemmeno interpretare la cattolicità come *giurisdizione* universale, come fecero i papi quando arrivarono a giustificare la conquista delle Americhe. Occorre rendersi conto che la simbiosi tra la *Torah* ebraica e l'ingegno giuridico dei Romani ha trasformato il diritto in una realtà ontologica, tanto da supporre l'esistenza di un diritto divino e, di conseguenza, di un Dio Legislatore (fino al punto di giustificare la pena di morte). Cerchiamo di comprendere quale aberrazione possa rappresentare agli occhi di alcune religioni un'impostazione del genere – lo dico a titolo di riflessione fenomenologica –.

D'altro lato la cattolicità non è neppure un nome *astratto*, un concetto generico per riunire diverse specie più o meno analoghe. L'albero di Porfirio non ci serve. E di nuovo ci troviamo di fronte all'*Interpellanza* del terzo millennio, la quale chiama in causa la filosofia e le diverse forme di pensare della cultura dominante. Ad esempio, la 'imitazione di Cristo', un tempo così popolare, non va intesa come riproduzione di un *altro* individuo, di un *alius* alieno e trascendente, ma la si può intendere come l'identificazione con un *alter*, la *altera pars* di noi stessi, quella che ancora non abbiamo raggiunto per il fatto di trovarci ancora in cammino verso la nostra vera pienezza. Potremmo assimilarla, tanto per fare due esempi, alla 'realizzazione' indù e alla 'divinizzazione' cristiana – che non significano alienazione, essere ciò che non siamo, ma diventare ciò che siamo potenzialmente –. 'Cattolico' non può essere qualcosa di *individuale*, ma neanche di astratto (senza vita). Già gli antichi consideravano la 'specularità' tra la conoscenza e l'uomo come un 'microcosmo'. In ciascuno di noi si riflette l'universo, e noi abbiamo parte nel deciderne il destino. In questo sta la

dignità e la responsabilità dell'uomo. Mahātma Gandhi nel 1947, poco prima della sua morte, diceva che quando uno fa il bene, l'universo intero ne è partecipe<sup>8</sup>.

È nella cattolicità che appare essenziale la κένωσις (annientamento) di Cristo, che privato di ogni definizione (in quanto Dio, e Dio non è definibile), può essere universale. Scoprire l'universale nel concreto, senza tuttavia identificare i due concetti, è segno di sapienza. E il contributo del buddismo con la sua riflessione sopra il vuoto (*śūnyatā*) è qui di importanza fondamentale<sup>9</sup>.

Non si tratta neppure, e siamo al quinto punto, di interpretare il messaggio di Cristo come portatore di una *dottrina universale*. Qualsiasi dottrina, come del resto qualsiasi argomento concettuale, dipende dal contesto in cui è stata concepita (*conceptus*), e il contesto a sua volta dipende dalla cultura e dai rispettivi preliminari specifici che le conferiscono significato, i quali poi dipendono da determinati *presupposti* che possono assurgere a livello universale solo se partono da assiomi previamente accettati. Questa è la forza e al tempo stesso la debolezza del monoteismo, che parte da un'evidenza razionale che ritiene se stessa universale, dimenticando però l'ineffabilità del divino, anche se ne richiede la trascendenza assoluta – che ci obbligherebbe al silenzio –. Va ricordato che le parole che ogni essere umano è obbligato ad utilizzare non possono essere ridotte al rango di semplici concetti. Le parole sono simboli, e i simboli sono sempre relazioni – come la Trinità –. È per questo che la cultura orale non può essere interamente sostituita dalla cultura scritta, come pretenderebbe un certo razionalismo.

Riassumendo: la cattolicità rivendicata dalla teologia cristiana non può essere né astratta né dottrinale. Ciò è confermato da quanto la tradizione ha più volte ribadito nell'affermare che la teologia è *intellectus fidei*, comprensione della fede, nel senso di

8. Cfr. *The Collected Works of Mahātma Gandhi*. Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi 1958-1984, vol. 88, pag. 230.

9. Cfr. *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid, 2005. Vedi, in particolare, pagg. 187-254.



quel detto di Gesù riportato dai tre sinottici (con echi anche in san Paolo): “A voi è dato conoscere i misteri (γινῶναι τὰ μυστήρια) del Regno” (Mt 13,11; Lc 8,10; Mc 4,11 dove si dice semplicemente ‘dato’). La fede è conoscenza, come insegna la tradizione, anche se non si tratta di conoscenza ‘chiara e distinta’, ma di conoscenza esperienziale, che in seguito viene interpretata in base ai nostri parametri culturali e storici passando dalla *fede* alla *credenza*. La fede è una dimensione essenziale dell’essere umano. Ogni uomo ha fede, in quanto *conosce* di non conoscere tutto, in quanto *conosce* la propria ignoranza e sa che esiste l’ignoto che lo supera. Nel dire conoscenza, ci riferiamo ovviamente alla conoscenza reale, cioè alla conoscenza personale, non al concetto astratto di conoscenza – confusione che da ventisei secoli (Parmenide) è diventata endemica nella cultura post-medioevale dell’Occidente – concetto che è stato ‘corretto’ poi dall’estremo opposto: il nominalismo. Per dirla in termini teologici, la fede non ha un oggetto (*objectum*), e lo afferma anche la tradizione cristiana quando descrive la fede come virtù teologale, ossia virtù che si riferisce a Dio “che nessuno ha visto mai” (Gv 1,18). Ma, essendo esseri razionali, siamo consapevoli di questo e lo interpretiamo in base ai nostri parametri culturali. In ciò consiste la credenza<sup>10</sup>. Detto in termini filosofici, esiste una relazione trascendentale tra fede e credenza. Ogni fede si esprime in una credenza, anche se il cammino inverso non è possibile alla sola ragione (senza l’aiuto della fede), come ribadisce la teologia cattolica. Ci si dimentica, talora con conseguenze tragiche, che nella discussione tra un cosiddetto ‘credente’ e un cosiddetto ‘non credente’ non si parla della stessa ‘cosa’. Il dialogo interculturale, ripeto, non è una discussione dialettica – quella che parte da un comune punto di riferimento -. Il punto comune lo si cerca nel dialogo dialogante<sup>11</sup>.

10. Cfr. ad es., “La religión del futuro”, in M. FRAIJO(dir.), *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid 1994, pag. 733ss. E *Mito, fede ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2000, cap. V.

11. Cfr. *Paz e interculturalidad*, op. cit., pagg. 49ss.

Questo è un elemento cruciale, spesso non messo correttamente a fuoco dall'ecumenismo ecumenico, come ho voluto chiamarlo, o, più semplicemente, dal dialogo interreligioso.

Vediamo qualche esempio che potrebbe esonerarci da una spiegazione prettamente filosofica. L'induismo, insieme ad altre religioni, ci offre un'altra versione di ciò che *vuol* dire cattolico!<sup>12</sup>. Anche l'induismo pretende di essere universale o, stando alla sua terminologia, *sanātana dharma*, ossia *dharma* infinito, senza fine, anche se l'esegesi *consapevolmente* universalistica di questa espressione del *Mahābhārata* è molto più tardiva – prima la si dava per scontata, in quanto non si pensava a compartimenti stagni (*componendo et dividendo*, dice Tommaso d'Aquino) –. Per questo viene affermato che l'induismo non ha un fondatore e quindi neanche una dottrina determinata. L'induismo è più un atteggiamento esistenziale che un contenuto concettuale. Dire *dharma* indù è quasi una tautologia, in quanto *dharma* significa ordine cosmico, dovere, moralità, diritto, giustizia, legge, virtù insomma tutto ciò che mantiene l'ordine dell'universo... Quando l'islam afferma che ogni essere umano nasce musulmano e che è la società a conferirgli più tardi un'altra appartenenza religiosa, afferma più o meno lo stesso. Il sufismo "esiste fin dall'inizio – dice un autorevole maestro (Hazrat Inayat Khan) – perché l'uomo possiede la luce, che è la sua seconda natura". Potremmo ritrovare una dottrina analoga nel *tao* e in molte religioni africane (vedi, ad es. il ricco concetto di *ubuntu*). La difficoltà sorge al momento di conciliare il concreto con l'universale, difficoltà che viene aggravata dalla istituzionalizzazione di tante religioni che vogliono marcare la propria identità differenziandosi.

Il compito che ci aspetta è delicato e importante. Non si tratta di difendere un sincretismo nel quale tutto viene mescolato, né un relativismo dove un'idea vale l'altra. Noi siamo esseri concreti e non possiamo permetterci di confondere le cose né possiamo

12. Cfr. *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcellona 2005, pagg. 37-46, ecc.

affermare, senza cadere in contraddizione, che tutte le dottrine (che difendono convinzioni differenti) sono uguali. Ecco perché la mistica, o la classica visione del terzo occhio, è essenziale per la fede – la quale non ha un oggetto (in questo caso diventerebbe idolatria) –, diversa, come già abbiamo visto, dalla credenza (che invece fa riferimento ad un oggetto). E con questo arriviamo alla fine della nostra meditazione sempre *in fieri*.

#### IV. Terzo millennio

È significativo che le religioni monoteiste respingano questa cronologia proveniente dal cristianesimo, mentre le altre religioni, quelle non monoteiste, la accettano tranquillamente, perché non la intendono come ‘Storia della salvezza’, ma come un sistema pratico, senza un particolare significato trascendentale, per distribuire gli avvenimenti nel tempo.

Non va dimenticato che la proposta laicista di sostituire il ‘prima’ e il ‘dopo’ Cristo (il quale poi, come sappiamo, non è nato nell’anno 1) con ‘prima’ e ‘dopo’ dell’ ‘Era Comune’ si rivela ‘fondamentalista’, dal momento che questa era non è affatto comune alla maggioranza delle culture non ancora ‘colonizzate’ dalla modernità. Ironia della storia!

E c’è invece una cosa che queste culture considerano come sintomo di colonialismo, ed è l’espressione ‘popolo di Dio’, scelta per sostituire il termine restrittivo di chiesa, dimenticando che in origine ‘Chiesa’ rievocava il mistero del mondo (το μυστήριον τοῦ κοσμοῦ) esistito fin dal Principio, come dice esplicitamente la patristica<sup>13</sup>. L’umanità intera è ‘Popolo di Dio’ in pellegrinaggio.

Si potrebbe obiettare che intenzione del Concilio non era quella di ridimensionare il Mistero, ma anzi di togliere alla ‘chiesa-istituzione’ il monopolio sulla salvezza e e quindi universalizzarla.

13. Cfr. l’opera fondamentale di H. DE LUBAC, *Méditation sur l’Église*, Aubier, Paris<sup>3</sup> 1959.

Ma gli archetipi tradiscono. Per i Padri del Concilio l'espressione voleva essere liberatrice, in primo luogo perché volevano rivolgersi a tutte le religioni monoteiste e secondariamente perché intendevano 'Dio' come simbolo universale. Dimenticavano però religioni come il giainismo e il buddismo, per citarne alcune, e, cosa ancor più grave, trascuravano le grandi tradizioni atee occidentali e orientali. È significativo che tradimento e tradizione provengano dalla stessa parola latina *tradere*. Niente di più facile che tradire la tradizione quando non la si vuole modificare nel corso della trasmissione e si pretende di conservarla immutabile.

Come abbiamo appena detto, l'espressione Terzo Millennio ha esclusivamente una funzione pratica, non assolutizza il tempo e non riveste un significato storico stando a una concezione semitica della storia. 'Storia' non è sinonimo di tempo e neanche di tempo umano. Nello stesso pensiero cristiano la salvezza avviene sì nella storia, ma non è un evento storico – anzi esce proprio fuori della storia –. L'eternità non è storia. Un'esperienza più cattolica ci avrebbe risparmiato tante polemiche.

Certo esiste una contemporaneità alla quale l'umanità intera prende parte. Tutti viviamo nel presente, anche se abbiamo percezioni differenti circa il passato e il futuro. Il tempo è una dimensione di ogni essere, non è l'autostrada verso una meta (meta sulla cui natura ci sarebbe poi da discutere). Come ho continuato a sostenere, la virtù 'teologale' della speranza non riguarda il futuro, ma quell'invisibile là dove si trova il 'Regno di Dio', per dirla con un linguaggio evangelico. Senza questa esperienza, mi permetto di affermare, non si può essere felici, dal momento che le tragedie storiche del mondo non ci possono lasciare indifferenti; sarebbe una *atarassia* disumana.

Stiamo toccando un punto nevralgico della teologia cattolica del terzo millennio, la quale non può rimanere ancora a lungo anchilosata nelle culture semitiche (monoteiste, storiche, legate a un Dio Legislatore e Giudice), dentro la concezione di un tempo lineare (e quindi di 'vita duratura')... Occorre una nuova cosmolo-

gia e un nuovo pluralismo. Non va dimenticato che il fondamento del pluralismo è l'esperienza della contingenza umana.

In poche parole, la teologia attuale, in quanto opera della fede, 'non può vivere di rendita' ed ha bisogno di essere fecondata dalle altre religioni del pianeta se vuole arrivare ad essere cattolica – e vale anche l'inverso, dal momento che la cattolicità non è patrimonio esclusivo di nessuno –. Il contributo delle Americhe a questo comune obiettivo è imprescindibile, sebbene siamo ancora tutti agli inizi. Dobbiamo *liberarci* dall'inerzia della storia: "Nessuno che metta mano all'aratro e guardi indietro ..." (Lc 9,62).



## PERCHÉ UNA CRISTOLOGIA PLURALISTA IN ASIA

di Tissa Balasuriya •

Gesù di Nazareth è una personalità assai nota e, allo stesso tempo, c'è stata una tradizione di interpretazione orale e scritta, costante, su di lui e sulla comunità che ha fondato.

Già dai primi tempi dopo la sua morte, si è avuta una costruzione di pensiero teologico sulla base delle aspettative del popolo ebraico e della cultura greca. Come in altre culture, c'erano tra gli ebrei speranze relative all'arrivo di un Messia che li avrebbe liberati delle loro miserie e – anche se attraverso prove e crisi – li avrebbe guidati verso un futuro apocalittico di pieno ed eterno bene e gloria per il popolo ebraico. Vi sono state interpretazioni sulla sua vita terrena, come pure sulla sua vita precedente e sulla sua vita dopo la morte. Il Messia atteso è stato chiamato Cristo, l'‘unto’ da Dio per liberare il popolo ebraico.

Vari testi biblici possono essere richiamati per sviluppare una teologia sulla personalità di Gesù. Nei Vangeli sinottici Gesù chiede, o gli si chiede, del Messia (Mc 12,35-37). Pietro, nella sua proclamazione dopo aver ricevuto lo Spirito, annuncia: “Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!” (At 2, 36). I

• **Tissa Balasuriya**, nato a Colombo, nello Sri Lanka. Ha studiato teologia e economia politica a Colombo, Oxford, Parigi e Roma. Membro fondatore della ASETT. Fondatore e direttore del Centro Sociedad y Religión (CSR) di Colombo, uno degli organismi non governativi più influenti nello Sri Lanka negli anni 70 e 80. È uno degli scrittori più prolifici in Asia nel campo della relazione tra la politica, l'economia e la religione. Membro della Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata. Condannato dalla Congregazione Vaticana per la Dottrina della fede presieduta dal Cardinale Ratzinger nel 1997, fu riabilitato poco tempo dopo. I suoi libri più conosciuti sono *Planetary Theology*, *Mary and Human Liberation* e *Jesus Christ and Human Liberation*.

discepoli di Gesù pensavano che fosse il Messia e lo chiamavano il Cristo.

Anche in Paolo (1 Cor 15,20-23) c'è un riferimento a Gesù come al primo che è risuscitato dalla morte: "Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo".

1 Cor 15,24 parla di Gesù come il Cristo in termini apocalittici: "Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il Regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi".

La Chiesa primitiva ha dovuto evolvere il suo pensiero e i suoi insegnamenti su Gesù in questo contesto di culture e di tradizioni ebraiche e greche. Dal momento che metteva in relazione Gesù con il Dio trascendente che è un mistero che oltrepassa il linguaggio e la comprensione umana, dovette usare la propria immaginazione e un linguaggio di immagini e analogie per articolare la posizione di Gesù Cristo in relazione al Dio unico del monoteismo abramico.

La teologia della Chiesa si è sviluppata nei primi secoli con i Padri della Chiesa cercando diverse combinazioni e relazioni all'interno della divinità, usando termini come sostanza, persone e natura, tre persone nella Trinità, una sola sostanza e due nature (umana e divina) in Gesù Cristo. Dovette elaborare delle formule teologiche per giustificare la colpa universale dell'umanità nella caduta di Adamo ed Eva, e stabilire Gesù Cristo come l'unico e universale Salvatore di tutta l'umanità, attraverso la grazia della Chiesa.

Una combinazione di creatività teologica e giudizi dottrinali autoritari portò all'accettazione delle formulazioni del Concilio di Nicea dell'anno 325. Contro la visione di Ario secondo cui Gesù non era Dio ma il primo essere creato da Dio, il Concilio elaborò la pre-esistenza del Figlio: "Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio



vero, generato, non creato, della stessa sostanza (homoousios) del Padre”.

L'intervento dell'imperatore Costantino fu decisivo per l'accettazione della definizione finale del Credo niceno che è stato recitato dalla maggior parte delle Chiese cristiane in tutto il mondo fino ad oggi. Si sono tenuti dibattiti successivi sulla relazione all'interno della Trinità, sulla doppia natura di Gesù e sulla condizione dell'umanità dopo la caduta, come le proposte di Nestorio, di Pelagio e di altri pensatori leader. Se il Figlio è Dio ed è distinto dal Padre, com'è il Figlio di Dio? “La tensione tra le due scuole, accentuata dalla rivalità ecclesiastica e dagli intrighi politici, incanalò lo sviluppo dottrinale sul cammino verso il Concilio di Calcedonia (451)”. “Il Concilio di Calcedonia articolò il dogma dell'unione ipostatica con i suoi termini di sostanza, persona e natura, e provocò successive riflessioni cristologiche con il loro punto di partenza, i loro termini e il loro quadro teorico fino al secolo attuale... Questo corpo di dottrina conciliare patristica ha dimostrato di essere posseduto pacificamente nella cristianità durante il Medio Evo e oltre” (William P. Loewe in *The New Dictionary of Theology*, TPI Bangalore, pp. 535-538).

La dottrina cristologica ha definito (definisce) che Gesù Cristo è l'unico salvatore universale di tutta l'umanità 'caduta' a causa del 'peccato originale' dei primi genitori, Adamo ed Eva. La salvezza si dà attraverso l'appartenenza alla Chiesa (cattolica), tramite un battesimo nel nome della Trinità. I cristiani hanno la missione di annunciare il Vangelo a tutte le nazioni e di convertire tutta l'umanità alla Chiesa per la sua salvezza. Il cristianesimo è l'unica vera religione; conseguentemente tutte le altre religioni non sono state considerate vere, né cammini di salvezza eterna.

Questa rigida dottrina ha prevalso nel cristianesimo ortodosso per secoli, dal 451 in poi. In successivi periodi della storia, l'autorità della Chiesa e il potere dei governanti laici hanno fatto rispettare l'ortodossia nella dottrina. La liturgia ripeteva le formule ogni domenica e la formazione dei sacerdoti e dei fedeli era diretta ad

accettarle e a trasmetterle di generazione in generazione. Così queste definizioni si sono trasformate nella tradizione incontrovertibile della Chiesa, e nella Tradizione come fonte della teologia. Il cuore della dottrina teologica cristiana è rimasto sostanzialmente intatto nelle chiese più importanti fino alla metà del XX secolo, specialmente fino al Concilio Vaticano II, 1962-1965.

È bene gettare un'occhiata complessiva sul lungo processo storico dello sviluppo della cristologia. Cominciando con l'esperienza della vita esemplare e degli insegnamenti di Gesù, le affermazioni nel Nuovo e nell'Antico Testamento, le discussioni intellettuali suscitate nelle chiese, la speculazione, l'immaginazione, l'evoluzione delle formule teologiche e dei conflitti, le definizioni autoritarie appoggiate dal potere politico, l'imposizione della dottrina con l'esclusione di tutti i dissidenti, le formulazioni che vanno acquisendo il valore della tradizione, la pastorale e la liturgia che rafforzano queste posizioni dottrinali... La crescita del potere feudale e nazionale, le élite commerciali, il mancato rispetto per l'uguaglianza originaria stimolata dagli insegnamenti di Gesù, il consolidamento di una Chiesa legata al potere secolare, l'intolleranza verso le altre religioni... fino alla metà del XX secolo (fine degli imperi coloniali) e all'apertura del cristianesimo al dialogo interreligioso.

La trascendenza divina è un mistero inimmaginabile per gli esseri umani. Nessuno ha visto Dio. Come direbbe il maestro zen, se qualcuno ha visto Dio, allora non è Dio. E nessuno ha il controllo sulla conoscenza di Dio e sull'impatto dell'azione divina.

Le pretese di rivelazione o di comunicazione divina si esprimono sempre analogicamente, metaforicamente, e all'interno di un determinato contesto socio-culturale. Le élite al potere, in qualunque comunità, tendono a interpretare tali affermazioni di rivelazione in un modo ad esse favorevole, per esempio promuovendo la dominazione maschile o la superiorità razziale, etnica, di casta, di gruppo... Per questo, tutte le affermazioni o interpretazioni di rivelazione divina devono essere ri-valutate criticamente

rispetto alla propria coerenza interna e alla propria credibilità per gli altri, *ad extra*.

Una questione rilevante in questo contesto è l'interpretazione delle pretese di rivelazione divina, soprattutto da parte delle tre religioni monoteiste: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam. Storicamente, il cristianesimo ha avuto tre paradigmi o modelli di rivelazione rispetto alla salvezza:

a) il paradigma esclusivista, secondo cui solo il cristianesimo è salvifico.

b) l'inclusivista: le persone buone di altre religioni si possono salvare attraverso Cristo e la Chiesa come 'cristiani anonimi'.

c) il pluralista: la salvezza è aperta a tutte le religioni e le mediazioni, in base alla rettitudine di vita. Possono esserci diverse comprensioni della Realtà Ultima e della condizione umana, e dell'altra vita.

Offriamo di seguito alcune riflessioni di base su tali posizioni.

### **A. Cristologia esclusivista**

La teologia tradizionale cristiana su Gesù Cristo può essere chiamata cristologia esclusivista, poiché limita la salvezza ai cristiani, considerandola possibile soltanto per mezzo di Gesù Cristo, il necessario, unico e universale salvatore di tutta l'umanità. Una teologia esclusivista normalmente afferma che le altre religioni, per quanto possano presentare alcuni elementi di verità, non mostrano 'la verità', né insegnano una verità capace di condurre alla salvezza i propri seguaci.

Per varie ragioni, questa cristologia esclusivista non è una teologia accettabile per la grande popolazione asiatica, che presenta molti e riconosciuti profeti e santi, una lunga tradizione storica, Scritture sacre e una cultura religiosa sulla stessa linea degli insegnamenti di Gesù, come pure il messaggio ispiratore e il servizio di santi missionari cristiani. Le religioni asiatiche hanno offerto un'ispirazione di civiltà che ha illuminato gli asiatici per millenni,

anche nelle loro lotte moderne per liberarsi dall'invasione dei poteri cristiani sfruttatori. In ogni caso, per il momento, solo il 3-4% degli asiatici ha accettato il cristianesimo.

1. Il cristianesimo è debitore di una antropologia religiosa discriminatoria, combinata con una soteriologia (insegnamento sulla salvezza) esclusivista.

La posizione cristiana di pensare che i nostri antenati asiatici non erano amati da Dio allo stesso modo, considerando che erano immersi nel peccato originale e distanti da Dio senza averlo causato in alcuna maniera, e senza avere alcuna possibilità di uscire da questa situazione... si basava sul presupposto del monogenismo, ossia della convinzione che tutti gli esseri umani sono nati da una stessa coppia di primi genitori. Ciò non è dimostrato, né è dimostrabile, né è accettato oggi da molti. Ed è una costruzione estranea alla teologia e alla spiritualità, basata sul mito fondante relativo alle origini dell'umanità, al suo peccato originale e universale e al piano creatore di un Dio Trinitario di amore e giustizia, e alla conseguente morte del suo unico Figlio! In tutto il processo, la salvezza è pensata per farla dipendere da Gesù Cristo, in tal modo che solo i cristiani beneficiano di essa direttamente. La possibilità del 'battesimo di desiderio' per le persone di buona volontà è una povera consolazione per quelli che non sono cristiani.

Può essere di aiuto qui tener conto della decristianizzazione su larga scala della popolazione occidentale, e della crescita del secolarismo in tutto il mondo, di mentalità che non tollerano più questa cosmovisione né le ipotesi su cui si basavano le teologie cristiane che in altri tempi sono state dominanti e indiscutibilmente accettate.

2. L'interpretazione della vita, del messaggio e della morte di Gesù, come strumento di salvezza delle anime attraverso la sua morte, mediante la quale è stata data soddisfazione a Dio Padre per i peccati dell'umanità, distoglie l'attenzione dal messaggio di Gesù di amore e giustizia in una società ingiusta che lo ha condannato a morire in croce. Questa cristologia interpreta gene-

ralmente la salvezza per mezzo di Gesù come quella di un Dio-Uomo che paga il prezzo per l'ira di Dio-Padre. Questo sembrerebbe contraddire il tema centrale del 'Dio è amore' e dell' 'ama Dio e il prossimo come criterio di salvezza' attribuito a Gesù dai vangeli. I paradigmi esclusivista e inclusivista sono una distorsione del cuore del messaggio di Gesù e un impedimento per una corretta comprensione della sequela di Gesù. Le teologie cristiane esclusiviste e inclusiviste pretendono che Dio sia dalla parte dei cristiani, a danno degli altri popoli e del loro diritto alla rivelazione divina.

3. Dopo la vita e la morte di Gesù, solo una piccola percentuale di asiatici è appartenuta alla Chiesa. Gli asiatici avevano religioni molto sviluppate, molto prima dell'arrivo del cristianesimo con le sue formulazioni teologiche esclusiviste. Potrebbero accettare la presentazione del vangelo della vita di Gesù come un modello esemplare, senza dover rinunciare alle proprie religioni tradizionali. Il Paese asiatico a maggioranza cristiana sono le Filippine. Qui i governi colonizzatori spagnoli hanno esercitato per molto tempo una forte pressione per la loro conversione alla chiesa cattolica. Forse qui non c'era neanche una religione organizzata come l'induismo, il buddismo o l'islam, o altre religioni autoctone che avessero gettato radici profonde prima del cristianesimo, come avvenuto nella maggior parte dei Paesi asiatici.

Una teologia che discrimina negativamente la maggior parte degli esseri umani del mondo non può venire da un Dio trascendente, che le religioni asiatiche, nei loro migliori e più ispirati pensieri, contemplano come un Dio di bontà e di giustizia per tutti.

Questo è un criterio *ad extra* della credibilità di questo modello cristologico esclusivista. Il modello implicherebbe l'esclusione della grande maggioranza dell'umanità mondiale – prima e anche dopo Cristo – dalla grazia salvifica che, si diceva, viene solo da Cristo.

4. La visione o il mito in base a cui Dio o una 'Realtà trascendente ultima' avrebbe condannato tutti gli esseri umani ad essere peccatori per secoli prima della nascita di Cristo è impensabile nel

nostro contesto spirituale religioso asiatico. Noi abbiamo tradizioni religiose con sofisticati tentativi di spiegare l'origine e il destino della vita umana. Tanto l'induismo come il buddismo non sono capaci di concepire un inferno eterno creato da Dio per la maggior parte dell'umanità. Il castigo eterno per qualunque essere umano è impensabile e non è né umano né divino.

5. Se l'insegnamento e la pratica esclusivisti della Chiesa hanno ispirato un immenso esempio di bontà attraverso le sue missioni in tutto il mondo, allo stesso tempo hanno giustificato le peggiori spoliazioni di terra e di ricchezze, registrate per quattro secoli a partire dal 1492. Ciò è in relazione con il maggiore genocidio conosciuto, fin dove arrivano i registri della storia. Intere civiltà sono state sterminate dai cristiani nel Nord e nel Sud dell'America. Allo stesso modo è stata giustificata la schiavitù fino al XVIII secolo.

6. L'ingiusto sistema mondiale è stato costruito principalmente dai cristiani, con gli europei che hanno preso possesso di gran parte della terra abitabile del mondo. Non c'è rimedio per la fame di terra delle popolazioni in aumento dei Paesi più poveri dell'Asia e dell'Africa. Questo disordine mondiale si perpetua dietro lo schermo della legalità internazionale, della forza delle armi, del dominio della manipolazione finanziaria e culturale, soprattutto da gente che si definisce cristiana.

7. La Chiesa non ha mai richiesto ai cristiani un risarcimento per lo sfruttamento dei popoli che essi hanno colonizzato. È un debito che resta in sospeso. Quello che si richiede è una trasformazione radicale dell'ordine mondiale della distribuzione della terra tra tutti i popoli del mondo. Il cristianesimo esclusivista non è capace di cogliere gli errori di una spiritualità che tollera questo e che beneficia dello sfruttamento e degli assassini secolari. I cristiani santi per la loro carità non sono stati campioni di giustizia mondiale e sociale, come si vede nell'enciclica *Deus Caritas est* di Benedetto XVI.

8. La cristologia esclusivista ha avuto un impatto negativo su quanti gestiscono il potere nella Chiesa. Le loro interpretazioni

hanno portato ad atteggiamenti di profonda arroganza e intolleranza delle potenti Chiese cristiane. Sono state utilizzate per legittimare l'Inquisizione, le invasioni coloniali, il multisecolare colonialismo. I papi hanno incoraggiato i capi di Stato europei a invadere, conquistare e convertire al cristianesimo tutta la gente di altri Continenti per salvare la loro anima<sup>1</sup>.

L'incongruenza tra il cuore del messaggio cristiano di un Dio amore e le esperienze vissute dai popoli oppressi sotto i dominatori cristiani durante mille anni di schiavitù, crociate, intolleranza nei confronti degli altri, invasioni coloniali e guerre implica un'interpretazione gravemente errata degli insegnamenti di Gesù di Nazareth: il Discorso della Montagna, la preghiera del Padre Nostro e Matteo 25;31-46 evidenziano, al contrario, i valori universali dell'amore, della condivisione, della giustizia e della pace.

Grazie alle interpretazioni esclusiviste della rivelazione, che sono prevalse nella chiesa fino ai tempi moderni, l'istituzione cristiana è stata restia ad apprezzare movimenti storici come lo svi-

1. "Gli abitanti delle citate isole e terre credono in un Dio creatore che è in cielo e sembrano in grado di abbracciare la fede cattolica e impregnarsi dei buoni costumi... Inoltre si dice che queste terre siano piene di oro, profumi e molti altri oggetti preziosi di diverso valore e qualità... Avete proposto [si rivolge ai re di Spagna] di sottomettere al vostro mandato le terre e le isole citate con tutti i loro abitanti e di condurle alla fede cattolica... Con l'autorità del Dio onnipotente che ci è stata data attraverso Pietro, e con la vicaria di Gesù Cristo, con piena potestà apostolica, piena conoscenza e liberalità, vi concediamo e vi assegniamo perpetuamente (a voi e ai vostri eredi) tutte queste terre, con i loro domini, città, castelli, centri e paesi, giurisdizioni e tutti i loro beni, e vi rendiamo, vi costituiamo e vi consideriamo signori di esse, con piena e totale potestà". Alessandro VI ai Re Cattolici di Spagna, nella Bolla *Inter Coetera* del 4 maggio del 1493; Bullarium Romanum V, 36ss.

"Regni, contee, ducati, principati e altri domini, terre, paesi e campi di proprietà dei... saraceni, pagani e infedeli e nemici di Cristo... per l'autorità apostolica vi conferiamo la piena e libera facoltà di invaderli, conquistarli, soggiogarli e ridurli a perpetua servitù, così come quelli che in essi abitano". *Divino Amore Communiti* di Nicolò V ad Alfonso, re del Portogallo, del 16 giugno del 1452. Citato da GONZALEZ FAUS, *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcellona, 1966, p. 59.

luppo della scienza, la democrazia, il femminismo... Molto meno ha riconosciuto la presenza di verità nelle altre religioni o i valori delle culture non occidentali. In una situazione generalizzata di comunicazione immediata mondiale, la pretesa cristiana di avere una rivelazione esclusivista superiore non è più accettabile, né è capace di aiutare a costruire un ordine mondiale pacifico e sostenibile.

La posizione principale che assumiamo qui è che la cristologia tradizionale esclusivista non può venir riconosciuta come una teologia che abbia a che vedere realmente con Gesù Cristo, per il danno causato alla maggior parte dell'umanità per 1.500 anni. La presentazione che fa di Dio, della condizione umana, della salvezza attraverso Cristo e la Chiesa... non si possono conciliare con un Dio d'amore né con il comandamento di Gesù dell' 'amatevi gli uni gli altri'. L'Asia e il mondo che chiede giustizia richiedono una comprensione più aperta della Realtà Ultima, un esempio più ispiratore per le relazioni umane e una presentazione che dia più speranza del destino umano dopo la sua vita sulla terra.

## **B. Cristologia inclusivista**

A causa della tradizione millenaria della teologia cristiana con la sua antropologia della caduta universale, con la sua teologia esclusivista della salvezza solo mediante la natura divina-umana di Cristo e mediante la sua Chiesa, alcuni teologi hanno tentato di trovare un cammino per la salvezza della maggior parte dell'umanità, che nella prospettiva esclusivista sembra essere condannata. Hanno creduto di intravedere una specie di porta di servizio perché i non cristiani possano entrare nel cielo cristiano: dicono che le persone non cristiane che conducono vite improntate al bene sono 'cristiani anonimi'<sup>2</sup>.

2. Karl Rahner così spiega questa posizione: "*cristiani anonimi* significa che una persona vive nella Grazia di Dio e conquista la salvezza al di fuori di quello che costituisce esplicitamente il cristianesimo...". Per esempio, un monaco buddista... che, seguendo la sua coscienza, ottiene la salvezza e vive nella grazia di Dio...: di



La prospettiva dell'inclusivismo, allora, si deve ai teologi cristiani tradizionali che si sentono insoddisfatti della rigidità dell'interpretazione esclusivista della cristologia, ma che, al tempo stesso, si sentono incapaci di mettere in discussione il presupposto della teologia di salvezza esclusivista, basata sulle sue interpretazioni della rivelazione biblica e della tradizione. Ma ad altre religioni sembra che questa forma di teologia riservi loro solo una specie di trattamento di seconda classe, una concessione cristiana. È come un compromesso intellettuale dei teologi cristiani, che continua ad essere debitore della dottrina del peccato originale come status di tutta l'umanità. Lo stesso Karl Rahner è così limitato dalla tradizione da non riuscire a pensare la salvezza al di fuori di una connessione con Gesù Cristo e con la Chiesa.

Le teologie esclusivista e inclusivista pretendono che Dio sia parziale e stia dalla parte dei cristiani, ridimensionando il potenziale di rivelazione e salvezza delle altre religioni. La teologia cristiana generalmente interpretava la salvezza come 'Gesù il Cristo Dio-Uomo che paga il prezzo a un offeso Dio Padre'. Questo, come già abbiamo detto, sembra contraddire il tema centrale del 'Dio è amore' e dell' 'ama Dio e il prossimo' che è il criterio della salvezza attribuito a Gesù nei vangeli (Mt 25). La teoria esclusivista e anche quella inclusivista provengono da una distorsione del messaggio centrale di Gesù, facendo dipendere la salvezza dal rito sacramentale del battesimo e dall'appartenenza alla Chiesa. Questo è un ostacolo per una corretta e fedele comprensione del discepolato di Gesù, che intende la vita secondo i valori dell'amore, della verità, della giustizia, della condivisione, del perdono e della pace che Gesù ha insegnato e messo in pratica fino alla sua morte.

lui devo dire che è un *cristiano anonimo*; altrimenti, bisognerebbe presupporre che esiste un cammino di salvezza che non ha niente a che vedere con Gesù Cristo. Ma non posso pensarlo. Pertanto, se sostengo che tutti dipendono da Gesù Cristo per la salvezza, e se allo stesso tempo sostengo che ci sono nel mondo molte vite sante che non hanno conosciuto esplicitamente Gesù Cristo, allora non mi resta altra soluzione che questo postulato dei *cristiani anonimi*?. Vedi K. RANHER, *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma, 1968, in particolare le pp. 759-772.

Di fronte a tali considerazioni, le Chiese cristiane devono cercare di capire come e perché hanno potuto sbagliare per tanti secoli su temi fondamentali come quelli della condizione umana, della natura divina e del destino ultimo degli esseri umani. Invece di, o insieme a, elaborazioni teologiche come quella dei 'cristiani anonimi' e del 'battesimo di desiderio', i teologi oggi devono cercare le cause più profonde di questi giudizi teologici gravemente erronei che hanno condotto a tali conclusioni escludive. Si può dire che con questo presupposto del peccato originale non c'è possibilità per la teologia cristiana di elaborare un'interpretazione che non offenda gli 'altri' che sono fuori dalla Chiesa, le altre religioni. Tale teologia poteva risultare accettabile solo all'interno di comunità e culture stabilite dai cristiani, giacché pone a loro disposizione un cammino magico di salvezza attraverso il battesimo dei bambini.

Solo una comprensione pluralista delle rivelazioni può essere accettabile per l'umanità in un mondo nel quale la maggior parte degli esseri umani non è cristiana. Questa può essere la base di un dialogo interreligioso e di una convivenza pacifica globale.

### **C. Verso una Teologia pluralista nella sfida della realtà asiatica**

Abbiamo richiamato brevemente le definizioni sulla divinità di Gesù dell'anno 325 nel Concilio di Nicea, convocato e ospitato dall'imperatore Costantino e infine da lui risolto, con una decisione imposta con la sua autorità, per il bene dell'unità dell'impero. Questa definizione si ripete ancora oggi nelle nostre chiese ogni domenica a causa della continuità nella tradizione e nel culto della maggior parte delle comunità cristiane.

In Asia il problema intellettuale pratico comune è cercare di conciliare gli apparenti opposti per analizzare la realtà. Se l'approccio razionale dell'Occidente si orienta più verso una epistemologia di 'o questo o quello' (*aut/aut*), si dice che l'Oriente sia più incline al 'questo e quello', (*et/et*). Così, il cristianesimo occi-

dentale è arrivato a definizioni escludiviste dogmatiche mediante la condanna, l'affossamento o la scomunica degli avversari (*anathematized*). Le religioni e le culture asiatiche tendono a lasciare più spazio all'altro, al diverso, al dissidente, specialmente per quanto concerne la speculazione sulla Realtà Ultima (Dio). Le religioni asiatiche generalmente sanno convivere, specialmente sotto l'influsso di poteri politici e caste gerarchiche. Questa è la tendenza generale, con varie eccezioni. In generale, l'ambiente percepito è di tolleranza e accettazione dell'altro, come hanno insegnato Lao Tse, il Buddha, le Upanishad, Gitanjali o Rabindranath Tagore. Forse il Mahatma Gandhi è stato il miglior seguace pratico e teorico della nonviolenza di Gesù nella sua vita politica pubblica, più di qualunque altro santo cristiano, teologo o leader della Chiesa. L'islam e il cristianesimo hanno anch'essi insegnamenti simili di rispetto per tutte le religioni, per quanto l'esperienza vissuta metta in luce un registro storico molto meno ammirevole.

### **Una prospettiva pluralista delle religioni**

Una cristologia pluralista deve porsi all'interno di una prospettiva pluralista del religioso. Alcune considerazioni:

1. Tutte le religioni del mondo hanno un corpo di buoni insegnamenti e di pratiche per una vita morale. Se non fosse così gli esseri umani non le avrebbero seguite per millenni. Le religioni si interrogano sul mistero della vita e sul suo significato ultimo. Tutte possono essere aperte al mistero, ma nessuna ha il monopolio su di esso, perché il mistero è infinito.

2. Nessuna religione può avere la pienezza della verità sulla Realtà Ultima Assoluta, perché ciò è molto al di là della capacità umana. Nessuna religione ha il monopolio della conoscenza di Dio, della Realtà Ultima o della salvezza umana e della vita dopo la morte. Tutte le religioni devono essere disposte ad apprendere dalle altre, a imparare anche dalla società laica e persino dall'evoluzione del mondo e dal suo progresso.

3. Le religioni devono accettare che vi siano modi diversi di 'descrivere' la Realtà Ultima. Ogni religione può essere fedele alle proprie interpretazioni del divino senza rivendicare il controllo del divino. Allo stesso modo, rispetto all'origine della vita o alla vita dopo la morte, nessuna religione può rivendicare una conoscenza assoluta di quello che è avvenuto prima o di quello che avverrà dopo la morte della persona. Le religioni possono avere presentazioni diverse della propria comprensione del divino, espresse in una diversità di linguaggi, forme d'arte, contesti culturali, riti di culto, organizzazioni comunitarie e sistemi educativi. Più in là e più in qua di tutto questo, possono unirsi in un servizio genuino e disinteressato alla comunità umana. Questi sono il messaggio e la mistica più profondi della maggior parte delle religioni.

4. Le religioni possono pensarsi complementari per il bene comune spirituale di tutti, invece di considerarsi in competizione le une con le altre. Le religioni mondiali hanno un insieme di valori centrali rispetto a cui possono essere d'accordo e cooperare per la vita sociale pratica.

Le religioni sono i movimenti sociali mondiali più antichi e diffusi del mondo. Ricevono l'adesione leale di masse di popolazione e sono radicate in gruppi locali, comunità nazionali e reti mondiali. Insieme possono contribuire a sviluppare un ordine mondiale di condivisione, giustizia e pace. Possono promuovere i diritti umani a diversi livelli e lottare insieme per l'uguaglianza tra i popoli, per il rispetto verso ogni persona senza distinzione di sesso, età, classe sociale o casta, o a favore del commercio equo, della pace mondiale, del controllo delle armi, del disarmo nucleare, della cura per il pianeta Terra. Insieme possono essere i maggiori benefattori dell'umanità.

5. Tutte le religioni sono di fatto condizionate nei loro pensieri, espressioni e azioni dall'ordine sociale dominante e dalla loro eredità culturale. Tutte le religioni hanno bisogno di autocritica, autocorrezione e pentimento per i propri errori, per esempio quello di aver favorito il senso di superiorità maschile e l'indifferenza per

la giustizia di genere. Tutte le religioni meritano rispetto e accettazione per il bene che ispirano e realizzano.

6. Il compito più importante delle religioni dovrebbe essere quello di contribuire al miglioramento spirituale dei propri membri e della società in generale. Dovrebbero essere meno preoccupate per i problemi esteriori, come la formalità dei riti del culto, la costruzione dei templi e delle chiese, l'organizzazione legale autoritaria della comunità, la rivalità interreligiosa in termini di potere e di quantità di membri e anche delle formulazioni filosofiche delle teorie e dei dogmi.

Le campane del tempio e delle chiese sono diverse, possono suonare a ore diverse e chiamare i fedeli a diversi servizi condotti da diversi sacerdoti. Ma il tono, la musica sono gli stessi; la canzone liberatrice del Divino ricorda a tutti la stessa verità eterna: che tutti siamo figli e figlie di Dio...

“Quello che manca in questo momento storico è passare dalla religione alla spiritualità... Mantenendo l'identità delle nostre religioni, dobbiamo andare al cuore del messaggio centrale di ognuna di esse e collegarci qui con i temi dell'amore, della verità, della giustizia, dell'uguaglianza nelle circostanze reali della nostra vita. Questo può spianare il cammino verso una condizione di solidarietà spirituale. Potrebbe offrirci la chiave per aprire le porte delle nostre rispettive prigioni. Ma dipende da noi uscire e forgiare una nuova solidarietà spirituale che tocchi e trasformi la nostra società e fissi l'agenda per un mondo nuovo e pieno di speranza” (Swami Agnivesh, nel “Prologo” a ALBERT NAMBIAPARAMBIL, *Pilgrims on the Sea Shore of Endless worlds*, Asian Trading Corporation 2002, iii).

### **Verso una cristologia pluralista**

“Gesù di Nazareth è una delle persone più *male interpretate e fraintese* della storia. Noi cristiani ne siamo in gran parte i responsabili. È stato presentato in Asia, in tempi moderni, allo stesso modo in cui era mostrato nell'Europa moderna occidentale e poi

in Nord America. Era una presentazione di Gesù che conveniva alle istituzioni religiose cristiane che erano diventate strumenti al servizio degli imperatori romani e più tardi dei signori feudali nel Medioevo – incluso lo Stato Pontificio –. Nel XVI secolo il nascente capitalismo commerciale aveva subordinato l'istituzione religiosa alle proprie necessità" (cfr TISSA BALASURIYA, *Jesus Christ and Human Liberation*, CSR, Colombo, 1976, p. 7).

a) Dovremmo cercare di presentare il cuore del messaggio di Gesù di Nazareth a partire dalle sue parole e dalle sue azioni, principalmente quelle che proclamano che Dio è amore e che ciò a cui siamo chiamati è ad amare Dio e ad amare il prossimo come noi stessi. Possiamo cercare di articolare i valori che Egli proclamò, vivendo e morendo per essi: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore!" (Lc 4,18-19).

b) Il cammino che Gesù mostra per la salvezza umana è universale (Mt 25,31-46). "Avevo fame e mi avete dato da mangiare". Tutti gli esseri umani possono seguire questo cammino, dentro o fuori della Chiesa. Gesù non ha alcun monopolio sul cammino per la salvezza umana. Prima che Gesù nascesse già era operante la salvezza umana. Gesù ha mostrato un cammino, ma non lo ha iniziato né lo ha aperto all'umanità.

c) Gesù non dovrebbe essere presentato come l'unico e universale salvatore di tutta l'umanità per la caduta dell'umanità nel peccato originale. Egli presenta un unico cammino di salvezza che è aperto a tutti gli esseri umani di tutti i tempi e che può essere anche insegnato dai leader di altre religioni, forse con parole diverse. Questo cammino di amore per tutti porterebbe il Regno di Dio sulla terra, e porterebbe anche la salvezza a tutti, con o senza filiazione religiosa.

d) Quello che è importante per i discepoli è seguire gli insegnamenti di Gesù sulla vita morale pratica, più che cercare di de-

finirlo intellettualmente secondo le categorie della filosofia greca, come sostanza, persona e natura. Essere discepoli di Gesù è un compito spirituale, quello di essere al servizio di tutti, non di essere il Signore e il dominatore. Egli è venuto per servire e non per essere servito.

Questi pensieri richiedono una trasformazione radicale nella presentazione di Gesù Cristo come partecipante con gli altri nella salvezza di tutti e dell'ordine mondiale.

Gesù ha bisogno di essere liberato dalla cattività che soffre sotto la cristologia tradizionale esclusivista. Le teologie e le spiritualità possono porre l'enfasi sul "cameratismo" di Gesù, pienamente umano e per ciò stesso legato alla divinità, al di là delle forme di religiosità possessiva e soprattutto delle strutture di oppressione. Egli mostra un cammino verso una maggiore comprensione pluralista tra comunità di diverse religioni, per entrare in un dialogo di vita e azione per un'umanità diversa, libera dall'oppressione.

Vi sono molti figli e figlie di Dio nella stessa missione di Gesù, che cercano di spianare un cammino di amore e di servizio per tutti, al di là dell'egoismo personale o di gruppo. Riconoscere queste molte persone non sminuisce in nulla la filiazione divina di Gesù; è, semplicemente, un modo diverso di pensare alla comunione dei santi. Lasciamo che una cristologia pluralista purifichi la teologia e la vita cristiana e le renda più chiaramente simili a Gesù e a Cristo. Lasciamo che Gesù sia Gesù, il messaggero dell'amore di Dio, il liberatore dell'oppresso e il compagno nella costruzione di una Nuova Umanità.

Lasciamo che Dio sia Dio, un Dio che ama e si preoccupa di tutti al di là di tutte le barriere costruite dagli esseri umani.





## TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN AFRICA

*di Mary Getui •*

In linea con le osservazioni di Juan S. Mbiti (1969) in cui si sostiene che nella tradizione africana le religioni attraversano tutti gli aspetti della vita, si può a ragione sostenere che anche la teologia africana si intreccia, direttamente e indirettamente, con tutti gli aspetti della vita in Africa. C'era da aspettarselo, data l'inedita crescita del cristianesimo e il costante contatto tra cristiani e non cristiani nella vita quotidiana. La teologia ha preso sul serio il riconoscimento e la riflessione su Dio e le manifestazioni collegate alla società, che attraversano i differenti credi.

La teologia africana è pluralista quando si considera la trama storica che ha dominato il panorama religioso in Africa: le costanti ed inestinguibili religioni indigene africane, l'influenza del Cristianesimo e dell'Islam e l'ondata contemporanea dei nuovi movimenti religiosi. Anche la natura pluralista della teologia africana è evidente se si considera che fondamentalmente tutta la popolazione ne è coinvolta – accademici, religiosi, laici, uomini, donne e bambini. Altro carattere pluralista della teologia africana sono le diverse metodologie e le differenti maniere di svilupparla: vivendola, scrivendola. I molteplici temi teologici che vengono affrontati e che interessano la popolazione sono anch'essi altri fattori che rendono pluralista la teologia africana. La grandezza geografica e linguistica e l'ampiezza del continente sono altrettanti elementi di questa pluralità.

• **Mary N. Getui** è professoressa nel Dipartimento di Filosofia e Studi Religiosi della Kenyatta University di Nairobi in Kenia. Attualmente è Decana, nella School of Humanities and Social Sciences. È stata coordinatrice della regione africana della ASETT, dal 1997 al 2001. Ha pubblicato molto nel campo dell'educazione, della religione, della donna e della società. Mary è coordinatrice del comitato locale del Foro Mondiale di Teologia e Liberazione (Nairobi, 2007).

In questa pluralità si possono notare ‘i molti cammini di Dio’. L’analisi che segue è un tentativo di chiarire alcuni problemi comuni che sono affrontati principalmente dai teologi accademici, rimanendo però evidente che si ispirano e traggono motivazione dalle loro proprie esperienze e dalle interazioni con tutti i tipi di persone e di situazioni del continente.

Quando Emmanuel Martey discute della teologia della liberazione africana (Fabella e Surgirtharagah 2000) enumera, come principali, le seguenti cinque aree di interesse e di preoccupazione: la teologia sudafricana nera, la teologia africana femminista, la teologia africana dell’inculturazione (cristiana), la teologia della liberazione africana che pone l’attenzione su tutte le strutture economiche, sociali e politiche che disumanizzano ed impoveriscono gli africani, e la guarigione spirituale. Queste aree o aspetti sono affrontati anche dalle analisi di Makulele (1997) sulla teologia africana del XX secolo e i temi emergenti del XXI.

Gli interessi e le preoccupazioni attuali sono, perciò, estremamente collegati tra loro e provengono da un passato distante ed insieme recente e indicano un futuro da immaginare. La teologia nera sudafricana forse ha preso le distanze dall’*apartheid*, ma non certo dal suo effetto e dal suo impatto. Le cicatrici dell’*apartheid* sono ancora evidenti, come si può vedere nelle implicazioni teologiche della Commissione della Verità e Riconciliazione. Gli stessi teologi affrontano altre problematiche complesse collegati con lo scenario del post-*apartheid*, come la comprensione e l’adattamento di uno all’altro, considerati i muri razziali e culturali che separano i teologi africani dai teologi *africaners* e dai teologi bianchi e dalle loro rispettive agende teologiche.

La teologia femminista africana è proposta dal Circolo di Teologhe Africane Impegnate. Phiri (2002) segnala che il Circolo, fondato da Mercy Amba Oduyoye, è una comunità di donne africane teologhe che si riuniscono per fare teologia a partire dall’esperienza di donne africane in teologia, religione e cultura... Nelle conferenze organizzate dai vari gruppi del Circolo nel

continente e nelle rispettive pubblicazioni, le donne africane che appartengono a distinte classi sociali, razze, culture, nazionalità e religioni hanno continuato a riflettere e scrivere le loro specifiche situazioni ed esperienze. Un tema comune al centro della riflessione del Circolo è quello dell'Aids. Un'opera (Phiri et alii, 2003) che raccoglie i contributi delle donne di tutto il continente e della diaspora è stata descritta da Letty Russell come "...un libro di perspicuità teologica, valore e speranza". Le autrici raccontano di prima mano come le donne siano diventate le più infettate e attaccate dal virus dell'Aids che si estende come una piaga in tutto il continente africano. Esse mettono in discussione il cristianesimo e le tradizioni culturali e offrono suggerimenti concreti per il cambiamento dell'insegnamento e della pratica delle Chiese.

Il Circolo è coinvolto anche in altri progetti, come quello di dare importanza alle storie sconosciute delle donne di fede in Africa, operando un riconoscimento del ruolo così importante che hanno svolto le donne africane nella tradizione cristiana, le loro lotte e il loro dolore, le loro gioie e le loro vittorie, la storia della Chiesa in differenti paesi e il legame indubitabile tra Chiesa e società.

La teologia dell'inculturazione rimane anche un tema chiave per i teologi e le teologhe africane. Come si sottolinea in un recente libro (Magesa, 2004) il tema dell'inculturazione è fondamentalmente 'l'africanizzazione del cristianesimo', un'analisi di come gli africani dovrebbero mettere in relazione il cristianesimo con le loro religioni tradizionali e le loro pratiche sociali e morali. Questo è importante dato il ruolo chiave che gioca l'eredità culturale africana per molti africani, al di là del loro livello accademico, sociale e religioso.

L'Africa continua ad affrontare una grande sfida a livello economico, sociale e politico. La risposta dei teologi a questi tipi di problemi sta nel modo in cui trattano e riflettono i temi quali la marginalizzazione del continente (Kanyadago, 2002), i conflitti interni (Getui e Musyonii 2002), la crescita della povertà, la vio-

lenza, l'ingiustizia di genere, la globalizzazione, il deterioramento ambientale e le malattie (Ndungu e Mwaura 2005). Nell'approccio a questi temi le domande dei teologi abbracciano questi temi: quale è il ruolo della teologia nella ricostruzione sociale del continente? Come e cosa può offrire la Chiesa in questo contesto? In questo compito ci sono indizi di speranza e progetti per i teologi, per la Chiesa e per il continente. Come fa notare il libro di Dedji (2003), il paradigma della ricostruzione è un progetto di rapporti tra fedi, denominazioni e multi-disciplinare. Si puntualizza più avanti che la ricostruzione e il rinnovamento sono nuove forme di ermeneutica teologica sviluppate dai teologi africani per portare la gente dell'Africa ad una piena umanizzazione.

La teologia africana vanta una lunga storia che a volte è ignorata, mal interpretata, quando non dimenticata. Bujo sta rispondendo a questo problema, correggendo le valutazioni sbagliate con una serie di libri sulla "Teologia Africana: il contributo dei pionieri". Il primo volume è già stato pubblicato. In esso (Bujo e Muya 2003) Bujo indica che l'idea del progetto presenta molte facce, per dimostrare che la teologia africana esiste, è viva e gode di buona salute, volendo portare a consapevolezza il cammino fatto, le mete raggiunte e la loro ricchezza, molte volte nascosta. Riconoscere il lavoro dei primi teologi e documentare i loro contributi è in linea con le tradizioni ancestrali africane, per le quali la gente di una certa età e gli anziani sono una ricchezza. Si spera che il progetto aiuti coloro che hanno interesse per la teologia africana e che desiderano arricchire o approfondire la loro conoscenza su di essa. Il progetto inoltre si propone di essere uno strumento per gli studenti e la gente giovane che voglia interagire con gli autori. Altro elemento del progetto è che le biografie includono una lista di pubblicazioni dei maggiori contributi dei pionieri così come una sintesi delle idee di ogni autore.

I teologi africani hanno riconosciuto che la Bibbia è centrale in Africa. Sono stati pubblicati vari testi che si soffermano su temi come la storia della Bibbia in Africa, il ruolo che la Bibbia svol-

ge nello sviluppo sociale del continente, la maniera costruttiva di usare la Bibbia più creativamente e profondamente, l'interazione tra la Scrittura e il lettore e le differenti maniere di leggere la Bibbia (Akintunde 2004; Yorque e Renju 2004; Mugambi e Smit 2004; Wendland e Loba Mkole 2004, 2005).

Oltre al giubileo (500 anni di cristianesimo in Africa) a partire da Vasco de Gama, molte chiese missionarie in Africa hanno celebrato o stanno celebrando il loro secolo di presenza in Africa. Questo ha fatto sì che alcuni teologi mettano in rilievo la formazione storica della presenza di alcune specifiche denominazioni in Africa, i loro contributi, obiettivi e progetti. È anche il momento in cui i contributi di alcuni pionieri cristiani africani e religiosi sono usciti maggiormente alla luce.

Dal momento che il Continente ha sperimentato una rinascita religiosa e varie sfide ad essa collegate, ed è per di più la terra natale di molte religioni, il dialogo inter-religioso è un tema che preoccupa i teologi e le teologhe. Questo è il tema che l'Associazione Ecumenica di Teologi del Terzo Mondo (ASETT-EATWOT) sta attualmente approfondendo. Il principale lavoro per l'interreligioso è quello di costruire un ponte di intesa tra i differenti credo, così come offrire una risposta di fede ai problemi di interesse comune, come per esempio la violenza e il conflitto. L'interreligioso presuppone l'ecumenismo che ha avuto una lunga storia in Africa. Il movimento ecumenico in Africa deve considerare il cambio di paradigma dato anche il poco aiuto finanziario che si dà ad organismi continentali come la Conferenza Africana delle Chiese e altre organizzazioni simili nazionali. L'agenda di questi organismi richiede a sua volta una nuova visione, dato lo scenario sociale, religioso e politico presente nel mondo.

È importante sottolineare che teologi occidentali residenti in Africa si stanno interessando a certi temi teologici. I commenti principali di John S. Pobe, un teologo africano di riferimento, dicono che il libro di Stinto (canadese) *Gesù in Africa* (2004) è "un contributo di grande impatto per il rifiorire della teologia africa-

na, e dimostra che questo non è solo compito degli africani... (Il libro) rivela un autore capace di una ricerca sensibile e l'umiltà di una persona che ha bevuto profondamente alla sorgente della teologia africana”.

Un elemento che emerge nel lavoro di Stinton è l'incorporazione della visione orale cristologica. Anche Healey e Sybertz (2000) hanno riconosciuto una profonda spiritualità, così come un'acutezza teologica e filosofica nella narrativa africana e la tradizione orale nella loro pubblicazione *Verso una Teologia Africana narrativa*.

Le Chiese Indipendenti, istituite, iniziate africane e i Nuovi Movimenti Religiosi hanno catturato l'interesse degli studenti di specializzazione, come appare evidente nelle tesi che si stanno elaborando in vari istituti di teologia e dipartimenti di studi religiosi. Tra questi temi ci sono le cause dell'impatto di queste chiese e movimenti sulla società. Questi studi indicano che l'elemento di cura (spirituale) riveste un'importanza marcata nelle manifestazioni uniche del cristianesimo.

L'analisi precedente fa un lungo percorso per confermare l'osservazione di Maluleke (1997), certamente profetica, sul fatto che i teologi africani stanno mostrando una considerevole abilità di contestualizzazione, dinamismo, innovazione e costante introspezione. La teologia africana è un movimento con molte facce e con una dialettica crescente. Così com'è, la teologia africana si può paragonare ad una staffetta, in cui il testimone viene passato da un atleta all'altro. Il rendimento del gruppo dipende molto dall'esperienza che ognuno ha appreso negli esercizi praticati e dalle azioni anteriori. Il testimone inoltre ha concorrenti che devono essere presi in seria considerazione. Tra gli spettatori ci sono ammiratori e detrattori. In ogni caso, la storia, lo status e i progetti della teologia africana costituiscono un'indicazione chiara del fatto che c'è ancora molto da fare, dato il dinamismo della società e le sfide e le tendenze emergenti, insieme al fatto che molti guardano alla teologia con la speranza e l'anticipazione di una risposta positiva ai loro interessi e preoccupazioni.

## RELAZIONI INTERRELIGIOSE IN SUDAFRICA: CRISTIANI E MUSULMANI

*di Ramathate Dolamo •*

Questo articolo si colloca nell'area del pluralismo religioso e dell'ecumenismo. Si occupa della relazione tra il cristianesimo e l'islam come si è sviluppata a Città del Capo fin dal 1652 e nell'intero paese a partire da quella data. Il cristianesimo, incarnato nella Chiesa Olandese Riformata (IHR), era la religione del governo, mentre non si permetteva alle altre religioni di funzionare liberamente e pubblicamente nella colonia di Città del Capo. La libertà religiosa è stata riconosciuta nel 1804. Nel 2004 abbiamo celebrato dieci anni di libertà e democrazia e duecento anni di libertà religiosa. Questo articolo analizza quello che si è ottenuto per la eredità religiosa del Sudafrica rispetto al dialogo interreligioso e alla prassi del pluralismo, così come alle relazioni ecumeniche.

• **Ramathate Dolamo** è ministro ordinato nella Chiesa Luterana, dove presta il suo ministero come pastore autonomo. Esercita il suo lavoro professionale nell'Università del Sudafrica, come professore associato di Etica sociale e teologica. È anche capo del Dipartimento di Teologia Sistemática e Etica Teologica. Per vent'anni in qualità di accademico e ricercatore, Dolamo ha scritto una trentina di articoli per riviste scientifiche del Sudafrica e all'estero, e ha anche partecipato a libri collettivi. La sua ricerca e il suo insegnamento coprono, all'interno dell'etica, diversi ambiti, come il sociale, il politico l'economico, l'ambientale, il sessuale e il medico... con un forte accento sulla prospettiva dei poveri, la donna, i bambini e le minoranze. Dal 2001, il suo interesse principale è l'area degli studi interreligiosi. È membro della Società Teologica del Sudafrica, della International Association for Mission Studies e della ASETT, di cui è stato dal 2001 al 2006 segretario esecutivo e tesoriere.

## Introduzione

Il Sudafrica è un luogo di molte religioni tra cui: il cristianesimo, l'islam, l'induismo, il buddismo, il giudaismo e le religioni africane. L'interrelazione tra queste religioni, o la loro assenza, non si può comprendere e apprezzare al di fuori dello sviluppo socio-politico del paese fin dal secolo XVII. In altre parole, lo sviluppo politico del Sudafrica ha dettato, in gran parte, la forma e il grado nel quale le comunità di differenti religioni interagiscono o non interagiscono tra loro. In questo saggio ci limitiamo alle relazioni cristiane-musulmane.

## L'arrivo del cristianesimo

Il cristianesimo e il colonialismo sono arrivati insieme in Sudafrica nel 1652. Jan Van Riebeeck portò il suo cristianesimo incarnato nella Chiesa Olandese Riformata. Durante i primi 150 anni Città del Capo ebbe una religione ufficiale, il cristianesimo. La religione africana fu ignorata e l'islam fu espressamente proibito. Come dice correttamente Pillay “negli anni tra il primo stanziamento olandese in Città del Capo (1652) e l'occupazione britannica di Città del Capo (1795-1803), le relazioni Chiesa-Stato erano determinate dal principio ampiamente accettato del nazionalismo europeo di questo tempo, il principio del *cuius regio eius religio*”.

Il posto della IHR come chiesa ufficiale era così radicato che alle altre chiese non era permesso celebrare riti pubblici a Città del Capo. Per esempio, a George Schmidt che era stato inviato dal conte Von Zinzendorf come missionario di Moravia a Città del Capo nel 1737 non si permise di battezzare i convertiti, e gli onori li ebbe la IHR. Anche sotto i britannici, la IHR mantenne il suo statuto di chiesa ufficiale.

La Chiesa Anglicana non è mai riuscita ad ottenere lo statuto della IHR durante i cento anni delle leggi coloniali britanniche. I



cattolici non erano tollerati e i loro figli e convertiti erano battezzati e istruiti dalla IHR.

La situazione cambiò sotto la Repubblica Batava (1803-1806) quando nel 1804 l'Ordine Ecclesiastico della Niebla decretò la libertà religiosa per tutte le religioni. I luterani, i cattolici, gli anglicani, così come i musulmani, per esempio, ebbero benefici da questa proclamazione.

Solo allora ebbe inizio in modo serio il lavoro dei missionari tra la gente indigena e i musulmani, con la Società Missionaria di Londra che arrivò nel 1799. Fin a quel momento, la fede riformata si era separata in tre differenti chiese: la IHR e due Chiese Riformate create da africani discendenti dagli olandesi che viaggiavano. I liberi borghesi si spostavano sempre più lontani da Città del Capo alla ricerca dell'indipendenza dalla Compagnia Olandese dell'Est dell'India e del governo coloniale di Città del Capo. Questo gruppo diventerà gli attuali Afrikaners, tra cui ugonotti francesi, tedeschi e altri europei, oltre agli olandesi.

Nonostante che tutte le religioni potessero godere di libertà religiosa, il cristianesimo godeva della primazia sulle altre religioni durante tutti i secoli fino all'inizio del 1990. Con l'arrivo al potere del Partito Nazionalista nel 1948, la IHR cominciò ad essere vista come la Chiesa dello Stato tanto che venne rinominata come 'il Partito Nazionalista in preghiera'. La Costituzione dell'*apartheid*, del Partito Nazionalista considerava lo Stato non solamente religioso in generale, ma specificatamente cristiano. È certo che molti degli architetti dell'ideologia dell'*apartheid* e i creatori e ispiratori della Costituzione erano teologi, come lo era il primo ministro DF Malan e il suo ministro di Gabinetto Andres Treurnicht; la IHR dette credibilità a questa ideologia offrendo un fondamento teologico per giustificare l'*apartheid*.

## L'arrivo dell'islam

Secondo Lobbe, l'islam è stato portato nel paese in due grandi fasi differenti. Nella prima, il gruppo Malay, la maggior parte del quale musulmana, arrivò a Città del Capo tra il 1667 e il 1834. L'esule politico più importante di questo gruppo era Sheik Yusuf che arrivò nel 1694 e organizzò la comunità musulmana di Città del Capo. Si trattava di schiavi e prigionieri politici che offrivano lavoro a basso prezzo. Il compito per Yusuf e gli altri leaders non era sempre facile, dal momento che l'islam era stato proibito tanto nella vita pubblica come in quella privata fino al 1804, quando invece fu permesso dalle autorità britanniche attraverso l'Ordine Ecclesiastico della Niebla. Questo gruppo costituisce la prima fase. Statisticamente la popolazione musulmana di Città del Capo era la seguente: 922 nel 1688; 61.947 nel 1788 e 150000 nel 1839 come scrive Pillay citando B. Shaw in "Memorie del Sudafrica" (1860).

La seconda fase fu costituita da lavoratori indiani che arrivarono a Durban nel 1860, anche se solo una minoranza era musulmana. Tuttavia, un grande numero di musulmani arrivarono dopo il 1860, e molti di loro erano commercianti ed impresari. A tale gruppo non venne negata la libertà religiosa, ma per legge veniva a loro proibita la proprietà della terra.

Anche se molti musulmani erano semplici lavoratori quando arrivarono in Sudafrica, alcuni migliorarono molto la loro situazione economica durante gli ultimi trecento anni, al punto da suscitare l'invidia di molti bianchi. In termini di espansione, l'islam non venne adottato da molti neri e ancora meno dai bianchi. Le sue conquiste sono avvenute tra i cosiddetti 'coloureds' e gli asiatici, che rappresentavano rispettivamente il 60% e il 55% per cento della loro popolazione.

Quattro fattori possono avere contribuito al progresso lento dei musulmani nella loro azione di proselitismo: primo, molti di loro mantennero la cultura araba e conducevano una vita isolata; secondo, alcuni volevano mantenere la purezza della loro reli-

gione; terzo, dal momento che il Sudafrica era un governo 'paria' sotto la legge dell'*apartheid*, erano impossibilitati ad avere accesso ai fondi monetari del Medio Oriente o di qualsiasi altra parte; quarto, si diffuse una percezione crescente tra la popolazione nera che quanto più ricchi fossero diventati i musulmani e gli asiatici, tanto più duri sarebbero diventati nei loro confronti, esattamente come la popolazione bianca.

Nonostante il fatto che tutti i musulmani del Sudafrica accettassero l'autorità assoluta del Corano e degli Hadith, non costituivano una comunità omogenea. In primo luogo ci sono musulmani indiani (e dello Sri Lanka) e malesi che sono necessariamente differenti per cultura. In secondo luogo non hanno la stessa tendenza teologica perché gli indiani sono educati e formati in India e in Pakistan, mentre i malesi ricevono la loro formazione teologica in Egitto e Arabia Saudita e, terzo, la visione politica tra gli Ulema (i custodi della legge canonica e della teologia) e quella del Movimento Musulmano Giovanile e dell'Associazione degli Studenti Musulmani non è la stessa. Gli Ulema sono visti teologicamente come conservatori e politicamente passivi, al contrario della gioventù che è più progressista teologicamente e politicamente è militante ed attivista.

In termini di classificazione razziale, la maggior parte dei musulmani sono 'coloureds' oppure asiatici. Come si è detto prima, i musulmani neri sono molto pochi al confronto, aldilà del fatto che alcuni musulmani di Zanzibar stiano vivendo nel Bluff, a Durban. I cristiani neri, che sono circa il 70% della popolazione sudafricana, formavano il gruppo delle persone oppresse e sfruttate sotto il colonialismo, e l'*apartheid* e i gruppi etnici ricordati precedentemente erano, in Sudafrica, prima dell'avvento della democrazia, visti come cittadini di seconda classe.

### **Conferenza mondiale di Religione e Pace**

Dal momento che i gruppi etnici in Sudafrica erano separati dalla Legge di Area di Gruppo sotto l'*apartheid*, non è stato facile or-

ganizzare gli incontri interreligiosi. Da un lato gli asiatici e i musulmani che erano e sono prevalentemente musulmani vivevano nelle loro aree designate e i neri che erano e sono prevalentemente cristiani vivevano nelle loro e, inoltre, ai cristiani neri e bianchi veniva sconsigliato di professare la loro fede insieme.

Nonostante questi ostacoli politici, alcune persone religiose, comprese le religioni maggiori, si unirono per formare il Capitolo Sudafricano della Conferenza Mondiale di Religione e Pace (CMRP) nel 1984. Per la prima volta negli incontri interreligiosi in Sudafrica, circa trenta tra indu, musulmani e cristiani si incontrarono dal 27 al 29 maggio 1988 per cercare le possibilità di cooperazione nella lotta contro l'*apartheid*, ed il tema era: Credenti in lotta per la giustizia e la pace. Scoprirono di condividere un rifiuto comune nei confronti dell'*apartheid* a partire dalla propria prospettiva di fede, e si misero d'accordo nel promuovere alcune strategie comuni per lottare per la liberazione nazionale.

Un altro fatto importante nella vita della CMRP è stata la Conferenza Mondiale conclusa nel dicembre del 1990. Vi parteciparono più di duecento rappresentanti delle comunità religiose più importanti del Sudafrica. Tra le decisioni più importanti prese dalla conferenza ci fu quella del mandato alla CMRP di iniziare il processo per sviluppare un'agenda di diritti e responsabilità religiose, una sfida per le comunità religiose per essere autocritiche nei confronti dei loro insegnamenti e nelle loro pratiche riguardanti le donne, come anche per criticare le politiche governative sull'insegnamento della religione nelle scuole. Non si dovrebbe insegnare solo il cristianesimo nelle scuole ma anche le altre religioni. L'insegnamento dovrebbe essere offerto con uno spirito di apprezzamento vero nei confronti di tutte le altre religioni e dei sistemi di credenza in Sudafrica. Nel 1992 è stata adottata la Carta dei Diritti e Responsabilità Religiose. La clausola proposta per la libertà religiosa afferma:

1. Tutte le persone hanno diritto a:
  - libertà di coscienza

- professare, praticare e promuovere qualsiasi religione o non-religione
  - cambiare la propria appartenenza religiosa
2. Tutte le comunità religiose e/o i suoi membri avranno il diritto di:
- stabilire, mantenere e amministrare le istituzioni religiose
  - avere il proprio sistema di legge familiare riconosciuta dallo Stato
  - criticare e discutere con tutte le strutture sociali e politiche a proposito dell'insegnamento della propria religione

### **Il panorama religioso pluralista del Sudafrica a partire dal 1994**

La costituzione della Repubblica del Sudafrica (1996) è stata considerata come una delle migliori del mondo, e il capitolo sui diritti riflette quasi totalmente quello che la CMRP ha proposto nel suo capitolo sulle religioni. Nonostante non si siano realizzate grandi conferenze interreligiose in Sudafrica negli ultimi dieci anni, fatta eccezione per la conferenza del parlamento mondiale delle religioni che si celebrò nel 1999 a Città del Capo, l'etos del movimento interreligioso ha potuto esprimersi e concretizzarsi in iniziative come quella dei Leaders Religiosi per la Giustizia Elettorale che hanno monitorato e osservato le prime elezioni democratiche del Sudafrica nel 1994, e il Forum nazionale per i Leaders Religiosi che si riunisce con il presidente dello Stato due volte l'anno. Questo Forum è stato il responsabile dell'organizzazione della preghiera interreligiosa durante le cerimonie nazionali come quella dell'inaugurazione del mandato presidenziale di Mandela e di Mbeki. Sono abbastanza scettico in merito a questo sforzo interreligioso post-apartheid perché la sua forza profetica è andata persa e alcuni vedono anzi questi comitati come adulatori del governo. Il fatto che questi sforzi sono stati avviati con l'augurio religioso del Congresso Nazionale Africano capeggiato da persone come il reverendo Cedric Mayson, un forte sosteni-

tore del CNA, non depone a favore di un etos interreligiosa fin dal 1994.

Come risultato della pressione dei leaders religiosi, soprattutto due importanti istituzioni pubbliche hanno cambiato radicalmente le proprie politiche: si tratta delle scuole pubbliche e della Corporazione Sudafricana della Radiodiffusione (CSAR). Prima della introduzione della democrazia in Sudafrica, questa emittente nazionale metteva in onda fundamentalmente programmi cristiani e la devozione religiosa nelle scuole pubbliche era cristiana. Ma attraverso il documento sulla politica per la Religione e l'Educazione, adottato nel settembre del 2003, le assemblee delle scuole cristiane sono state sospese o sostituite con assemblee interreligiose, e l'educazione religiosa si offre come materia senza voto. L'educazione religiosa non si preoccupa più di convertire 'pagani ed eretici' al cristianesimo, ma di presentare agli studenti tutte le tradizioni religiose e i loro sistemi etici. Nel documento sulla politica emanato dall'emittente per la radiodiffusione, adottato nel settembre del 2003, tutte le religioni devono avere lo stesso tempo a disposizione su una base proporzionale. Le devozioni religiose e i documentari culturali alla radio e alla televisione oggi riflettono la diversità culturale e religiosa del Sudafrica. Per esempio il tempo per la devozione religiosa in tv è stato proporzionalmente diviso tra cristianesimo, islam, induismo, giudaismo e religioni africane. In questa maniera gli africani hanno iniziato a formarsi una cultura di tolleranza religiosa e culturale e – ciò che è ancora più importante – una cultura pluralista di apprezzamento dei valori del sistema religioso dell'altro.

## **Conclusionione**

Molte delle persone che erano attive durante la lotta per la liberazione si sono ritirate oppure si sono incorporate dentro progetti di livello nazionale o internazionale. Alcuni – tra cui importanti leaders religiosi – lavorano per il governo in vari settori. Nonostante essi abbiano contribuito significativamente alla ricostruzione del

paese e alla riconciliazione tra i cittadini, tuttavia, il movimento interreligioso ha perso la propria importanza e ruolo profetico. Il richiamo dei poveri e le politiche neoliberali del governo sono sfide che la prospettiva interreligiosa in Sudafrica deve affrontare. Il patriarcato, che risente di tutte le pratiche interreligiose e quelle della cultura., si deve chiedere se le donne, per esempio, siano libere e prendano il potere. Gli argomenti sulla salute, come la piaga dell'AIDS, non si possono affrontare in modo adeguato ed effettivo se le religioni sono divise tra loro. L'abuso di minori è qualcosa di iscritto in tutte le culture, e solo se lavoreranno insieme le religioni potranno sradicare questa pratica vergognosa. La costruzione della pace nel mondo, oggi, è una sfida enorme per il movimento interreligioso mondiale, specialmente per il fatto che molti conflitti sembrano avere una motivazione interreligiosa. Durante la nostra lotta contro l'*apartheid*, i problemi dell'ambiente ed ecologici sono stati strategicamente tralasciati. Ma ora che il Sudafrica sta diventando sempre di più industrializzato e urbanizzato, dovremmo aggiungerci al resto della comunità mondiale nella cura della Creazione.

La verità è che ancora non ci conosciamo dottrinalmente gli uni gli altri delle diverse comunità religiose del Sudafrica. Perché i musulmani credono che il Corano sia la Parola Infallibile di Dio? Perché i cristiani credono che Gesù sia il Figlio di Dio e viene adorato come la seconda persona della Trinità? Che cosa è esattamente la Jihad? Possono i musulmani e i cristiani interagire gli uni con gli altri senza compromettere la propria identità? Quale è il fondamento di ogni religione, quel nucleo che non può essere negoziato e per il quale le religioni, per secoli, hanno giustificato perfino le guerre? Le domande sono interminabili.

Ma una cosa è sicura: cristiani e musulmani, crediamo in un Dio di Giustizia e di Bene. Speriamo che con altri dieci anni di democrazia gli uomini e le donne credenti riusciranno a costruire il movimento interreligioso con una missione liberatrice imbevuta delle nostre tradizioni religiose e del nostro etos.





SALVEZZA E GUARIGIONE.  
UNA PROSPETTIVA TEOLOGICA AFRICANA

*di Mary Getui*

Salvezza e guarigione sono in relazione l'una con l'altra, in quanto ciascuna di esse, ed entrambe, implicano una restaurazione laddove c'è stata rottura, un ritorno alla totalità, al benessere, alla salute e alla pienezza della vita.

Una prospettiva cristiana africana della salvezza e della guarigione deve prendere in considerazione la comprensione cristiana e il suo coinvolgimento in materia, così come la comprensione autoctona africana. I due sistemi di credenze hanno molto in comune riguardo a ciò che la salvezza e la guarigione implicano, agli ostacoli sulla strada della loro realizzazione e del loro raggiungimento, così come ai passi necessari per affrontare tali ostacoli. Le differenze, se esistono, saranno più sulla diversità di accento. Questa discussione presenta un approccio collettivo, che circostanza gli aspetti unici come appropriati.

Salvezza e guarigione sono centrate sull'apprezzamento e il rispetto per la vita come dono di Dio e per i beni e valori che contribuiscono alla pienezza della vita, come la buona relazione con Dio, la fertilità della terra, il cibo, la salute dei bambini e delle famiglie, il rispetto per la dignità umana, la sicurezza, la giustizia, la salute, la libertà dei prigionieri, il riso e la gioia, la speranza, l'unità, il lavoro, la vitalità e la spiritualità profonda.

Purtroppo, la situazione non può essere considerata ideale, dal momento che la pienezza della vita è assente o sperimentata parzialmente a causa della realtà dell'esistenza umana, caratterizzata dalla povertà, dalla fame, dalle malattie, dalla sofferenza, dalla disperazione, dalla desolazione, da relazioni familiari spezzate e conflittuali, dai conflitti etnici, a livello nazionale e internaziona-

le, dalla devastazione dell'ambiente, dalle inondazioni, dagli incidenti, dai rifugiati, dalla solitudine, dalla mancanza di abitazione, dalla corruzione di massa e cronica, dalla decadenza morale e da carenti politiche di assistenza sociale.

Mentre la comprensione cristiana della salvezza enfatizza la dimensione individuale, quella autoctona africana riconosce che la vita è un ciclo che incorpora esseri vivi, anche quelli che non sono ancora nati e persino i morti. I vivi hanno la grande responsabilità, mediante uno stile di vita morale retto, di preparare il cammino per una vita sana a coloro che non sono ancora nati. I vivi devono anche mantenere una relazione cordiale con coloro che sono morti, compiendo certi doveri, come quello di mantenere il buon nome della famiglia, di nuovo attraverso una vita morale retta.

La comprensione cristiana della salvezza non si limita alla realizzazione escatologica futura, ma la enfatizza. Il sistema di credenze africano vede la vita nella sua totalità, guidato dall'importante considerazione – indicata nei vari miti dell'origine/creazione – che la vita ha un inizio, un proposito e un destino dati da Dio.

L'amalgama di questi due sistemi di credenze si può riassumere nell'idea che la salvezza non è limitata al piano spirituale ma abbraccia la vita intera: la dimensione psicologica, mentale, emotiva, sociale e anche cosmica. Ciò si applica anche alla guarigione, che si riferisce non solo al benessere fisico dell'individuo, ma anche alla guarigione interiore e alla ricostruzione delle relazioni spezzate, come a una sana relazione con la natura. Per esempio, esistono vari tabù relativi all'uso sano delle risorse come l'acqua e la terra e al rispetto della flora e della fauna.

Le ragioni del perché l'ideale non si realizza e, pertanto, della necessità di guarigione e salvezza, sono varie. Si possono ordinare su una scala che va dalla deviazione dal piano divino fino al modo in cui gli individui si relazionano con se stessi, con gli altri e con il mondo intero, tanto visibile quanto invisibile.

Nello sforzo di cercare la guarigione, si sono adottate varie soluzioni. Ci si può rivolgere alla medicina convenzionale, visitando ospedali e altre postazioni mediche create e amministrare dai missionari. Molto spesso, tuttavia, la gente si avvicina all'eredità culturale africana attraverso un intermediario e, segretamente, consulta curanderos, che variano dagli indovini che indicano la causa dell'infermità agli erboristi o a qualunque altro specialista che offra una cura. Il rimedio può essere preventivo o curativo. La consultazione attraverso un intermediario o in segreto avviene perché molte delle principali Chiese tendono a condannare le pratiche curative indigene africane. Le Chiese africane istituzionali, quella carismatica e le Chiese evangeliche, accettano maggiormente le pratiche africane autoctone.

I servizi di guarigione nelle Chiese cristiane variano dall'imposizione delle mani agli infermi alle visite a persone malate in casa e all'ospedale e all'unzione con olio consacrato e acqua benedetta e altri simboli speciali. Considerando che la guarigione include altri aspetti della vita, le preghiere per la buona salute si applicano anche ad altre necessità, come ad esempio quelle di coloro che sono stati danneggiati socialmente perché la loro famiglia è stata distrutta o di coloro che sono senza protezione. Le preghiere legate alla cura o alla prosperità si fanno nel momento in cui la gente intraprende qualcosa di nuovo, come un nuovo lavoro, una nuova casa, o quando si celebra un matrimonio, un compleanno o un anniversario, quando si costruisce un nuovo edificio o quando si ara il campo per la semina, o quando si utilizzano nuovi strumenti di lavoro. Il rito della riconciliazione invoca anch'esso la cura. Tali servizi sono forniti principalmente da sacerdoti, ma è comune che anche i laici 'unti' partecipino ad essi. La partecipazione di piccole comunità cristiane, gruppi di preghiera e di studio biblico è anch'essa considerevole.

Un elemento significativo della guarigione è dato dalle testimonianze di quanti hanno sperimentato o assistito a casi particolarmente straordinari di guarigioni ricevute. Tra questi casi

straordinari vi sono quelli che riguardano l'infertilità, le malattie croniche, le benedizioni ricevute sotto forma di lavoro o di matrimonio. Si esprimono certe riserve sul carattere genuino o fraudolento di queste cure... Ciò continua a destare sospetti, ma la tendenza continua ad essere viva e in crescita.

Anche la salvezza ha creato controversie in circoli cristiani, quando viene interpretata come destinata unicamente a coloro che sono 'nati di nuovo', perché hanno vissuto un'esperienza o una rivelazione speciale. Essi sono stati accusati di adottare un atteggiamento 'più papista del papa'. Ciò provoca conflitto e malintesi.

Risulta chiaro come da un contesto teologico africano la salvezza e la guarigione siano intimamente legate. La conclusione per entrambe è che ogni individuo riconosce e promuove la volontà di Dio per l'esistenza umana, che si percepisce come pienezza di vita nel passato, nel presente e nel futuro. È chiaro anche che la pienezza di vita può essere ostacolata o può rimanere incompleta a causa delle azioni umane e delle idee su Dio, su se stessi e sugli altri, inclusa la natura. Mentre la salvezza può essere più orientata verso la pienezza ultima della vita alla fine dei tempi, la guarigione è vincolata all'esistenza quotidiana.

## Bibliografia

- FABELLA Virginia e SUGIRTHARAJAH R. S. (curatori), *Dictionay of Third World Theologies*, Maryknoll Orbis Books, New York, 2000.
- GYEKYE Kwame, *African Cultural Values*, Sankofa Publishing Company, Accra, 1997.
- HEALEY Joseph e SYBERTZ Donald, *Towards An African Narrative Theology*, Pauline's Publications Africa, Nairobi, 2000.
- SHORTER Aylward e NJIRU Joseph N., *New Religious Movements in Africa*, Pauline's Publication Africa, Nairobi, 2001.

## LA LIBERAZIONE DEL POPOLO A PARTIRE DALLA PROSPETTIVA DELLE MINORANZE DEGLI STATI UNITI

di Dwight N. Hopkins •

Tradotto dall'inglese da Maria Cristina Caso

All'interno del contesto degli Stati Uniti, la comprensione cristiana predominante passa solo attraverso Gesù Cristo. Il risultato di tale dogma è utilizzare un'interpretazione nordamericana del messaggio evangelico per diffondere in toto la cultura e la politica statunitensi. In questo modo, si arriva a Dio soltanto sottomettendosi al potere e alla ricchezza degli Stati Uniti. Questo articolo, invece, si sofferma sulle prospettive di liberazione del popolo delle minoranze statunitensi (o dei popoli del Terzo Mondo all'interno dell'unico superpotere restante nel Primo Mondo).

Le teologie della liberazione delle minoranze negli Stati Uniti hanno una grande tradizione, sia nel riconoscere la posizione centrale di Gesù Cristo come nell'adottare la presenza onnipotente di Dio che abbraccia tutti i popoli e tutta la creazione. L'unità di base tra questi teologi e teologhe nordamericani consiste nel fatto che Gesù Cristo sia decisivo, ma non esclusivo per i cristiani.

• **Dwight N. Hopkins**, professore di Teologia nell'Università di Chicago Divinity School. I suoi titoli sono: B.A. dell'Harvard University; M. Div., M. Phi. E Ph. D. della Union Theological Seminary (New York); e un secondo Ph. D. della Università di Cape Town (Sudafrica). Alcuni dei suoi libri: *Being Human: race, culture and religion*; *Heart and Head: black theology past, present and future*; *Global Voices for Gender Justice* (co-editor); *Black Theology in the U.S.A. and South Africa: Politics, Culture, and Liberation* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005); *Shoes that Fit our Feet: Sources for a Constructive Black Theology*; *Liberation Theologies, Post-Modernity and the Americas* (co-editor); *Introducing Black Theology of Liberation*; *Down, Up and Over: Slave Religion and Black Theology*; e *Loving the Body: Black Religious Studies and the Erotic* (co-editor).

Dio salva i singoli esseri umani e libera le comunità offendo la buona novella ai poveri. Attraverso la grazia salvifica di Dio e la liberazione dei più umili della società, l'intera umanità rinuncia alle gerarchie di oppressione e si converte in un popolo di uguali di fronte a Gesù Cristo e alle molteplici strade che Dio apre. A tutti i popoli e a tutta la creazione è stato offerto il potenziale divino di essere in pienezza così come sono stati creati, attraverso le diverse manifestazioni dell'essere sacro. Qui l'approccio è nelle molteplici relazioni di Dio con il popolo, non nelle dottrine né nelle istituzioni religiose, nelle dirigenze approvate o nelle ristrette tradizioni ufficiali.

Negli Stati Uniti, la teologia degli indiani nordamericani o nativi nordamericani ha preparato la strada per equilibrare in maniera armonica Gesù Cristo con altre espressioni della presenza e del potere liberatori di Dio. Per esempio, i teologi indiani hanno rielaborato il capitolo 4 degli Atti degli Apostoli, togliendo l'interpretazione coloniale di Gesù come il "salvatore esclusivo" di tutta l'umanità. In realtà, gli originali greco ed ebraico definiscono il nome di Gesù come "Dio il Guaritore" di tutta l'umanità.

D'improvviso, l'approccio non è in assoluto in Gesù, ma in Dio! Qui non si identifica Gesù come l'unica fonte di salvezza o l'unico salvatore. Al contrario, si identifica Dio come l'unica fonte di guarigione. Dio il Guaritore. Questo può essere ammesso in maniera immediata qualsiasi persona indiana. Così è sempre stato nelle nostre cerimonie e nei nostri guaritori specialisti, da tempo immemorabile. Il potere di guarire viene sempre dall'energia spirituale di Wakonda, anche quando gli individui in particolare sono stati identificati come veicoli attraverso i quali si possono agevolare certi tipi di guarigione o aiuto. Tuttavia, i missionari hanno usato questa storia per annunciarci una falsità egoista: e cioè che Dio ha parlato solo a loro e che si è mostrato solo attraverso Gesù.<sup>1</sup>

1. C.S. KIDWELL, H. NOLEY e G.E. "Think" TINKER, *A Native American Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2001, p.75. Si veda anche A. SMITH, *Conquest*:

Una volta che gli emarginati contribuiscono con il proprio senso comune intellettuale e con le proprie esperienze di vita alle Scritture cristiane, si vede con chiarezza che la Bibbia fa riferimento alla grazia salvifica universale e alla missione liberatrice di Dio. La teologia nativa nordamericana porta anche a comprendere il messaggio di Dio che i fratelli e le sorelle degli esseri umani, cioè gli uccelli, gli animali e le piante vive, ci regalano e ci insegnano. Si può credere in Gesù Cristo come proprio signore e salvatore personale e liberatore fondamentale e sentirsi allo stesso tempo solidali con gli altri che ricevono la chiamata di Dio secondo forme proprie e uniche. Coloro ai quali non disturba avere una fede imperialista in un Cristo esclusivo e superiore contribuiscono alla spinta del demonio statunitense verso un unico tipo di globalizzazione fatta ad immagine della sua dominazione culturale e di mercato.

Come i teologi e teologhe nativi nordamericani, la teologia nera della liberazione riscopre il potere meraviglioso di Gesù Cristo nel sanare e liberare gli oppressi. Analogamente ai loro fratelli e sorelle nativi nordamericani, i teologi e le teologhe neri si aprono a ciò che Dio vuole nei confronti delle comunità minoritarie della società. Un teologo nero lo esprime così:

Per 'teologia' io enfatizzo la teologia cristiana, la rivelazione di uno spirito di liberazione attraverso Gesù Cristo che, tuttavia, si apre a lezioni di espressioni non cristiane di questo stesso spirito. (...) la caratteristica normativa di Dio, o la sua visione ultima, è la volontà trascendente secondo la quale tutta la creazione sia liberata e pratici la libertà... Tuttavia, sebbene sia una personificazione decisiva, Gesù Cristo non è l'unica né l'esclusiva incarnazione<sup>2</sup>.

*Sexual Violence and American Indian Genocide*, South End Press Cambridge, Massachusetts 2005

2. D.N. HOPKINS, *Being Human: race, culture and religion* (Fortress Press Minneapolis, Minnesota, 2005) p. 170. Si veda anche ID., *Introducing Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1999 e S.Y. MITCHEM, *Introducing Womanist Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2002.

Qui la gioia di vivere offerta in Gesù Cristo riconosce e offre la sua solidarietà alle molteplici forme nelle quali i poveri sperimentano globalmente la presenza dello spirito di liberazione. Sono parole chiave i termini 'decisivo' e 'non esclusivo'. Un tale benvenuto all'onnipotenza e al mistero di Dio diffuso in tutta la terra libera i cristiani dal desiderio imperialista di conquistare il mondo, sebbene la volontà missionaria sia corretta. L'amore che Gesù Cristo ha per un popolo non chiama questo popolo a condannare con l'inferno e la disapprovazione le culture e le credenze di altre comunità.

Le teologie latine e ispaniche degli Stati Uniti apprezzano in forma simile la complessità della rivelazione di Dio attraverso Gesù Cristo o più in là di lui. Invece di iniziare dalla dottrina ufficiale e dai dirigenti ecclesiastici, i teologi latini e ispanici si soffermano sulle masse di persone oppresse e osservano come adorano Dio. Nello specifico le religioni popolari giocano un ruolo fondamentale nel fare della teologia latina e ispanica.

Caratteristica importante della religiosità popolare ispanica sono le sue pratiche a livello di base, che contribuiscono e danno forma alla teologia e a loro volta influenzano le pratiche pie e spirituali. Altra caratteristica è il ricorrere ampiamente alle credenze e pratiche degli indiani nordamericani e africani, secondo contesti locali specifici. Dato che la religiosità popolare è una realtà dinamica, si dà forma e si elaborano queste varie fonti ogni volta secondo contesti specifici<sup>3</sup>.

Se ci rivolgiamo alla gente comune e ai rituali che usano per rivelare il divino, ci si apre tutta una nuova possibilità di vedere e di sperimentare ciò che Dio ha fatto e continua a fare per il

3 M.A. DE LA TORRE e E.D. APONTE, *Introducing Latino/a Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001, p. 121. Riflettere anche su Ada Maria ISASIDIAZ, *Mujerista Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, e J.D. RODRIGUEZ e L.I. MARTELL-OTERO, ed. *Teologia en Conjunto: a Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1997.



popolo oppresso. Questo suggerisce la bellezza del sincretismo, la commistione dell'essere divino tra culture diverse. Ci dipinge anche un'immagine più veritiera di come lo stesso cristianesimo sia un ibrido di culture, credenze e pratiche di popoli diversi. Questo smentisce la fantasia comune del libro di testo che parla di una religione cristiana pura. Ancor più, se il cristianesimo è una combinazione delle rivelazioni di Dio, allora i cristiani onesti possono essere più accondiscendenti verso il valore di altre religioni indigene del mondo. In se stesse e per se stesse, le centinaia di spiritualità e religioni rappresentano globalmente il tocco di sacro e pertanto non è automaticamente necessario che il cristianesimo le corregga e le converta.

I teologi cristiani asiatico-nordamericani contribuiscono con tutta la loro cultura al compito della teologia. Come gruppi marginali, i cristiani asiatico-nordamericani (cioè i cinesi, i giapponesi, i coreani ed i vietnamiti), celebrano le tradizioni ancestrali dei loro paesi di origine. Pertanto il cristianesimo negli Stati Uniti accetta o vive insieme a certi riti particolari. I diversi linguaggi, i cibi, le visioni del mondo, le celebrazioni speciali, i vestiti e le fusioni delle grandi religioni asiatiche permeano quello che significa essere un cristiano asiatico-nordamericano. Da questa realtà molteplice e da questa visione olistica del mondo nasce il potenziale per andare più in là dell'imperialismo tradizionale del cristocentrismo nordamericano. Dio presenta Dio stesso in modi diversi.

I teologi asiatico-nordamericani leggono la Bibbia e comprendono la loro propria condizione in Nord America a partire dalla prospettiva della loro condizione di minoranza. Dato che la maggior parte degli Stati Uniti continua a considerarli stranieri nella loro terra, i cristiani asiatico-nordamericani sono compassionevoli nei confronti dello straniero. Certo, servire lo straniero ed essere convertito dallo straniero furono i criteri dei buoni cristiani. Lo straniero è il luogo di salvezza del cristiano. Un teologo asiatico-nordamericano dice ciò che segue:

È uno strano paradosso che lo straniero si converta in nostro ospite. Invitando uno straniero a condividere i nostri alimenti, possiamo essere benedetti. Dandoci la possibilità di servirlo, lo straniero ci benedice. Lo straniero non è lì per ricevere la nostra pietà e compassione, ma per salvarci dai nostri peccati di egocentrismo. In questo senso, uno straniero può essere nostro messia, colui che ci salva dalla nostra cecità<sup>4</sup>.

Forse Dio sta offrendo ai cristiani una salvezza che non possiede idee dominanti e patriarcali secondo le quali 'nessuno arriva al padre se non attraverso il figlio'. Piuttosto per la gente povera della classe lavoratrice, dare ospitalità al ferito ed avere compassione dell'emarginato apre le porte all'autodeterminazione piena e ad una sana identità collettiva propria. Sottomettendosi al servizio dei lavoratori e di coloro che soffrono una povertà strutturale, anche i ricchi ricevono nuovi occhi e orecchie per vedere ed ascoltare una realtà nuova a partire dalla prospettiva di coloro che nella società sono stranieri e si trovano nello strato più basso.

La teologia asiatico-nordamericana sembra insegnare che gli stranieri del cristianesimo – e cioè tutte le grandi culture, spiritualità e religioni del mondo – possiedono le chiavi del cielo. Questo è un paradosso profondo. Colui che è venuto per servire e per salvare (e per i cristiani è Gesù) chiama i suoi discepoli ad abbandonare le tradizioni standard della religione cristiana fatta dall'essere umano, per seguire Lui per le molte strade di Dio. Forse affinché i cristiani ricevano la salvezza dovranno prima sperimentare Dio lì dove e come Dio decida di concedere a tutti la libertà e la liberazione universale.

Le minoranze negli Stati Uniti ci insegnano le molte strade di Dio, se osserviamo le pratiche di liberazione della gente. Se cominciamo dal dogma cristocentrico che i missionari nordamericani hanno portato alla gente di colore (e, di fatto, storicamen-

4. A. SUNG PARK, *Racial Conflict and Healing: An Asian-American Theological Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, p.134.

te al Terzo Mondo), isseremo la bandiera di Gesù Cristo, l'unica Superpotenza del Mondo. Questo Gesù Cristo vede il mondo come 'questo o quello': o percorri il cammino della Superpotenza, o soffrirai la morte. Questo cristocentrismo propone l'economia, la cultura, il linguaggio e la politica propri di una Superpotenza, nascondendo le vere intenzioni di questa Superpotenza sotto la copertura della seguente falsa dottrina. Questa dottrina insegna che Dio è così debole nella sua capacità e tanto limitato nelle sue scelte che la salvezza di Dio ci arriva soltanto attraverso una manifestazione del potere di Dio. In questo caso, essere cristiano significa che Dio ci chiama a schiacciare altre culture, altre spiritualità e religioni. Così facendo, l'Impero appoggia il cristocentrismo.

Le teologie delle minoranze degli Stati Uniti – o le teologie del Terzo Mondo – all'interno dell'Unica Superpotenza del Mondo, ci dimostrano che le molte strade di Dio ci offrono un altro mondo possibile. Un cristiano diventa una persona che appoggia attivamente altri popoli nella loro fede, nelle loro spiritualità e culture. Un cristiano si trasforma in qualcuno che va proclamando la buona notizia di Gesù secondo cui i poveri debbono prendere parte in eguaglianza alla proprietà economica. Gli idiomi originali della Bibbia e la lettura della Bibbia secondo la prospettiva della maggioranza dei popoli oppressi, confermano questa buona notizia. Gesù Cristo arricchisce di un nuovo significato le missioni e la salvezza. Una missionaria o un missionario cristiano nella loro vita quotidiana in diversi paesi o comunità, va con il proprio paese a cercare la gente povera e lavoratrice per appoggiare il modo in cui questa gente percorre le molte strade di Dio. Allo stesso modo le missioni diventano un organizzarsi con i poveri e con i lavoratori per democratizzare l'economia e il potere che i ricchi e l'élite utilizzano contro gli emarginati. La buona notizia di Gesù Cristo è accettare le molteplici forme nelle quali Dio è Dio. Lasciare che Dio sia Dio mentre il divino persegue il proposito primario della liberazione per 'i più piccoli di questi'.

Infatti ciò che un cristiano fa per 'questi più piccoli' rappresenta "la" misura del fatto che lo Spirito del Signore sia sopra di noi

o non lo sia. Il movimento di liberazione dei popoli e l'apprendimento di altre religioni riflettono i molti cammini di Dio. Il cristianesimo si definisce per la spiritualità dell'unica Superpotenza mondiale, o per la libertà di Dio nell'offrire la salvezza ai piccoli e celebrare la totale bellezza delle religioni del mondo? La liberazione dei popoli a partire dalla prospettiva delle minoranze degli Stati Uniti indirizza verso un Dio che ama il mondo così tanto che il suo Spirito abita in noi, specialmente in coloro che sopportano i grandi carichi materiali ed emotivi e tuttavia continuano a lottare per la liberazione.

## TEOLOGIA DEL PLURALISMO RELIGIOSO IN EUROPA E IN OCCIDENTE

di Carlo Molari •

Il problema del pluralismo religioso nell'ambito della teologia cristiana ha percorso tutto il secolo ventesimo ed è stato consegnato al nuovo millennio ben impostato ma non ancora completamente risolto.

Gli elementi offerti dalla teologia occidentale in vista della soluzione sono numerosi e vale la pena raccogliarli per quella sintesi che le comunità ecclesiali stanno cercando con urgenza. Essa potrà essere utile per favorire anche la riflessione comune che, in diverso modo, oggi molte religioni ritengono necessaria.

L'unificazione planetaria della cultura e della storia umana, infatti, esige un livello spirituale molto superiore a quello fino ad ora praticato nelle singole religioni. Esso potrà essere raggiunto solo con il contributo convergente di tutte le tradizioni religiose. Questo

• **Carlo Molari**, nato a Cesena in Italia nel 1928. Sacerdote dal 1952. Laureato in teologia dogmatica e in entrambi i diritti nella Pontificia Università Lateranense, è stato professore nella stessa Università (1955-1968), nella Facoltà teologica della Università Urbaniana di Propaganda Fide (1962-1978) e nell'Istituto di Scienze religiose dell'Università Gregoriana (1966-1976). Dal 1961 al 1968 è stato Aiutante di studio della Sezione dottrinale della Congregazione per la Dottrina della Fede. Dal 1972 al 1981 è stato segretario dell'Associazione teologica Italiana (ATI). Per sei anni è stato membro del Comitato di Consulta della sezione del dogma della rivista internazionale *Concilium*. Svolge la sua attività pastorale a Roma, nell'istituto S. Leone Magno. Ha scritto, tra le altre opere: *Teologia e Diritto Canonico in S. Tommaso d'Aquino*, Laterano, Roma, 1962; *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella, Assisi, 1972; *Darwinismo e teologia cattolica*, Borla, Roma, 1984; *Un passo al giorno*, Cittadella, Assisi, 1985; *Per un progetto di vita*, Paoline, Milano, 1996; *La vita del credente. Meditazioni spirituali per l'uomo d'oggi*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1996; *Percorsi comunitari di fede*, Borla, Roma, 2000; *Credenti laicamente nel mondo*, Cittadella, Assisi, 2006.

compito è percepito e affrontato in modo diverso nelle varie religioni e anche nei vari ambiti culturali del cristianesimo. Anche in Occidente la teologia cristiana è stata costretta a esaminare in modo nuovo il problema del pluralismo religioso. Come osserva il teologo luterano W. Pannenberg, non è nuova l'esperienza di pluralismo religioso, che in diversi periodi della storia si è imposto come problema da risolvere, mentre nuovo è il fatto "che tale situazione è recepita seriamente all'interno delle discussioni della teologia cristiana e da molti teologi è avvertita come una sfida ai fondamenti di quello che la dottrina cristiana è stata attraverso i secoli"<sup>1</sup>.

Il cammino imposto da questi cambiamenti culturali si è svolto in diverse tappe, che hanno scandito lo sviluppo della teologia cristiana lungo il secolo XX.

### **Alcune tappe del cammino teologico nel secolo XX**

1. In un primo momento, negli ambienti attenti ai processi culturali in corso si sviluppò la *teologia della salvezza degli infedeli*<sup>2</sup> per risolvere l'incongruenza di chi, pur affermando la volontà divina di salvare tutti gli uomini, si trovava costretto ad ammettere che la maggior parte dell'umanità era esposta al rischio di una eterna dannazione. Già il Concilio di Trento (1547) aveva prospettato la possibilità della salvezza personale attraverso il 'battesimo di desiderio'. Ma questa dottrina rimaneva in prospettiva personale e non riguardava le religioni come tali. Gli stimoli ad allargare gli orizzonti venivano in particolare dagli storici delle religioni<sup>3</sup> e dal-

1. W. PANNENBERG, "Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro. Il problema di una teologia delle religioni mondiali", in AA. VV., (Gavin D'Costa ed.) *La teologia delle religioni: un mito?*, Cittadella, Assisi 1994 pp. 199-213 qui p. 200.

2. Problematiche di questo tipo furono vive negli anni '30-'40. L'esposizione di tutte le opinioni di quegli anni si può trovare in Damboriena P., *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid 1973. Cfr. R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949.

3. Cfr. ad es. E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religio-*

le esperienze di missionari, che a contatto con ambienti di altre culture religiose, incontravano persone di profonda vita spirituale. Sorsero diversi modelli per spiegare la presenza della grazia divina in azione presso tutti i popoli. Particolare rilevanza ebbe in questo ambito la *teoria del compimento*, secondo la quale la rivelazione ebraico/cristiana e in particolare il suo vertice, Gesù Cristo, venivano considerati una risposta adeguata alla tensione profonda dell'uomo verso Dio, che si è espressa e continua ad esprimersi anche nelle varie religioni. Scriveva Jean Danielou: "Le religioni naturali testimoniano – ed è ciò che c'è in esse di valido- il movimento dell'uomo verso Dio, mentre il cristianesimo è il movimento di Dio verso l'uomo, che in Gesù Cristo giunge a toccarlo, per condurlo a Lui"<sup>4</sup>. In questo senso le religioni costituivano una 'preparazione al vangelo'. Queste formule rappresentano il traguardo cui erano pervenuti diversi teologi come Yves Congar<sup>5</sup> e Henri De Lubac.<sup>6</sup> In questa linea anche P. Teilhard de Chardin da tempo andava elaborando una visione della centralità cosmica di Cristo fondata su una cristologia, per la quale "Egli è l'unico centro, prezioso e consistente, che rifugge al vertice che coronerà il mondo"<sup>7</sup>. Per giustificare l'estensione della sua azione salvifica, egli giungeva

ni, Morano Napoli 1968, tradotto dalla terza edizione tedesca del 1929; A. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, Scribner's, New York 1957.

4. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963 p. 131.

5. Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Verité et dimensions du salut*, Ed Témoignage chrétien 1959.

6. "Se, conformemente al disegno di Dio, ci preoccupiamo della salvezza del genere umano, se crediamo che la sua storia è una realtà e se aspiriamo all'unità, non possiamo sfuggire a questa ricerca di un asse e di una forza convogliante e unificatrice, che è lo Spirito del Signore che anima la sua chiesa" H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1968 p. 107. Egli considera il cristianesimo come la risposta data da Dio al desiderio profondo che Egli stesso suscita nell'uomo, ma al quale da solo l'uomo non sa dare risposta. Lo Spirito di Cristo che ora anima la Chiesa costituisce l'asse portante di tutta la storia salvifica e la componente unificatrice di tutto il processo. Cfr. anche *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946.

7. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science e Christ, (Oeuvres 9)* Seuil, Paris 1965 p. 61.

ad attribuire a Cristo una terza natura: “Fra il Verbo da una parte, e l’uomo Gesù dall’altra, si sprigiona una specie di ‘terza natura’ cristica (oserei dire), ovunque rintracciabile negli scritti di S. Paolo, quella del Cristo totale e totalizzante, in cui, per l’effetto trasformatore della risurrezione, l’elemento individuale nato da Maria si è trovato allo stato non solamente di elemento (o ambiente, o incurvatura) cosmica, bensì di centro psichico ultimo di assembramento universale”<sup>8</sup>. Queste formule sono state criticate anche dai teologi favorevoli per altri aspetti a Teilhard de Chardin.<sup>9</sup>

2. Il Concilio Vaticano II (1962-1965) ha valorizzato le acquisizioni teologiche sulla salvezza dei non cristiani e ha costituito uno stimolo di accelerazione nella riflessione cattolica. Non solo per le dichiarazioni fatte ma anche per lo spirito di dialogo e di rispetto che ha diffuso nei fedeli in rapporto alle altre religioni. In esse e non solo nei singoli loro membri ha riconosciuto “elementi di verità e di grazia... per una nascosta presenza di Dio in mezzo” a loro<sup>10</sup>, così che, per l’attività della chiesa, “quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, o *nei riti particolari o nelle culture dei popoli*, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell’uomo”<sup>11</sup>. Il Concilio invita perciò i cristiani “a conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli

8. *Comment je vois* (1948) in *Les directions de l’avenir*, (Oeuvres 11) Seuil, Paris 1973 p. 214.

9. P. Smulders a proposito di questa opinione del suo confratello gesuita parla di enormità teologica e della sua affermazione dogmaticamente più criticabile, *La vision de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, Paris 1963 pp. 247-251 soprattutto la nota 6 di p. 249. Emile Rideau giudica “un po’ troppo attenuato il posto fatto da Teilhard al Gesù storico del Vangelo, a beneficio del Cristo glorioso atteso alla fine dei tempi, o di un Cristo cosmico, che è l’energia spirituale del mondo”, *Sì o no a Teilhard de Chardin?*, Paoline, Catania 1969 p. 247, dove anche ammette che “la sua familiarità con la Bibbia appare insufficiente”.

10. Concilio Vaticano II, Decreto sull’attività missionaria della chiesa (*Ad gentes*) n. 9.

11. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen Gentium*) n. 17, ripreso anche nel Decreto *Ad gentes* n. 9.



altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei *germi del Verbo*, che in essi nascondono... ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e comprensivo, dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli”<sup>12</sup>. In modo specifico il Decreto conciliare “sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane” afferma solennemente che “La Chiesa Cattolica non rigetta nulla di quanto è vero e santo in quelle religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei *precepti e quelle dottrine* che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un *raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini*... Essa perciò esorta i suoi figli perché con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci della altre religioni..., riconoscano, conservino e facciano progredire i *valori spirituali, morali e socio-culturali* che si trovano in essi”<sup>13</sup>.

Questo invito ebbe traduzione concreta nel Segretariato per i non cristiani (Paolo VI 1964) divenuto poi Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e ora (marzo 2006) inserito nel Consiglio per la Cultura. Ma furono soprattutto alcune clamorose iniziative di Giovanni Paolo II a dare una forte spinta alla trasformazione della sensibilità e del pensiero cattolico. La decisione di convocare ad Assisi i rappresentanti delle diverse religioni (27 ottobre 1986) scosse molti settori della comunità cattolica e rivelò gli atteggiamenti di chiusura ancora molto diffusi anche nella Curia romana e nella Gerarchia. Seguirono poi le giornate di preghiera europea per la pace nei Balcani (9-10 gennaio 1993) e quella internazionale *per la pace nel mondo*, in occasione della seconda guerra del golfo (24 -1-2002). Queste iniziative hanno rappresentato un momento di coagulo per un processo che sta crescendo nei popoli e sta coinvolgendo persone e istituzioni sempre più numerose. Le religioni hanno rinnovato il loro impegno pubblico riassunto nel grido del Papa: “Mai più violenza! Mai più guerra! Mai più terrorismo! In

12. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes* n. 11.

13. Concilio Vaticano II, Decreto *Nostra aetate* n. 2.

nome di Dio ogni religione porti sulla terra giustizia e pace, perdono e vita, amore!”. L’insistenza del Papa su questi temi, a giudizio degli stessi Mussulmani, ha consentito di evitare quello scontro di civiltà, che era stato annunciato e sembrava ormai avviato.

Altri gesti del Papa costituiscono icone emblematiche di un dialogo teso a superare contrasti più che secolari. Basti ricordare la visita alla Sinagoga di Roma o l’incontro con i giovani musulmani nello stadio di Casablanca in Marocco (19 agosto 1985), il pellegrinaggio a Gerusalemme con la preghiera a Yad Vashem, luogo del ricordo della Shoah, e al Muro del pianto (20 e 26 marzo 2000), e la visita alla Moschea degli Omayyadi di Damasco (6 maggio 2001). L’impatto dirompente di tutte queste iniziative ha stimolato la teologia cattolica ad una nuova riflessione sul significato delle religioni e sul loro valore salvifico. Essa ha valorizzato opinioni e ipotesi rimaste fino ad allora embrionali.

3. Anche sotto lo stimolo di questi eventi e dei documenti che li hanno accompagnati, la riflessione teologica cattolica si è configurata sempre più chiaramente come *teologia delle religioni*<sup>14</sup>, con lo scopo di individuare gli elementi comuni, le possibili valenze salvifiche e quindi le ricchezze insite in ogni religione. “Per alcuni tali elementi positivi rappresentavano soltanto dei doni divini inseriti nella natura dell’uomo, mentre per altri si trattava di elementi o ‘semi di verità e di grazia’ che costituivano dei doni personali di Dio ai popoli, rinvenibili nelle loro tradizioni”. La differenza tra le due interpretazioni è notevole: “Nel primo caso, l’uomo rimane impotente nei riguardi della sua salvezza; nel secondo, Dio gli ten-

14. Cfr. ampia bibliografia in H.W. BÜRKLE, *Religioni, Teologia delle*, in *Dizionario Critico di Teologia*, Borla/Città nuova, Roma 2005; aggiungi V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973; H.U.V. BALTHASAR, *Il cristianesimo e le religioni universali. Uno sguardo d’insieme*, Piemme, Casale Monferrato 1987 (l’orig. è del 1979) p. 22. “La teologia delle religioni è nata attorno agli anni del Concilio Vaticano II, e.. gli anni ’60 furono testimoni di un’ondata di pubblicazioni teologiche sull’argomento, anche se esse furono più delle prove che delle proposte di risposte definitive” J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, (BTC 95) Queriniana, Brescia 1997 p. 9.

de la mano attraverso la tradizione religiosa cui egli appartiene. Nel primo caso, l'uomo può essere salvato da Dio al di fuori di e nonostante la sua appartenenza a tale o tal'altra tradizione religiosa; nel secondo lo è in essa e, in qualche modo, attraverso di essa<sup>15</sup>.

Nell'ambito cattolico il dialogo è stato dichiarato ufficialmente una componente essenziale della missione<sup>16</sup> e la chiesa non è più considerata come il Regno di Dio sulla terra. L'enciclica *Redemptoris missio*<sup>17</sup>, e il documento *Dialogo e annuncio*<sup>18</sup>, pubblicato dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli (19 maggio 1991) hanno compiuto il passo decisivo. La chiesa è detta "serva del regno perché serva di Cristo"<sup>19</sup>. Anche le altre religioni possono svolgere il servizio al Regno di Dio nei confronti dei loro membri: "Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo. È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la

15. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*. o. c., p. 21.

16. Già nel Documento "Dialogo e Missione" (AAS 76 (1984) pp. 816-828; EV 9, 988 ss) è affermata la necessità del dialogo e nell'Istruzione "Dialogo e annuncio" (AAS 84(1992) pp. 414-446) si ribadisce la convinzione che "il dialogo interreligioso è veramente parte del dialogo di salvezza iniziato da Dio" (n. 80 E.V. 13, 377) e si giunge ad affermare che le varie religioni svolgono un ruolo di mediazione salvifica per i loro seguaci, pur ammettendo che "il contenuto di questa mediazione partecipata è da approfondire" (n. 14.).

Così J. Dupuis riassume l'apporto di alcuni documenti di Giovanni Paolo II relativi allo Spirito Santo: "da questi testi emerge gradualmente un insegnamento costante: lo Spirito Santo è presente e attivo nel mondo, nei membri delle altre religioni e nelle stesse tradizioni religiose" *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, (GdT 283), Queriniana, Brescia 2001 p. 141.

17. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, 25° anniversario del Decreto conciliare *Ad gentes* AAS 83 (1991) pp. 249-340.

18. *Dialogo e Annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, AAS 84 (1992) pp. 414-446.

19. "La missione della chiesa è far crescere 'il regno del Signore nostro e del suo Cristo' (Ap 11,15), di cui è serva" «Dialogo e Annuncio», n. 35 EV. 13, 325.

salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro salvatore”<sup>20</sup>.

4. Il problema da chiarire quindi restava il senso della assolutezza e universalità della salvezza offerta da Cristo e del rapporto che esiste tra questa e l'attività delle chiese cristiane e delle altre religioni. In questo contesto spinta dagli eventi e dalla pratica del dialogo la riflessione teologica si è evoluta come *teologia del pluralismo religioso*<sup>21</sup>. È giunta cioè a considerare le varie religioni come momenti essenziali di una stessa storia salvifica, di cui le religioni costituiscono, nel tempo e nello spazio terreno, espressioni diverse. Il pluralismo risulta essere una ricchezza anziché una dispersione. In questo ambito la distinzione tra le diverse confessioni cristiane ha perso molta rilevanza, dato che il problema della centralità di Cristo si pone allo stesso modo per tutti i cristiani, i quali si sono trovati insieme a chiarire il problema secondo le proprie specifiche accentuazioni.

Anche la Dichiarazione *Dominus Jesus*<sup>22</sup> della Congregazione per la dottrina della fede (6 agosto 2000), che da alcuni è considerata quasi come una pietra tombale per la teologia del pluralismo religioso, in realtà nel tempo ha rappresentato piuttosto uno stimolo, per la serietà e il rigore con cui ha esaminato il problema e per il ripetuto invito a continuare la ricerca sulle ragioni del dialogo e il fondamento del pluralismo. Il richiamo al compito dei teologi risuona diverse volte nel documento: “la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata a esplorare se e

20. «Dialogo e Annuncio», n. 29 EV 13, 319.

21. “Il compito della teologia in questo contesto consiste nel domandarsi se il pluralismo religioso, che caratterizza il mondo presente, può avere o meno un significato positivo nell'unico piano salvifico di Dio per l'umanità. Se cioè la fede cristiana in Gesù Cristo, salvatore universale dell'umanità, è compatibile con l'affermazione di un ruolo positivo di altre tradizioni religiose nel mistero della salvezza dei loro seguaci” J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c. p. 484.

22. “Dichiarazione sulla unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, *Dominus Jesus*” in AAS 92(2000) n. 10 pp. 742-765.

come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza” (n. 14). O come quando ammette che esistono “diverse spiegazioni teologiche su questi argomenti” (n. 18) e sollecita i teologi a continuare la riflessione per risolvere le difficoltà esistenti. Altrove riconosce con compiacenza che “la teologia sta cercando di approfondire” i modi con cui la grazia giunge ai non cristiani e si dice che “tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione” (n. 21). Tale invito deve essere interpretato come l’ammissione di problemi irrisolti, ma anche come la convinzione di possibili acquisizioni attraverso la riflessione sui dati della rivelazione e sull’esperienza del dialogo interreligioso. È doveroso riconoscere però che il tono del documento e i limiti dottrinali imposti alla riflessione di fatto hanno frenato la libera discussione teologica. Forse questo tempo di riflessione è stato opportuno per preparare con cura un passo avanti. Questa è la fase della riflessione teologica che analizzeremo in dettaglio.

5. Ora, secondo l’auspicio di diversi teologi anche occidentali,<sup>23</sup> la riflessione dovrebbe acquisire la fisionomia di *teologia interreligiosa del pluralismo*, nella quale ogni religione, in dialogo con le altre, si impegna ad elaborare una interpretazione comune della storia della salvezza e a contribuire così alla costruzione di un unico orizzonte spi-

23. David Tracy, ad es., ritiene che: “stiamo avvicinandoci speditamente al giorno in cui non sarà possibile tentare una teologia sistematica cristiana se non in una seria conversazione con le altre grandi vie” *Dialogue with the Others: The inter-religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain 1990 p. IX. Claude Geffré a sua volta scrive: “Pare che il nuovo paradigma del pluralismo religioso ci inviti a riflettere su quella che potrebbe essere una vera e propria *teologia interreligiosa*, oppure una *teologia dialogica*”, *Il senso di una teologia interreligiosa* paragrafo del capitolo “Verso una teologia delle religioni”, in AA. VV. (Ed. Gibellini R.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003 p. 368. Anche Jacques Dupuis annota: “Una teologia cristiana del pluralismo religioso deve essere una teologia basata sull’interazione della fede cristiana con le altre fedi viventi e deve essere, in questo senso, una *teologia ‘interreligiosa’*”, *Il cristianesimo e le religioni o. c.*, p. 180.

rituale per la storia umana. Questo passo, appena avviato, richiederà un confronto esperienziale e culturale tra seguaci delle diverse religioni, in modo da pervenire ad una comune formulazione dell'esperienza spirituale e rendere possibile una fattiva collaborazione per la giustizia e la pace tra i popoli e la salvaguardia del creato.

Sono questi alcuni veloci passaggi di un cammino iniziato dalla teologia cristiana occidentale nella prima metà del secolo scorso, che ora sembrano avviati ad un traguardo definitivo.

### **Le opinioni in ambito occidentale**

Prima di esaminare gli elementi essenziali di una teologia cristiana del pluralismo religioso credo sia necessario inquadrare il movimento nella molteplicità delle opinioni espresse dai diversi teologi in questi decenni. Le analisi successive offriranno gli elementi per capire le ragioni teologiche delle diverse opinioni.

Vi sono diverse modalità per presentare le varie posizioni teologiche assunte di fronte al problema della pluralità religiosa. Credo che la descrizione più chiara e funzionale ai nostri interessi sia distinguere quattro tendenze: l'esclusivismo, l'inclusivismo, il pluralismo convergente (o inclusivo) e il pluralismo relativista. Penso che a questa suddivisione, che mantiene un linguaggio già noto e diffuso,<sup>24</sup> possa corrispondere la quadruplica distinzione proposta

24. Alcuni ritengono inadeguata questa suddivisione, che generalmente però viene presentata come tripartita, senza la distinzione tra il pluralismo convergente e quello relativista, che credo invece necessaria. Il gesuita cingalese A. Pieris, ad es., già nel 1993 scriveva: "Mi sono ritrovato ad appropriarmi gradualmente di una tendenza dell'Asia, che adotta un paradigma in cui le tre succitate categorie [esclusivismo, inclusivismo e pluralismo] sono prive di senso", *An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, in *The Month* 26 (1993) pp. 129-134 qui 130. Anche in Occidente alcuni teologi ritengono inutile questa distinzione. Cfr M. BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religious in Conversation*, Abington Press, Nashville 1989. Penso, tuttavia, che l'apporto della teologia occidentale, qui analizzato, possa essere meglio compreso attraverso il modello citato nella forma quadripartita.

da Paul F. Knitter il quale, ponendosi in prospettiva fenomenologica, parla di modello della sostituzione (una sola vera religione), del compimento (l'uno dà compimento ai molti), della reciprocità (molte religioni vere chiamate al dialogo) e della accettazione (molte religioni vere: e così sia).<sup>25</sup>

Analizziamo brevemente le diverse opinioni collegando fra di loro la prospettiva cristologia e quella ecclesiologica. Nei singoli teologi le due prospettive non sono sempre ugualmente sviluppate, ma la loro connessione è sempre presente.

1. Gli *esclusivisti* dicono: “solo Gesù è il mediatore di Dio per la salvezza dell'uomo e solo la chiesa ne è il prolungamento nella storia umana”. Essi si richiamano al carattere assoluto del cristianesimo.<sup>26</sup> In ambito protestante particolare rilievo ha avuto la

25. P. F. KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni*, (GdT 315)

26. Dopo Hegel, che aveva teorizzato l'assolutezza del cristianesimo, la discussione è stata ampia nel mondo cristiano. La scuola di storia delle religioni ha avuto in Ernst Troeltsch (1865-1923) “il suo vero dogmatico o meglio il suo vero filosofo della religione” (H. BERKHOF, *200 anni di filosofia e teologia. Da Kant a Rahner*, Claudiana, Torino 1992 p. 169). Harnack aveva cercato di dimostrare storicamente la tesi di Hegel (*L'essenza del cristianesimo* (1900), tr. it., Queriniana, Brescia 1980). Troeltsch nel 1902 pubblicò *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, (tr. it. Morano, Napoli 1968) in cui, muovendo dal presupposto che “La realtà storica in quanto tale, non può che avere un significato relativo, e mai un significato assoluto” (Berkhof, o. c., p. 195) scriveva “Solo il cristianesimo ha superato il residuo di religiosità naturalistica e ha rivelato un Dio vivo, che è azione e volontà e non mero essere... Per queste ragioni il cristianesimo può essere considerato non soltanto come il punto culminante, bensì anche come il punto di convergenza di tutte le linee evolutive della religione che ci è dato conoscere e può pertanto, nel confronto con le altre religioni, essere designato come la sintesi capitale e insieme come l'inizio di una vita sostanzialmente nuova” pp. 128-129. Egli restava in prospettiva eurocentrica dato che considerava la “civiltà europea come grado supremo dello sviluppo etico-culturale dell'umanità” (Berkhof p. 197). Fu con la prima guerra mondiale che tale fede “ricevette un colpo dal quale non si riprenderà mai”. Il teologo riformato E. Schweizer narrando ultrasettantenne nel 1985 la sua esperienza di studente scrive: “Nel corso del mio quinto e sesto semestre fui accettato nel ristretto numero di coloro che leggevano la Bhagavadgita e la Rigveda con Rudolf Otto, ed era una grande attrazione quella di rintracciare la rivelazione di Dio in tutte le religioni,

posizione di Karl Barth, secondo cui le religioni sono il tentativo presuntuoso dell'uomo di giustificarsi da solo, mentre è unicamente la fede in Cristo a giustificare l'uomo davanti a Dio.<sup>27</sup> In ambito cattolico dopo il Concilio Vaticano II l'esclusivismo ha subito una veloce evoluzione e, nella sua forma rigida sia cristologica che ecclesiologica, si trova solo in ambienti tradizionalisti, che si oppongono al dialogo con le altre religioni.<sup>28</sup> Alcuni accenti

dal momento che il 'mysterium tremendum' e, allo stesso tempo, 'fascinans', d'incontrare il mondo del 'sacro', era un fenomeno che si ritrovava dappertutto, anche se con intensità e chiarezze diverse (p. 110). L'approccio di Otto era certamente molto diverso dalla teologia della Parola di Dio che ascoltavamo nelle lezioni di Bultmann. In quei giorni Otto fu profondamente deluso quando si rese conto fino a che punto l'insistenza di Bultmann sul kerigma com'è rintracciabile nel Nuovo Testamento...attraesse gli studenti (p. 111)". Egli richiama poi l'insegnamento di Barth e conclude: "Tutto questo, naturalmente non risolveva il problema della altre religioni, un problema con cui sto ancora lottando. Ma non avrei potuto essere completamente d'accordo con la risposta di Barth per quanto fosse logica (p. 115). Quindi pur non ignorando che il buddista potrebbe essere molto più vicino a Dio di me, gli parlerò di Gesù, se vuole ascoltare, convinto che in Gesù Dio stesso ha manifestato il suo vero volto verso di noi. Questa impostazione si è sviluppata lentamente, come risultato di molte utili discussioni con amici e colleghi", *Gesù Cristo: l'uomo di Nazareth e il Signore glorificato*, Claudiana, (Serie teologica 69), Torino 1992 pp. 110-116.

27. Alcuni discepoli di K. Barth continuano nella stessa linea come ad es. H. KRAEMER, *The Christian Message in a non-Christian World*, Edinburgh House, London 1947; ID., *Why Christianity of All Religions?*, Lutterworth, London 1962. Anche i movimenti evangelicali e pentecostali si richiamano a K. Barth per opporsi ad ogni dialogo interreligioso, perché non c'è nessuna ragione "per dire che la salvezza può trovarsi al di fuori di Cristo o a prescindere da un'accettazione esplicita della sua opera mediante la fede": Manifesto di Manila promulgato dall'Alleanza di Losanna nella Assemblea del luglio (11-20) 1989, citato da J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c. p. 153.

28. Scrive ad es. H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle*, Beauchesne, Paris 1994 p. 281 : "la Chiesa ha sempre insegnato che, per essere salvato, l'uomo deve accettare il messaggio del vangelo, rigettare i falsi dei e volgersi al Dio vivente d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, così come si è rivelato in Gesù Cristo". Cfr anche H. VAN STRAELEN, *Ouverture à l'autre, la quelle?*, Beauchesne, Paris 1982; F. SPADAFORA, *Fuori della chiesa non c'è salvezza*, Roma 1992, che riporta tutte le affermazioni dei diversi concili e dei Padri; H.A. NETLAND, *Dis-*



di esclusivismo si riscontrano in alcuni teologi inclusivisti, che, riproponendo formule tradizionali in un contesto di maggiore apertura, ne conservano tuttavia l'esigenza di fondo senza risolvere con chiarezza le contraddizioni .

2. All'estremo opposto i *relativisti* (o *pluralisti radicali*) sostengono che tutte le religioni hanno lo stesso valore in ordine alla salvezza, per cui non ha molta importanza a quale di esse si appartenga. Per loro, "se uno, ebreo, musulmano, indù o buddista, ha la stessa probabilità di essere 'salvato' di un cristiano, l'idea che ogni salvezza è cristiana non ha più un 'valore in contanti' e non può suscitare un reale interesse"<sup>29</sup>.

Costoro si designano abitualmente come *pluralisti* perché propugnano una "teologia pluralistica delle religioni" una "teologia del pluralismo religioso"<sup>30</sup>. Ma in realtà essi difendono un effettivo relativismo, perché pongono di fatto le religioni sullo stesso piano e, in particolare, non riescono a cogliere la "peculiarità

*sonant Voices. Religious Pluralism and the Quest of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi) 1991.

29. J. HICK, "Il cristianesimo tra le religioni del mondo", in AA. VV., "Cristianesimo e religioni", in «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 1 p. 24

30. J. Dupuis qualifica questo pluralismo attraverso la prospettiva "teocentrica". "Questo nuovo paradigma consiste nel riconoscere che le varie religioni gravitano intorno ad un solo centro: Dio. Le religioni, benché differenti, hanno tutte fundamentalmente lo stesso valore come manifestazioni diverse di Dio allo spirito umano nelle diverse regioni culturali del mondo", *La cristologia contemporanea nell'area anglofona*, in ATI, *La cristologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1992 p. 365 (pp. 330-384). Bruno Forte qualifica il pluralismo come un "generico 'soteriocentrismo' di un Cristo coesistente alla pari 'con' tutte le religioni, dove la separazione del Verbo dalle sue possibili espressioni storiche consente di parlare di un Cristo ideale, che viene a rendersi presente in tutte le religioni, intese come vie di salvezza del tutto autonome dal Cristo storico", *La chiesa della Trinità*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995 p. 114. In questo modo però non si distingue tra pluralismo e relativismo religioso. Mentre esiste infatti un pluralismo che riferendosi all'unica storia salvifica non afferma che "le religioni hanno tutte fundamentalmente lo stesso valore", né separano il Verbo dalle sue manifestazioni storiche, che anzi ne sottolineano fortemente l'immanenza.

della religione cristiana con le sue istanze di unicità<sup>31</sup>. In questo modo, secondo Pietro Rossano, “si viene a mettere tra parentesi la centralità e la mediazione universale e storica di Cristo, pilastro portante dell’edificio della chiesa”<sup>32</sup>. Anche H. Küng critica coloro che, per evitare “un ottuso e presuntuoso assolutismo”, difendono “un relativismo superficiale e irresponsabile, che relativizza ogni verità e minimizza tutti i valori e tutte le norme” e quindi propongono un “pluralismo qualunquistico, che approva e conferma, indifferentemente, la propria e le altre religioni, senza richiamare l’attenzione, sia in noi stessi sia negli altri, sugli errori che pur esistono nonostante tutta la verità”. Favoriscono in questo modo “un indifferentismo, che esclude dalla critica determinate posizioni e decisioni religiose”<sup>33</sup>.

3. Gli *inclusivisti* costituiscono oggi, in ambito cristiano, il gruppo più numeroso, ma si presentano in forme variegatae, fra di loro intrecciate. La loro distinzione è reale ma non sempre adeguata.

3.1. Una prima opinione sottolinea il compimento dei valori religiosi realizzata in Cristo, per cui tutto ciò che in frammenti si trova altrove, si crede che debba essere già stato vissuto e presentato da Cristo in pienezza o in modo compiuto (*inclusivismo costitutivo*). Da lui sono stati inseriti nella storia umana in modo da poter essere accolti da tutti.

31. Così conclude D. Vicari, riferendosi all’intervento di J. HICK, in “Un commento al dibattito Hick-Pannenberg-Geffré su *Cristianesimo e religioni* in «Teologia e Filosofia» 6(1992) p. 121

32. P. ROSSANO, “Introduzione” alla edizione italiana di V. NECKEBROUCK, *La terza chiesa e il problema della cultura*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1990 p. 8. Si riferisce al capitolo *Religione e cultura* pp. 98-105.

33. H. KÜNG, *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano 1986 pp. 8-9; cfr. anche ID., *Esiste l’unica religione vera?* Saggio di criteriologia ecumenica, in *Teologia in cammino*. Un’autobiografia spirituale, Mondadori, Milano 1987 pp. 256-286. Rosino Gibellini riferendosi a Küng sostiene che la sua è “una delle proposte teologiche meglio elaborate, anche perché basata su vasta documentazione e sostenuta da lunga riflessione”. Essa esclude non solo il relativismo e l’esclusivismo ma anche “l’inclusivismo, che finisce per subordinare alla propria religione le altre religioni” *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992 p. 555 e 556.

Abitualmente i cattolici che appartengono a questo gruppo estendono la qualifica anche alla Chiesa. La formula che essi utilizzano non è più quella tradizionale: “fuori della Chiesa non c’è salvezza”, bensì “senza la Chiesa non c’è salvezza”. Essi intendono affermare, così, l’esclusione dalla salvezza di coloro che rifiutano i valori di cui la Chiesa è mediatrice nella storia umana. Coloro invece che, pur non appartenendo alla Chiesa, ne accettano, anche inconsapevolmente, le proposte salvifiche entrano nel regno. Raniero Cantalamessa, attuale predicatore apostolico, “rigetta energicamente ogni teoria che viene a togliere il Cristo dal centro del piano salvifico, o che nega alla chiesa il suo ruolo di mediatrice necessaria di salvezza”<sup>34</sup>. Egli però ammette una certa mediazione anche delle altre religioni. Per spiegare come ciò sia possibile, si richiama alla dottrina di S. Tommaso sui sacramenti dell’Antico Testamento: “Per S. Tommaso questi sacramenti antichi non conferivano per se stessi e direttamente la grazia santificante, ma solo in quanto suscitavano ed esprimevano la fede nel futuro Salvatore”. Egli si chiede: “Non si potrebbe estendere coerentemente tale analogia dalle verità teoriche, ai riti di purificazione dal peccato, i sacrifici, le feste, ecc. e, in questo senso, parlare di tali pratiche e riti come di una sorta di sacramenti mediante i quali, nelle altre religioni, viene portata avanti la salvezza, sempre, si intende, in dipendenza dalla redenzione di Cristo?”<sup>35</sup>.

G. Canobbio afferma che la salvezza dei singoli passa necessariamente attraverso la chiesa, “in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva che cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per

34. R. Cantalamessa, “Cristo nel dialogo interreligioso”, in «Rassegna di Teologia», 35 (1994) pp. 259-282 qui p. 278. Egli cita Giovanni Paolo II nell’enciclica *Redemptoris missio* n. 55: “La chiesa resta la via ordinaria alla salvezza ed essa solo possiede la pienezza dei mezzi di salvezza”. L’articolo è ora anche in Id., *Preparate le vie del Signore*, Dehoniane, Bologna 1995 pp. 113-135.

35. R. CANTALAMESSA, “Cristo nel dialogo interreligioso”, in «Rassegna di Teologia», 35 (1994) p. 279.

l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo"<sup>36</sup>. Anche B. Forte ritiene che la Chiesa "nel mistero universale della salvezza mantiene... un ruolo necessario ed insieme totalmente relativo: dipendendo dal solo necessario, che è il mistero di Cristo nel disegno del Padre, la Chiesa è necessaria precisamente in quanto riveste il ruolo di segno profetico del dono di Dio pienamente offerto in essa e di realizzazione incoativa della salvezza voluta per tutti nel disegno del Padre". Certamente la Chiesa "non è tutto: pure certamente, però, essa esiste per tutti"<sup>37</sup>.

3.2. Una seconda modalità di inclusivismo presenta Cristo (e conseguentemente la Chiesa) come *norma definitiva* per giudicare le altre forme religiose, per cui chi segue Cristo o appartiene alla Chiesa possiede il metro di valutazione per cogliere il bene presente nelle altre religioni e per individuarvi le vie della salvezza e i mali che la impediscono (*inclusivismo normativo*). Costoro difendono "il principio inderogabile della singolarità dell'evento cristologico quale causa costitutiva della salvezza e come fondamento della sua funzione normativa universale secondo il disegno divino. La via che rispetta questa duplice esigenza oggi si concretizza veramente in quel modello risolutivo denominato inclusivista, secondo il quale, nelle molteplici e parziali vie di salvezza, si afferma operante la potenza salvifica Universale dell'Unico Mediatore Gesù Cristo, per cui nessuna altra religione può essere considerata via di salvezza senza di Lui"<sup>38</sup>.

Il teologo cattolico G. D'Costa, indiano di Goa cresciuto in Kenia e formato in Inghilterra dove insegna, presentando una soluzione del problema in chiave trinitaria, afferma: "Le ricchezze del mistero di Dio sono svelate dallo Spirito e sono misurate e

36. G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994 pp. 182-183

37. B. FORTE, *La chiesa della Trinità*, o. c. pp. 105-119: p. 115.

38. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995 p. 182.

percepite in base alla loro conformità a Cristo e nella loro illuminazione di Cristo. In quanto queste ricchezze vengono svelate, Cristo, il Logos universale, viene più pienamente interpretato e universalizzato. In questo senso Gesù è il criterio *normativo* di Dio, sebbene non precluda l'autorivelazione in atto di Dio nella storia mediante lo Spirito" Tuttavia egli aggiunge: "Cristo è sì la norma per comprendere Dio, tuttavia non una norma statica, bensì una norma che viene continuamente trasformata e arricchita dalla funzione propria dello Spirito di guidare, annunciare e giudicare"<sup>39</sup>. Egli poi precisa che solo l'inclusivismo rispetta i due principi essenziali di un legittimo pluralismo cristiano: la mediazione unica di Gesù Cristo e la volontà salvifica universale di Dio. Sempre e solo attraverso Cristo 'componenti di grazia divina' sono presenti nelle altre religioni, che per i loro membri sono vere mediatrici di salvezza.<sup>40</sup> Credo che anche W. Pannenberg possa essere incluso in questo tipo di inclusivismo quando dopo aver chiarito il carattere universale della prospettiva di Gesù (cita in particolare Lc 13, 29: verranno da oriente e occidente) e Mt 25, 40: quello che avete fatto ad uno dei più piccoli..) conclude: " Gesù quindi resta il criterio finale per tutti gli esseri umani, mentre solo i membri della sua Chiesa conoscono questo criterio e possono essere certi di questa salvezza a condizione che le loro vite siano in accordo con la loro fede"<sup>41</sup>. Dupuis cita come "esempi di sostenitori di Gesù normativo... oltre a E. Troeltsch e P. Tillich, dei teologi del processo come J. B. Cobb e S. M. Ogden"<sup>42</sup>.

39. G. D'Costa, *Cristo, Trinità e pluralità religiosa*, nel volume da lui curato, AA.Vv., *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994 p. 96.

40. Di Gavin D'Costa cfr anche *Theology of Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, B. Blackwell, Oxford 1986.

41. W. PANNENBERG, "Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro. Il problema della teologia delle religioni mondiali", in AA.Vv. (cur D'Costa G.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito?* o. c., p. 203.

42. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 156. Egli cita E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano, Napoli 1968

3.3. Una terza modalità parla di una presenza attiva del Cristo glorioso o del Cristo cosmico nelle esperienze religiose dell'umanità, per cui tutte le ricchezze che si possono trovare nelle esperienze religiose dell'umanità sono ricondotte all'azione di Cristo e del suo Spirito (*inclusivismo trascendente*). Per costoro "bisogna affermare che la via ordinaria per la salvezza di tutta l'umanità è l'evento-Cristo e che la volontà salvifica universale di Dio nel NT è sempre collegata con la realtà di Gesù Cristo... Si trova qui il punto cruciale della problematica cristologica contemporanea: la considerazione, cioè, dell'evento-Cristo come 'escatologicamente insuperabile' e 'assolutamente decisivo' per ogni persona umana che si salva anche fuori del cristianesimo, fuori del riconoscimento esplicito di Gesù"<sup>43</sup>. In questa linea si erano già mossi, pur con sensibilità diversa, molti teologi. Raimondo Panikkar, ad es., in diversi modi ha difeso la convinzione secondo cui "c'è che Cristo è il nome della presenza divina nel mondo per cui una cristofania si realizza in tutte le religioni."<sup>44</sup>. In altra prospettiva anche K. Rahner

(originale tedesco 1929); P. TILICH, *Systematic Theology voll II-III*, University of Chicago Press, Chicago 1957-1963; ID., *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano 1970; J. B. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975; ID., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; S.M. OGDEN, *Christ without Myth*, Harper and Brothers, New York 1963; ID., *Is There Only One True Religion or are There Many?* Southern Methodist University Press, Dallas 1992.

43. A. AMATO, *Gesù e le religioni non cristiane. Una sfida all'assolutezza del cristianesimo*, in AA.VV., *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, LAS, Roma 1992 pp. 45-79 qui 72. Cfr. anche A. AMATO, "Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità: considerazioni introduttive", in «Ricerche teologiche» 1(1990) pp. 143-168.

44. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*. Vita e pensiero, Milano 1970 p. 10. Un'edizione ampliata di questa opera contiene uno spostamento verso una cristologia epifanica di tipo trascendente molto discutibile. Egli si riferisce ad "una realtà sconosciuta, che i cristiani chiamano Cristo, scoperta al cuore dell'induismo non come qualcuno che gli sia estraneo, bensì come il suo stesso principio di vita" *The Unknown Christ f Hinduism*. Toward an Ecumenical Christophany, Longman, Darton and Todd, London 1981, p. 20. Cfr. anche *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988. Paul F. Knitter presenta

ha sostenuto la presenza di un cristianesimo anonimo nelle diverse religioni.<sup>45</sup> La chiesa, secondo lui, non dovrebbe ritenersi l'ambito esclusivo dell'azione divina, bensì "l'avanguardia storicamente inquadrata di un immenso esercito in marcia, l'esplicita organizzazione storica e sociale di ciò che il cristianesimo è convinto venga accordato agli uomini come *realtà nascosta* al di fuori della chiesa visibile"<sup>46</sup>. La sua formula ha suscitato un'ampia discussione.<sup>47</sup>

Giustamente i teologi che avanzano riserve sull'attribuzione a Cristo risorto di una azione universale, non espressa in dinamiche create, criticano la modalità trascendente di intendere Cristo.<sup>48</sup>

Panikkar come "uno dei più noti, rodati, eruditi e stimolanti pionieri del dialogo interreligioso novecentesco" *Introduzione alle teologie delle religioni*, (GdT 315), Queriniana, Brescia 2005 p. 254. Cl. Geffré osserva in merito: "In ogni caso se ho letto bene Panikkar, egli dice giustamente che il mistero di Cristo non si esaurisce nell'umanità di Gesù di Nazaret. Su questo sono d'accordo, e del resto non è originale. Peculiare di lui, e teologicamente difficile da ammettere, è che Gesù di Nazaret sarebbe soltanto la manifestazione privilegiata del mistero cosmoteandrico di Cristo. Ma se Cristo è al centro della storia e coesistente con tutti gli istanti della storia, può esserlo solamente in quanto è quel Gesù che è passato attraverso la morte e la risurrezione. Ciò che non capisco bene in Panikkar è come l'universalità del mistero di Cristo sia necessariamente radicata nella particolarità storica del Gesù di Nazaret, nato in un preciso momento, morto e risorto. ... "Professione teologo" S. Paolo Cinisello Balsamo 2001 p. 114.

45. K. RAHNER, "I cristiani anonimi", in ID., *Nuovi Saggi* 1, Paoline, Roma 1968 pp. 759-772; *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977 pp. 393-394; "Cristianesimo e religioni non cristiane", in *Saggi di antropologia soprannaturale*, pp. 535-571 Paoline, Roma 1965 pp. 535-571; "La Chiesa, le chiese e le religioni", in «Nuovi Saggi» 3, Paoline, Roma 1969 pp. 427-452.

46. K. RAHNER, "Cristianesimo e religioni non cristiane", in *Saggi di antropologia soprannaturale o. c.*, p. 569.

47. Cfr. A. RÖPER, *I cristiani anonimi*, (GdT 6) Queriniana Brescia 1966 (originale tedesco 1963); M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Cerf, Paris 1996 pp. 72-78. RAFFELT A. VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, (GdT 301) Queriniana, Brescia 2004.

48. Osserva A. Cozzi proponendo un inclusivismo normativo: "il problema è meno quello della presenza del Verbo trascendente nelle varie religioni. È invece decisivo verificare come una libertà come quella di Gesù sia la misura adeguata-

L'attività salvifica di Gesù risorto dovrebbe essere ricondotta alla presenza di Dio operante attraverso il suo Verbo e il suo Spirito, ma tradotta sempre e solo in dinamiche e gesti creati.<sup>49</sup>

4. I *pluralisti convergenti* (o *inclusivisti*)<sup>50</sup> sostengono che unica

ta al dono di Dio e la logica più corretta per appropriarsi del suo dono, anzi per entrare nella logica del suo donare” *Gesù Cristo tra le religioni, mediatore dell’originario*, Cittadella, Assisi 2005 p. 124.

49. Contro la tendenza ad universalizzare Cristo come salvezza trascendente e presente quindi nelle varie religioni, Christian Duquoc insiste sulla necessità di mantenere la particolarità ebraica di Gesù e il suo inserimento nella cultura frammentaria del suo tempo. “Stando così le cose, la divisione dalle altre religioni risulta indispensabile all’autenticità dell’annuncio. Trasgredirla con il pretesto di non escludere nulla, equivale a perdere la propria identità storica e a indebolire la propria vocazione che il modo di implicazione di Dio nel nostro mondo rivela” *L’unico Cristo*. La sinfonia differita, (GdT 298) Queriniana, Brescia 2003 p. 272. Anche Cl. Geffré suggerisce: “dobbiamo guardarci dall’identificare l’elemento storico e contingente di Gesù e il suo elemento cristico e divino, ed è proprio questa legge dell’incarnazione di Dio con la mediazione della storia. Altrimenti Gesù non sarebbe più icona ma idolo!” *Credere e interpretare* (GdT 288) Brescia 2002 p. 136; più avanti alla pag. 138 meditando sul mistero della croce scrive: “Gesù muore alla sua particolarità in quanto Gesù di Nazaret, per rinascere come figura di universalità, come figura di Cristo. Citerò volentieri questa formula audace di P. Tillich: “Il Cristo è Gesù e la negazione di Gesù”. Il Cristo e Gesù sono certamente un’unica persona, ma in certo qual modo, nel sacrificio della particolarità di Gesù di Nazaret, il Cristo attraverso la sua risurrezione rinasce come figura di universalità, come figura di Cristo. Il Cristo libera la persona di Gesù da un particolarismo che lo avrebbe reso proprietà di un gruppo particolare, quello dei giudei del primo secolo ...”.

Cfr sopra nota 8 sull’attribuzione di una terza natura a Cristo.

50. La terminologia è varia. J. Dupuis, “Il termine più appropriato... sembra quello di *pluralismo inclusivo* oppure di *inclusivismo pluralistico*; esso mantiene assieme il carattere costitutivo universale dell’evento-Cristo nell’ordine della salvezza e il significato salvifico delle tradizioni religiose in una pluralità di principio delle tradizioni religiose stesse al di dentro dell’unico, multiforme piano di Dio per l’umanità” *Verso un modello di pluralismo inclusivo in Il Cristianesimo e le religioni*, GdT 283 p. 188; Anche Geffré parla di *pluralismo inclusivo* che definisce: “la corrente teologica più promettente all’interno del cattolicesimo....” *Verso una nuova teologia delle religioni*, in R. GIBELLINI (Ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003 p. 359.



è la Parola rivelatrice e salvifica di Dio, ma molti sono i mediatori storici della salvezza tra cui le strutture religiose, anche se fra di esse vi sono notevoli differenze. I cristiani attraverso Gesù accolgono la Parola di Dio in una forma particolare, con la quale sono in grado di cogliere le sintonie della propria tradizione con le altre parole storiche. La distinzione reale di natura (senza mutazione e senza confusione) tra Gesù, l'uomo sacramento o icona di Dio (cfr Col 1,15), e il Verbo, Parola eterna del Padre, distinzione che resta anche nello stato glorioso,<sup>51</sup> consente di cogliere altri spazi di azione della Parola eterna e dello Spirito oltre quelli ecclesiali e di superare l'esclusivismo salvifico delle strutture che si richiamano al Vangelo cristiano. Che poi tale azione coinvolga anche la realtà di Cristo glorioso non ha rilevanza storica, perché ad essa non corrispondono esplicite e consapevoli dinamiche umane di fede in Lui.

Soprattutto il capovolgimento del modello soteriologico,<sup>52</sup> non più ascendente (Gesù soddisfa il Padre con sofferenza di merito infinito ed espia per i peccati umani), bensì discendente (in Gesù e nel suo supremo gesto d'amore Dio rivela la sua misericordia e dona lo Spirito che giustifica l'uomo) ha consentito di capire che le molteplici mediazioni storiche della salvezza non contrastano con la specificità e l'universalità della missione di Cristo, dato che tutte riflettono, anche se in modo diverso e secondo forme cul-

Penso sia più esatto parlare di pluralismo convergente perché nessuna forma storica può avere la presunzione di contenere tutte le ricchezze spirituali delle diverse religioni. Tutte perciò sono chiamate a scambiarsi doni spirituali per convergere verso traguardi comuni dove ciascuna conservando e accentuando le proprie caratteristiche vive una comunione profonda con le altre.

51. Scrive ad es. Cl. Geffré: "Lo stesso *principio incarnazionale*, cioè la manifestazione dell'Assoluto in e attraverso una particolarità storica, ci invita a non assolutizzare il cristianesimo. Se il Cristo è universale, lo è quale Gesù di Nazaret, morto e risorto. L'uomo Gesù non è una sorta di emanazione divina. La sua umanità è relativa per quanto è storica, pur avendo un significato assoluto e universale" "Pour un christianisme mondial", in «Recherches de science religieuse» 86 (1998) p. 63.

52. Vedi oltre a p. 13 il paragrafo: "Mediazione discendente".

turali a volte irriducibili, la stessa Parola misericordiosa di Dio e la stessa potenza purificatrice del suo Spirito. Quanto alla chiesa i pluralisti sottolineano la sua funzione in ordine al Regno di Dio nel mondo: essa è serva del Regno. La distinzione tra la Chiesa e il regno ha reso possibile superare non solo l'esclusivismo ma anche l'inclusivismo ecclesiologico, perché ha consentito di rilevare la presenza del Verbo eterno e dello Spirito di Cristo in azione anche nelle altre strutture religiose.

Conseguentemente viene affermata con chiarezza la possibile funzione salvifica delle religioni e la loro convergenza verso una pienezza non ancora realizzata da nessuna di esse, neppure dal cristianesimo. Come il necessario riferimento ai segni dei tempi (Lc. 12, 56-57) è la ragione per superare l'esclusivismo ecclesiale, così la ricerca dei *semina Verbi* (frammenti della Parola) nelle culture umane implica la varietà di Parole divine per la salvezza umana e consente il superamento di un esclusivismo della fede cristologica.<sup>53</sup>

La distinzione netta tra i pluralisti convergenti e i pluralisti relativisti sta nella decisiva importanza che i primi conferiscono all'evento Cristo, sia nella sua dimensione storica che in quella trascendente. Mentre infatti nel pluralismo convergente la prospettiva trinitaria consente di collegare la salvezza universale a Cristo per il riferimento al Verbo eterno, che egli umanamente esprime, e allo Spirito che Egli dona, nel pluralismo relativista, l'appiattimento trinitario ad un monoteismo generico non consente l'articolazione necessaria della storia salvifica e vi scompare l'imprescindibile riferimento alla Parola e allo Spirito che in Cristo si rivelano come agenti divini di salvezza.

53. Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Gênevè, 1984 p. 141.

## Elementi essenziali di una teologia cristiana del pluralismo religioso

Prima di approfondire alcuni aspetti principali della teologia cristiana del pluralismo religioso come è stata sviluppata in occidente, è necessario ricordare che il dialogo ha imposto un radicale cambiamento di prospettiva o di paradigma.<sup>54</sup> In particolare ha richiesto una nuova analisi della pretesa di verità e di autenticità, unica ed assoluta, che il cristianesimo avanzava nei confronti delle altre religioni. Si è diffuso così e negli ultimi anni si è venuto consolidando un orizzonte inedito di riflessione per la teologia cristiana occidentale. Lo nota con lucidità Claude Geffré: “Come l’ateismo ha potuto essere l’orizzonte in funzione del quale la teologia della seconda metà del secolo XX reinterpretava le grandi verità della fede cristiana, così il pluralismo religioso tende a diventare l’orizzonte della teologia del XXI secolo e ci invita a rivisitare i grandi capitoli di tutta la dogmatica cristiana”<sup>55</sup>.

Alle incongruenze derivate da questa pretesa di fondo, si sono aggiunte le difficoltà pastorali sorte dalle esigenze apparentemente contrapposte del dialogo sincero e dell’annuncio fedele, come pure dal conflitto tra le caratteristiche o le dinamiche della civiltà delle immagini e l’uso dei tradizionali strumenti di evangelizzazione.

Il nuovo orizzonte ha imposto perciò ai teologi di rivedere l’impianto di formulazione della fede e il processo di giustificazione delle sue dottrine.<sup>56</sup> Ciò ha implicato prima di tutto una ripresa critica dei testi biblici che lungo i secoli avevano condotto al rifiuto delle altre religioni come espressioni del maligno, e

54. Claude Geffré parla di un *cambiamento di paradigma* imposto alla teologia cristiana. Cfr. «Le pluralisme religieux et l’indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne», in «Revue théologique de Louvain» 31 (2000) pp. 3-32.

55. Cl. GEFFRÉ, “Verso una teologia delle religioni”, in AA.VV. (Ed. Gibellini R.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003 p. 353.

56. Cfr. AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, 5: Pratica, Queriniana, Brescia 1987.

corrispondentemente ha condotto alla valorizzazione di quegli eventi e di quelle dottrine rivelate che offrono la chiave per una comprensione della funzione salvifica delle varie religioni.<sup>57</sup>

Il cambiamento di prospettiva ha richiesto inoltre la reinterpretazione di numerosi dati tradizionali della dottrina cristiana, che lungo i secoli si sono accumulati contro una valutazione positiva delle religioni. Quando le religioni venivano considerate espressioni del male cui opporsi, inganni del demonio per distrarre gli uomini dal rapporto con Dio, o anche quando venivano considerate tentativi dell'uomo di pervenire ad una stabile relazione con Dio, non era necessario individuare gli elementi comuni e stabilire il rapporto con l'azione salvifica di Cristo. Ma una volta riconosciuto il valore positivo delle religioni e ammessa la volontà divina di salvare tutti gli uomini, la particolarità di Gesù nella comune storia salvifica si è posto come problema inedito e l'unica mediazione universale di Cristo ha richiesto una ricomprensione.

### **Il pluralismo come valore e l'orizzonte comune a tutte le religioni**

La prima domanda alla quale la teologia cristiana ha cercato di rispondere è se il pluralismo delle religioni sia semplicemente un dato di fatto o un valore necessario. Mentre la maggioranza dei teologi ha sostenuto che il pluralismo fosse la conseguenza dei

57. Un'ampia e rigorosa analisi dei fondamenti biblici si può trovare in G. ODASSO, *Bibbia e Religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998. Egli conclude: "Che le religioni siano altrettante espressioni del disegno di Dio è un dato ormai acquisito, proprio perché esse, come risulta dalle prospettive dischiuse dai testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, sono sulla terra un dono di Dio a tutte le genti e, perciò, segno della presenza salvificamente operante della Sapienza" p. 372. Vedi anche J. DUPUIS, "Le religioni delle nazioni nella Bibbia", in ID., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, (BTC 95) pp. 45-75. Per il Nuovo Testamento vedi dello stesso J. DUPUIS, "Gesù, la chiesa apostolica e le religioni", in ID., *Il cristianesimo e le religioni*, (GdT 283) Queriniana, Brescia 2001 pp. 45-95.

limiti e degli errori delle culture umane, per cui l'ideale da perseguire fosse la loro convergenza in un'unica religione, alcuni hanno riconosciuto il pluralismo come una necessità e quindi un valore da salvaguardare e favorire. Esso attesterebbe "allo stesso tempo la soverchia generosità con cui Dio ha manifestato se stesso in molti modi all'umanità e la risposta pluriforme che gli esseri umani hanno dato nelle diverse culture all'autorivelazione divina"<sup>58</sup>.

Il secondo interrogativo sorto nel nuovo contesto ha riguardato la piattaforma o il punto di riferimento comune a tutte le religioni che consenta un dialogo paritario e un cammino solidale.

La soluzione più semplice scelta da alcuni è stata quella di considerare ogni religione autosufficiente e compiuta e quindi con lo stesso valore effettivo in ordine alla salvezza. È la via del pluralismo relativista. Ma questa prospettiva è sterile in ordine al dialogo interreligioso e non favorisce lo sviluppo della diverse particolarità. L'interrogativo sulla piattaforma comune del dialogo ha avuto diverse risposte ed ha richiesto cambiamenti notevoli.

1. Il primo passo da parte di cattolici è stato la rinuncia a considerare quale riferimento esclusivo della salvezza la Chiesa (ecclesiocentrismo). Essa infatti ha riconosciuto il suo limite e la sua particolarità. Già il concilio Vaticano II ha affermato la necessità per la Chiesa di mettersi in ascolto del linguaggio degli uomini del proprio tempo "perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta" e ha riconosciuto che essa "sente con gratitudine di ricevere, nella sua comunità, non meno che nei figli singoli, vari aiuti dagli uomini di qualsiasi grado e condizione"<sup>59</sup>. La Chiesa si rico-

58. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, o. c. pp. 518 ss. Egli cita E. SCHILLEBECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992 (originale olandese 1989) p.217, 221; Cl. GEFFRÉ, "La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso", in «Filosofia e teologia» 6 (1992) pp. 38-58; ID., "La place des religions dans le plan du salut", in «Spiritus» n. 138 (1995 febbraio) pp. 78-97.

59. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale (*Gaudium et spes*) n. 44 EV 1, 1461.

nosce bisognosa dell'apporto altrui per svolgere adeguatamente la propria missione nel mondo. Il contributo delle esperienze religiose in questo ambito devono essere considerate prioritarie.

2. Il secondo passo della teologia pluralista è stato il riconoscimento della particolarità storica di Gesù e il superamento quindi del *crisocentrismo* inclusivista.

È innegabile che la proposta di Gesù si muove in prospettiva universale. Egli riconosce la fede salvifica ovunque si trova e insiste più volte sulla relatività della legge e della struttura sacra della religione ebraica. Il suo messaggio ha una portata universale, non riguarda solo gli ebrei e neppure solo i seguaci della sua via, bensì tutti. Così le Beatitudini costituiscono “la Magna Charta del Regno di Dio, aperto a tutti indipendentemente dalla propria obbedienza religiosa, e di cui tutti possono diventare membri a pieno titolo attraverso la fede e la conversione a Dio”<sup>60</sup>.

Ma è pure innegabile che la attività di Gesù ha avuto dei limiti culturali e storici. Si è espresso in una lingua particolare e ha assunto i modelli culturali di un solo popolo. Anche i primi discepoli di Gesù hanno avuto difficoltà ad allargare gli orizzonti dell'azione apostolica e a comprendere l'universalità della azione salvifica di Dio espressa in Gesù. Essi attendevano infatti il ritorno glorioso di Cristo per avviare la nuova fase della storia salvifica. Poi passo dopo passo attraverso esperienze anche sconvolgenti gli apostoli sono giunti alla convinzione che la fase universale fosse già iniziata. La convinzione nasceva da una duplice esperienza espressa da Pietro: la prima nel giorno della Pentecoste con la citazione del profeta Gioele: “chiunque invocava il nome del Signore era salvo” (cfr. At. 2, 21; Gl. 3,5); e la seconda dopo l'incontro con il romano Cornelio: “sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone” (At. 10, 34). La stessa convinzione era conservata anche nella tradizione paolina nella formula: “Dio, nostro salvatore... vuole che tutti gli uomini siano salvati e arri-

60. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 94.

vino alla conoscenza della verità” (1Tim.2, 4). Paolo per questo ricordava al discepolo: “abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è *salvatore di tutti gli uomini*, ma soprattutto di quelli che credono. Questo tu devi proclamare e insegnare” (1 Tim. 4,10). La portata universale dell’azione di Gesù dipende quindi dal fatto che in Lui il Dio salvatore di tutti gli uomini si è espresso. Per la sua fedeltà nell’accogliere la Parola divina è stato reso “icona di Dio” (Col. 1,15); “principio di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono” (Eb. 5, 9).

Ammessa tuttavia l’azione divina anche attraverso le altre religioni il richiamo a Cristo non poteva costituire un valido riferimento per il dialogo interreligioso. Sia per la particolarità di Gesù che resta creatura anche se glorificata, ma soprattutto perché si presupponeva una modalità di azione redentiva che richiedeva l’assoluta sua esclusività nella storia, che restava tale anche nella gloria (come intercessore o primo Paraclito). Il modello ascendente, infatti (soddisfazione, espiazione vicaria, ecc) si fondava su un’interpretazione dell’azione redentrice di Cristo non partecipabile e non sostituibile, ma solo attualizzabile con la fede e i sacramenti.

3. La prospettiva ascendente aveva formule troppo caratterizzate cristianamente per essere utilizzate in un dialogo interreligioso. La teologia cristiana, perciò, fu costretta a ricercare un fondamento più universale e lo ha trovato in un primo momento nel riferimento a Dio, quale unico e comune principio della realtà creata (*teocentrismo*). Questo passaggio in alcuni è stato aggressivo, polemico e radicale, in altri ha assunto forme più moderate.<sup>61</sup> Ben

61. In particolare J. Hick ha difeso con molta vivacità questa ‘rivoluzione copernicana’, come egli l’ha spesso definita. Cfr. *God and the Universe of Faiths. Essays of the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1973; *God has many Names. Britain’s Religious Pluralism*, Macmillan, London 1980; *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll/NY 1985 (tr it. parziale, (GdT 207) Queriniana Brescia 1982).

presto però anche il riferimento a Dio è apparso inadeguato per un dialogo religioso con chi, come alcune religioni orientali, non utilizzano un concetto personale di Dio. Teologi cristiani hanno preferito parlare di Realtà suprema per indicare l'orizzonte assoluto di ogni esperienza religiosa, o di Regno di Dio, per indicare l'azione divina nell'ambito della storia umana (regnocentrismo), o di salvezza, per indicare le qualità antropologiche che fioriscono in chi vive il rapporto con Dio (soteriocentrismo).

4. A questo punto alcuni teologi hanno creduto necessario per un fruttuoso dialogo interreligioso scegliere un orizzonte esclusivamente antropologico. Claude Geffrè ad esempio parla dell'«umano autentico» come «criterio di unità tra tutte le religioni». Lo precisa distinguendo «un certo criterio etico, cioè tutto ciò che non contraddice l'umanità autentica, ed insieme un criterio mistico, vale a dire l'apertura dell'essere umano ad un certo altrove... Tutte le religioni infine, sono, per lo meno in senso molto generale, delle religioni di salvezza nel senso che sono alla ricerca di una liberazione in rapporto a quello che è il limite dell'io o il limite del mondo delle apparenze per contrasto con la Realtà ultima»<sup>62</sup>.

5. Data la molteplicità di proposte alcuni teologi sono giunti alla convinzione che allo stato attuale è inutile ricercare un comune orizzonte ideale per il dialogo interreligioso. Occorre praticarlo nella convinzione di un traguardo cui insieme si potrà pervenire, ma senza voler anticipare i tempi. Per alcuni la prospettiva possibile è solo quella escatologica. Occorre camminare nella storia attendendo la fine per ritrovarsi insieme nella dimensione definitiva di vita. In ogni caso occorre lasciare a Dio i tempi e i modi della perfetta armonia tra le diverse religioni. Duquoc propone in modo insistente e articolato questa convinzione con la metafora della *sinfonia differita*. Egli ha «abbandonato qualsiasi riferimen-

62. Cl. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, (GdT 288), Queriniana, Brescia 2002 pp. 122 s. (ed orig. Du Cerf, Paris 2001 pp. 106 s.).



to ad un contenuto unificante”<sup>63</sup> per il dialogo religioso. Secondo lui “il teologo cristiano può accettare che il frammento rimanga frammento: è il modo di prendere atto della molteplicità delle religioni; senza tradire le proprie convinzioni, egli può rinunciare ad una realtà unificatrice, concettualmente designabile”<sup>64</sup>. Precisa poi: “Ciascuna religione è frammento nel senso che fa parte della sua essenza di non poter dominare l’ambivalenza positiva e insieme negativa del presente. Ciascuna ne suggerisce la profondità nella misura in cui gli permette di fare segno. Ciascuna entra in capacità di dialogo nel momento che accetta di non dominarlo, di non abolirne la distanza”<sup>65</sup>.

6. Nonostante la suggestione e la validità di queste proposte ritengo sia un dovere per noi cristiani di continuare a riflettere sui dati biblici e della tradizione, convinti che la Verità racchiusa nelle loro formule è più profonda delle nostre interpretazioni, come spesso è apparso dai cambiamenti anche radicali, verificatisi in teologia. La fiducia in Dio per i discepoli di Gesù si traduce nella certezza che la pratica del dialogo consentirà la scoperta delle nuove vie da percorrere insieme agli altri credenti.

### **L’unica salvezza di Cristo**

Il primo dato da approfondire è la necessità del riferimento al Nome di Gesù. La possibilità della salvezza nei primi discepoli di Gesù è collegata in modo assoluto al Nome di Gesù: “In nessun altro c’è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati” (At. 4, 12). La salvezza di tutti gli uomini è collegata all’esercizio della fede dei discepoli che costituiscono la testimonianza di Dio. Essa è fondata sulla mediazione di Gesù, testimone fedele di Dio, di cui

63. Ch. DUQUOC, *L’unico Cristo. La sinfonia differita*, (GdT 298) Queriniana, Brescia 2003 p. 145 (ed orig. Du Cerf, Paris 2002)

64. Id, *L’unico Cristo. La sinfonia differita o. c.*, p. 144.

65. Ch. DUQUOC, *L’unico Cristo. La sinfonia differita, o. c.*, p. 145.

i discepoli continuano la missione nel mondo: “Uno solo, infatti è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l’uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l’ha data nei tempi stabiliti” (1Tim.2, 5). “Per noi c’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto (proviene) e al quale noi (andiamo), e un solo Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale (sono) tutte le cose, e noi (siamo) per mezzo di lui” (1 Cor 8,6).<sup>66</sup>

Siccome però il Nome di Dio è ineffabile, si esprime sempre e solo storicamente e quindi in forma limitata, per chi crede in Gesù Cristo come rivelatore di Dio e salvatore, il suo nome diventa la cifra storica per individuare altri nomi umani, un criterio assoluto per interpretare le altre traduzioni del Nome ineffabile.<sup>67</sup> Cristo in quanto manifestazione autentica della Parola divina, ci offre la possibilità di riconoscere le molte altre epifanie di Dio senza confonderle in unità indistinta. Per questo Gesù stesso conduce a volgere lo sguardo altrove per cogliere i segni della presenza di Dio fino ad ora trascurati e ascoltare gli echi della Parola eterna,

66. “A questo uso esplicito del termine mediatore fanno eco le innumerevoli menzioni del «per mezzo di Cristo» contenute nel Nuovo Testamento: la creazione e la salvezza ci vengono dal Padre *per mezzo* di Cristo”. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l’unico mediatore*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1991 p. 99. Egli nota che “Il testo di 1Tim 2,5 sull’unico mediatore ha conosciuto una grande fortuna nella tradizione teologica, perché forniva una categoria sintetica che permetteva di ordinare molteplici aspetti della nostra salvezza” *ib.* p. 103

67. In tale modo non si afferma, come suppone G. Canobbio che i molti nomi del Mistero sono “ugualmente validi e o perché, ugualmente limitati” (G. CANOBBIO, “Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni,” in AA.VV., “Cristianesimo e religioni in Dialogo”, («Quaderni teologici del Seminario di Brescia» 4), Morcelliana, Brescia 1994, p. 89). Vi sono reali diversità nei nomi storici di Dio, da discernere con i criteri interni a ciascuna tradizione. Non tutte offrono criteri sempre adeguati. Per noi cristiani il criterio è Gesù Cristo. Non è esatto dire: “È perché conosciamo la Parola eterna, che possiamo cogliere anche al di fuori della sua rivelazione storica... i segni della sua presenza” *ID.*, *ib.* p. 90. Noi conosciamo la Parola di Dio non in sé, ma nelle sue manifestazioni storiche, limitate e kenotiche. Anche in Gesù la Parola eterna ha queste caratteristiche, dato che come dice l’inno cristologico della lettera di Paolo ai Filippesi per divenire uomo “svuotò se stesso” (cfr. Fil. 2,11).

non ancora percepiti. Quello di Gesù è infatti un nome storico, in cui risuona la Parola di Dio che dà vita, e che quindi evoca il Nome ineffabile di Dio. I discepoli partendo dalla loro esperienza potevano asserire, come Pietro afferma davanti al sinedrio, riunito per giudicare il comportamento degli apostoli: “In nessun altro c’è salvezza. Non vi è infatti, altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati” (At. 4, 12). Solo in quanto eco del Nome divino, il nome di Gesù è luogo di salvezza per l’uomo. Ma una volta scoperto il Nome ineffabile di Dio che risuona nel nome di Gesù, è doveroso chiedersi se sia necessario essere guidati dalla luce della stessa tradizione cristiana, scoprire altri nomi che esprimano l’azione salvifica di Dio e riflettano l’eco del Suo nome. La diversità di queste epifanie salvifiche appare esclusivamente dai frutti di vita, dalle forme di umanità che esse suscitano nella storia umana. Sono gli stessi contenuti della fede in Cristo, quindi, a guidare verso lidi nuovi. La discussione apertasi nelle prime comunità sulla ammissione dei pagani e sul valore della legge mosaica è significativa in proposito. Molti ebrei divenuti cristiani erano convinti della necessità per tutti di osservare la legge mosaica per la salvezza. Il che significa che essi interpretavano la fede in Cristo necessaria per la salvezza solo all’interno della legge mosaica. Solo dopo numerose esperienze giunsero alla convinzione che essa non era necessaria per i discepoli di Gesù provenienti dal paganesimo. Ma non fu accolta da tutti la soluzione dell’altro aspetto del problema se, cioè, gli ebrei diventati discepoli di Gesù fossero esenti dalla legge mosaica come condizione di salvezza. Paolo aveva fatto un’opzione motivata in questo senso, ma la sua proposta si impose solo dopo la scomparsa delle comunità giudeo/cristiane. Altri rimasero convinti della necessità della osservanza della legge. Oggi riconosciamo il significato salvifico della fedeltà del popolo ebraico alla Alleanza stabilita con Mosé.<sup>68</sup>

68. In questo senso è giusto quanto scrive Geffré: “la teologia delle religioni non potrà superare efficacemente l’eredità hegeliana del cristianesimo come ‘religione assoluta’ se non meditando più profondamente sull’esemplarità del

Un'analoga discussione ha percorso tutta la storia cristiana e in diversi modi si è riproposta lungo i secoli. Per molto tempo i cristiani hanno pensato che i sacramenti della chiesa fossero strumenti assolutamente necessari per tutti e che quindi fuori della chiesa non vi fosse salvezza. Nella teologia tradizionale questa esigenza è stata sviluppata solo nel senso della missione della chiesa. All'unico mediatore si è fatto corrispondere la necessaria presenza nel tempo della comunità dei discepoli che continua la sua missione per la salvezza di tutti gli uomini.<sup>69</sup> Tale convinzione, come è noto, è stata condensata nell'assioma: "fuori della Chiesa non c'è salvezza"<sup>70</sup>, che ha avuto nel tempo diverse interpretazioni, da quella più stretta, secondo cui la salvezza è solo per i cattolici, a

rapporto fra il giudaismo e il cristianesimo" Cl. GEFFRÉ, "Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana", in AA.VV., "Cristianesimo e religioni", in «Filosofia e Teologia» 6(1992) 1 p. 47

69. "Per volontà di Dio questo grande mistero di rappresentanza, di cui vive tutta la storia, continua in una intera serie di rappresentanze, che hanno il loro coronamento e congiungimento nel rapporto di chiesa e non chiesa, di fedeli e 'pagani'... Ai pochi che sono la chiesa è dato l'incarico di rappresentare i molti nella continuazione della missione di Cristo, e la salvezza di ambedue avviene soltanto nel loro rapporto di reciprocità e nella loro comune sottomissione alla grande rappresentanza di Cristo, che abbraccia ambedue (p. 361)... "Si tratta quindi di vedere le cose dall'alto. Non ci sono due modi in cui gli uomini si giustificano, ma due modi di elezione da parte di Dio; e questi due modi di elezione da parte di Dio sono l'unica via della salvezza di Dio in Cristo e nella sua chiesa, via della salvezza che si fonda sul rapporto di reciprocità tra i pochi e i molti e sul servizio di rappresentanza dei pochi nel prolungamento della rappresentanza di Cristo" J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, (BTC 7) Queriniana, Brescia 1971 p. 363.

70. Sull'assioma cfr l'analisi dettagliata di Jacques Dupuis nel capitolo III *Fuori della Chiesa non c'è salvezza?* del libro *Verso una teologia cristiana delle religioni*, (BTC 95) Queriniana, Brescia 1997 pp. 115-147. Per l'aspetto biblico conclude: "Se il ruolo della chiesa nella salvezza è implicito in molte immagini neotestamentarie, affermare che tali immagini intendano escludere dalla salvezza coloro che non appartengono alla chiesa sarebbe privo di giustificazione... Eppure, questo è proprio quello che affermerà, nell'interpretazione più rigida, l'adagio" p. 116. Cfr anche J. RATZINGER, "Nessuna salvezza fuori della Chiesa?" In Id., *Il nuovo popolo di Dio*, (BTC 7) Queriniana, Brescia 1971 pp. 365-389.

quella della missione universale dei pochi a servizio di tutti. Solo dopo molte esperienze è stato possibile superare questa convinzione anche se essi restano mezzi necessari per le comunità dei discepoli di Gesù, come espressioni simboliche e comunitarie della loro vita teologale.

### Mediazione discendente

Per illustrare la particolare missione di Gesù come è affrontata dai teologi del pluralismo religioso è necessario precisare la natura della sua mediazione. Da questa analisi infatti dipende la valutazione del pluralismo delle mediazioni storiche. Se infatti si pensa alla mediazione ascendente, cioè ad un'azione che sale dalla terra al cielo, la natura del soggetto storico che la pone è di primaria importanza. Se invece si tratta di un'azione che ha Dio come soggetto attivo allora il numero e la qualità delle mediazioni diventa secondario.

Ora nella tradizione cristiana l'affermazione dell'unica mediazione di Cristo è stata giustificata con molti argomenti che oggi appaiono inconsistenti. Non è questo il luogo per esaminarli dettagliatamente. Sia sufficiente ricordare le ambiguità legate ai termini: *espiazione* e *soddisfazione*, che facevano di Gesù l'unico possibile mediatore della salvezza divina.

1. *Espiazione* come da molti secoli viene intesa, è la 'compensazione della colpa commessa, mediante il sacrificio o una pena subita'. In questo senso è il delinquente o un suo sostituto ad espiare la colpa.

Al contrario nella prospettiva biblica l'espiazione avviene per iniziativa di Dio che purifica i peccati dell'uomo. Essa è il ristabilimento del rapporto dell'uomo con Dio, che, con atto gratuito, lo purifica dal peccato rinnovandogli l'offerta della vita. Il movimento descritto dalla simbologia biblica dell'espiazione, quindi, richiama la forza che da Dio si rivolge gratuitamente verso gli uomini per comunicare loro quel dono che li costituisce figli suoi e che fiorisce in loro come amore.

Il giorno dell'espiazione (*Yom kippur*) secondo le indicazioni del Levitico (cap. 11) comprendeva un rito composito postesilico, che era vissuto come l'azione misericordiosa con cui Dio, attraverso il sangue, purificava il popolo dai peccati. Per l'Ebreo il soggetto attivo del *kippur* (purificazione, espiazione) era Dio, mentre l'immolazione dell'animale era necessaria solo per procurare il sangue che doveva essere versato sul *kaporet* (la lastra d'oro che copriva l'arca) per potenziarne la forza purificatrice, e poi sull'Altare.<sup>71</sup> Anche nell'uso cristiano primitivo l'espiazione viene intesa come l'azione con cui Dio per mezzo di Cristo purifica i peccati degli uomini: "è stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe" (2 Cor 5,19). I peccatori "privi della gloria di Dio", sono stati "giustificati *gratuitamente* per sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù", prestabilito da Dio "a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue" (Rom. 3, 23-25). Per mezzo di Cristo perciò Dio purifica (= *espia* in senso biblico) il peccatore, non è questi a espia (in senso attuale) i propri delitti. La dinamica della salvezza è completamente capovolta non sale dal peccatore per ottenere il perdono di Dio, bensì scende gratuitamente da Dio per giustificare il peccatore. La manifestazione concreta di questo amore salvifico si è realizzata in Gesù, che ha accolto in modo così fedele l'azione del Padre da pervenire ad un amore estremo (cfr. Gv. 13,1). Nella croce perciò Gesù non è rappresentante dell'uomo che subisce una pena per i peccati, bensì è rappresentante di Dio<sup>72</sup> che con amore misericordioso purifica gli uomini offrendo loro quella forza nuova, che la tradizione biblica

71. G. DEIANA, "Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica" (Suppl. «Rivista Biblica» 30) EDB, Bologna 1994.

72. Sul valore della categoria rappresentanza cfr. F. G. BRAMBILLA, "Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?", in *La redenzione nella morte di Gesù* (a cura di G. Manca), S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001 pp. 50-76. L'uso della categoria di *rappresentanza* consente il recupero sostanziale e positivo della nozione biblica di *espiazione* non come pena subita ma come atto purificatore di Dio.

indica con il termine di Spirito Santo. “In tale contesto non trova posto l’idea dell’espiazione vicaria dove la vittima o il sangue dell’animale ucciso sta al posto dell’offerente peccatore”<sup>73</sup>. Con il suo amore Cristo ha introdotto un livello inedito dello Spirito di Dio nel mondo e ha avviato perciò una fase nuova della storia umana. Egli “è apparso per togliere i peccati del mondo” (1 Gv 3,5) e per donare la pienezza di vita (Gv 10,10).

In questo senso il *Catechismo degli adulti* della chiesa italiana precisa che l’espiazione è “da intendere come purificazione, non come castigo sostitutivo... L’amore di Dio ha fatto di Cristo lo strumento di espiazione (cfr Rom 3,25; 1 Gv 4,10) cioè di purificazione dei nostri peccati, di riconciliazione dei peccatori e di restaurazione dell’alleanza”<sup>74</sup>.

Secondo questo modello la distinzione tra l’aspetto discendente dell’azione salvifica di Dio e quello ascendente dell’uomo, che accoglie la misericordia, è molto chiaro.

2. L’ambiguità più rilevante in questo ambito è collegata al termine *soddisfazione*. Di origine giuridica il concetto di soddisfazione ha fatto irruzione nella riflessione soteriologica, in modo sistematico, con S. Anselmo da Aosta (1034-1109) nell’opera *Cur Deus homo* (1098). *Soddisfazione* indica la prestazione con cui Gesù ha compensato il Padre, secondo il rigore della giustizia divina, delle offese recate dai peccati umani. Dio, infatti, essendo giusto, non avrebbe potuto perdonare l’uomo senza degna soddisfazione, che però solo un uomo/Dio avrebbe potuto offrire in modo adeguato. Da questo assunto S. Anselmo, con rigore logico, deduceva la necessità dell’Incarnazione. Questa teoria capovolgeva completamente la dinamica redentiva perché condizionava l’offerta del perdono alla prestazione sacrificale di Gesù e rendeva difficile la comprensione della gratuità della salvezza. Dal secolo

73. R. FABRIS, “La morte di Gesù sacrificio di espiazione?” in AA.Vv., *Colpa e sacrificio*, il Segno, Verona 2002 p. 113

74. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi*, Città del Vaticano 1995, n. 256

XVI fino alla prima metà del sec. XX la teoria della soddisfazione ebbe sviluppi deformanti sia in ambito cattolico che protestante. Ad essa si unì anche l'idea di sostituzione e quindi si è parlato di *sostituzione penale* e di *soddisfazione vicaria* offerta da Cristo a Dio al posto degli uomini. Un *lugubre florilegio* di oratori sacri e di teologi potrebbe essere riportato come prova di come l'immagine evangelica di Dio sia stata deturpata. Si parlò della collera divina che si abbatté su Cristo, della vendetta del Padre che trovò soddisfazione nella crocifissione del Figlio.<sup>75</sup>

Furono proprio queste esagerazioni a mettere in crisi sia in ambito cattolico che protestante, tutto l'impianto soteriologico ascendente<sup>76</sup>.

Il catechismo italiano degli adulti nel paragrafo relativo alle 'interpretazioni rituali, morali e giuridiche' della salvezza, spiega che il termine 'soddisfazione' "vuol dire che la croce di Cristo rico-

75. B. Sesboüé ha raccolto alcuni testi esemplari in *Gesù Cristo l'unico mediatore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991 pp. 74-88. Ancora nel 1950 Pio XII nell'Enciclica *Humani generis* indicava tra i 'frutti velenosi' delle nuove tendenze teologiche anche la deformazione della nozione di peccato come offesa di Dio e allo stesso tempo quella di "soddisfazione offerta da Cristo per noi" (Pio XII *Humani generis* (12 agosto 1950) DH 3891). Anche nell'enciclica sul S. Cuore, richiamava la dottrina della soddisfazione vicaria, con un particolare accento sulla dedizione di Gesù: "Il mistero della divina redenzione è propriamente e naturalmente un mistero d'amore: un mistero cioè di amore giusto da parte di Cristo verso il Padre celeste, cui il sacrificio della Croce, offerto con animo amante ed obbediente, presenta una soddisfazione sovrabbondante ed infinita per le colpe del genere umano" (*Haurietis aquas*, 15 maggio 1956 AAS 1956 p. 321).

76. Il gesuita Yves de Montcheuil, (morto tragicamente nel 1944 mentre assisteva alcuni partigiani francesi) in un libro pubblicato postumo scriveva: "Vorremmo segnalare il punto debole di una teoria... secondo la quale la morte di Cristo è una soddisfazione offerta alla giustizia di Dio, come se Dio fosse stato colpito dal peccato nel suo essere... In fondo però il peccato non infligge effettivamente alcun danno a Dio" *Leçons sur le Christ*, Epi, Paris 1949 pp. 128, 129. Alcuni sostengono che a questo scritto si riferisse Pio XII quando deplorava la deformazione del concetto "di peccato in genere, in quanto offesa di Dio, come pure quello di soddisfazione data per noi da Cristo" *Humani Generis* (1950) DH n. 3891 p. 1399.



struisce l'ordine oggettivo del mondo e il suo giusto rapporto con Dio, riparando i danni causati dal peccato. *Dio è soddisfatto nel suo amore creatore e santificatore, nel suo voler dare appassionato. È giusto con se stesso, perché egli è carità. La sua è una giustizia giustificante, che rende giusto chi non lo è e concretamente coincide con la misericordia. È lui stesso che suscita la mediazione e l'intercessione di Cristo e subordina ad essa ogni altro suo altro dono*<sup>77</sup>.

Bernard Sesboué riconosce che come “la categoria dell’espiazione ha potuto essere svisata dall’idea parassita di una giustizia vendicativa, così la soddisfazione lo è stata dall’idea di una giustizia commutativa”<sup>78</sup>. Ora è necessario lasciare cadere questa terminologia ambigua.

In senso biblico quindi la mediazione di Cristo non deve essere intesa in senso ascendente come se “l’uomo Cristo Gesù” (1 Tim 2,5) abbia offerto a Dio una riparazione dei peccati umani, o un prezzo per il riscatto dell’umanità dal dominio del demonio, o qualche altra azione che fosse in grado di ottenere la giustificazione dell’umanità, bensì deve essere intesa *in senso discendente* in quanto per mezzo dell’uomo Gesù, Dio ha potuto esprimere in tutta la sua potenza la forza redentrice della sua Parola e la ricchezza santificatrice del suo Spirito. Questo cambiamento modifica anche l’interpretazione di tutte le mediazioni partecipate e soprattutto pone in una luce nuova l’asserita unicità. Nella teologia classica infatti l’unicità era fondata sul fatto che Egli solo era in grado di offrire una soddisfazione proporzionata al peccato commesso dall’uomo. Nella prospettiva attuale è Dio a purificare gli uomini attraverso altre creature. La universalità della mediazione

77. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Verità vi farà liberi*, Vaticano 1995 n. 257.

78. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l’unico mediatore*, S. Paolo, 1991 p. 369. Un teologo Valdese, che pure riconosce l’importanza avuta dalla dottrina anselmiana nella teologia della riforma, osserva: “la teoria della soddisfazione vicaria viene attaccata un po’ da tutte le parti. Essa appare oggi, con buone ragioni, insostenibile” (S. Rostagno, “Il significato della passione di Gesù”, in AA.Vv., *Colpa e sacrificio*, Il segno, Vicenza 2002 p. 124.

di Gesù sta nella sua qualità concreta, nei contenuti rivelati, nel salto qualitativo che Egli ha fatto compiere alla spiritualità umana, nel dono dello Spirito che attraverso di Lui Dio ha effuso in un quadro di molteplici mediazioni.

La rivelazione di Dio infatti e il dono dello Spirito si attua in vari modi, in molteplici tempi e in luoghi diversi. La stessa Scrittura ebraico/cristiana contiene indicazioni chiare in questa direzione. Le riassume in modo esemplare l'inizio della lettera agli Ebrei quando ricorda che "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb. 1,1)<sup>79</sup>. Di fronte alla assolutezza della Parola eterna stanno le sue molte e relative espressioni storiche. Ma la loro diversità esige che vengano individuate le loro funzioni specifiche nella storia umana. Se vuole avviare un dialogo con le altre religioni, il cristiano deve tener ben salda la specificità della sua proposta, che è quella della croce.

L'affermazione dell'unicità di Gesù non esclude la molteplicità delle manifestazioni precedenti né la loro continuità nella storia, come non esclude la molteplicità delle mediazioni partecipate. Si tratta quindi di determinare quale rapporto esista tra le une e le altre. La soluzione è indicata nella eccedenza rivelativa e salvifica del Verbo eterno rispetto a Gesù Cristo (il Figlio) anche glorificato e nella funzione complementare dello Spirito, 'l'altro Consolatore'. Gesù non ha potuto rivelare tutta la realtà divina né comunicare tutta la ricchezza della sua grazia.<sup>80</sup> In questo senso Christian

79. Riguardo alle affermazioni bibliche sull'unica mediazione di Cristo Jacques Dupuis osserva che "le asserzioni bibliche sono fatte affermativamente, e non esclusivamente... Dire che Gesù Cristo è l'unico mediatore fra Dio e gli uomini non conduce, a titolo di conseguenza necessaria, ad aggiungere che non vi sono valori salvifici e «semi di verità e di grazia» (Ad gentes 9) al di fuori di esse, anzi eventualmente delle 'mediazioni partecipate', relazionate alla sua mediazione. La teologia cristiana ha spesso peccato nell'interpretare in senso esclusivista asserzioni bibliche fatte affermativamente, non esclusivamente" J. DUPUIS, *Il Cristianesimo e le religioni, o .c.*, p. 94

80. "Si deve tener ferma l'affermazione che... gli infiniti spazi di silenzio pre-

Duquoc considera le religioni (anche il cristianesimo) frammenti in cerca di una armonizzazione ancora impossibile: “La parola di Gesù invita ogni frammento a non oltrepassare le proprie frontiere per includere in se stesso l’esteriorità, essa suggerisce di non soffocare le domande che mettono in guardia ciascun frammento dalla tentazione di presentarsi pubblicamente come il tutto della relazione alla trascendenza. Il legame dei frammenti con l’insieme rimane indicibile nel tempo intermedio, perché la totalità è inimmaginabile. La parola di Gesù salvaguarda le frontiere, pur significando il loro carattere provvisorio. Essa fonda nel contempo la tolleranza, il dialogo e la ricerca incessante della verità. Non dice il senso del movimento, mettendo a nostra disposizione in una comunicazione perfetta la verità ultima. L’universalità del Cristo è dinamica perché escatologica. La sinfonia che la sua signoria ha il potere di creare è differita fino al tempo stabilito. Il Signore non ritarda, pazienta. Non impone ciò che è prematuro. Le divisioni sono le garanti di una universalità che rifiuta di immischiarsi nella storia con la violenza istituzionale e il disprezzo delle creazioni e delle avventure umane”<sup>81</sup>.

Si può dire che la salvezza offerta da Gesù è certamente universale nel senso affermativo ma non esclusivo: l’offerta fatta da Gesù è valida per tutti, lo Spirito immesso nella storia è tensionalmente universale. Il dono deve rifrangersi in molteplici frammenti che si distinguono a vicenda per suscitare forme varie anche momentaneamente incompatibili ma nella loro intrinseca tensione richiamano l’unità futura e la rappresentano. L’espansione

senti nella Parola incarnata di Dio non si può pensare di toglierli dalla traduzione senza che l’integrità di essa venga distrutta. Un Dio dicibile fino alla fine in parole (e azioni!) umane finite non sarebbe più un Dio, ma un idolo. Ma anche un Dio che non volesse darsi fino a questa fine e a questo estremo, ma tenesse per sé un pezzo di se stesso e non ce lo porgesse, sarebbe di nuovo non più il nostro Dio, ma un idolo”. H. Urs v. BALTHASAR, *La verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990 p. 243.

81. Ch. DUQUOC, *L’unico Cristo. La sinfonia differita*, (GdT 298) Queriniana, Brescia 2003 pp. 273-274

avviene attraverso la diversificazione che può pervenire anche alla separazione in vista di una unità più profonda che può essere scoperta solo dopo un lungo cammino per sentieri diversi e anche lontani.

In questo cammino i singoli frammenti della tradizione cristiana incontrano le altre religioni come frammenti di una storia comune dimenticata e di un'unica origine, che portava con sé e includeva la diversificazione per acquisire una perfezione conclusiva maggiore.<sup>82</sup>

Giustamente l'enciclica *Redemptoris Missio* osserva che "sarebbe un errore separare Gesù dal Verbo" (n. 7), ma distinguere i diversi momenti della rivelazione e riconoscere la loro specificità non è separarli attribuendoli a soggetti diversi. Appunto perché espressa in Gesù, creatura umana, la potenza di Dio è soggetta allo spazio/tempo e come ha avuto numerose espressioni lungo la storia umana, così esige di essere continuata lungo i secoli.<sup>83</sup>

82. "La tesi dell'unica vera religione è pertanto ormai oltrepassata... Il rapporto fra il cristianesimo e le altre religioni deve essere concepito, d'ora in avanti, nei termini dell'interdipendenza relazionale, all'interno del tutto organico della realtà universale, di differenti modalità di incontro dell'esistenza umana col Mistero divino.... È questa la direzione in cui una teologia cristiana del pluralismo religioso deve cercare di superare l'alternativa fra inclusivismo cristocentrico e pluralismo teocentrico, intesi come paradigmi reciprocamente contraddittori" J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 181. Egli precisa ulteriormente in termini di "cristologia trinitaria" p. 182.

83. In questo senso mi sembra non centrata la critica che Dupuis avanza pure ad una mia affermazione fatta nella *Introduzione* alla traduzione italiana di HICK-KNITTER edd., *L'unicità cristiana. Un mito?* (Cittadella, Assisi 1994 pp. 35-36). Egli scrive: "Si sta costruendo così un modello logocentrico in cui il Verbo e l'uomo Gesù sembrano separati. E si apre la porta a due economie di salvezza: una attraverso il Verbo di Dio incontrato in Gesù Cristo per i cristiani, e l'altra attraverso il Verbo in quanto tale per gli altri" J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 164. In realtà l'azione del Verbo è una sola e costituisce il fondamento dell'unica storia salvifica che ha diverse manifestazioni, fra loro coordinate. Ma le diverse manifestazioni avvengono sempre attraverso creature. Non esiste un'azione del Verbo in quanto tale ma solo azioni divine espresse in modalità create.

## Cristologia epifanica

Il nuovo modello soteriologico ha imposto anche un diverso modello cristologico. Capovolta la prospettiva dell'azione salvifica realizzatasi in Gesù Cristo, appare in una luce diversa la sua stessa struttura ontologica. L'alternativa però non sta tra una cristologia dall'alto e una cristologia dal basso, bensì tra una cristologia semplicemente funzionale e una cristologia epifanica. Nel primo caso il Verbo di Dio si servirebbe di una creatura per offrire salvezza, nel secondo caso costituisce una creatura per renderla agente di salvezza, 'icona di Dio'. Il Concilio di Calcedonia con l'indicazione dei quattro avverbi (senza mutazione, senza confusione, senza separazione e senza divisione) offre i criteri per evitare il dualismo di stampo nestoriano e i rischi di un monofisismo latente.

La fede per descrivere l'esperienza di Gesù è necessariamente il linguaggio analogico. Non è possibile infatti riferirsi all'azione di Dio nella storia senza analogie e senza metafore. Occorre però farlo con la coscienza del valore e della funzione che esse hanno nel linguaggio umano. Lungo i secoli, invece, le metafore hanno acquistato un significato *proprio* e sono state considerate descrizioni reali dell'evento salvifico. Capita infatti frequentemente nel linguaggio che per l'uso, formule *metaforiche* diventino *proprie*.

Dalla espressione 'il Verbo si fece carne' deriva il termine *incarnazione*, che vuole descrivere il senso dell'esistenza terrena di Gesù Cristo. Il modello dell'incarnazione del Verbo per spiegare l'avventura di Gesù si trova oltre che nel Prologo del quarto Vangelo, anche nella prima lettera di Giovanni (1,1 "ciò che abbiamo toccato del Verbo della vita") e nella Apocalisse ("il suo nome è Verbo di Dio" Ap.19,13: parola che giudica cfr. 20, 11-12). Il termine 'incarnazione', raro nei primi secoli è divenuto poi tradizionale ed ora è di uso comune per indicare l'avventura di Gesù.

Per l'esattezza del linguaggio occorre ricordare che il soggetto dell'incarnazione non è Gesù, nome della creatura nata a Betlemme da Maria, bensì il Verbo di Dio, generato dall'eternità.

Quando a volte si dice che Gesù si è incarnato si utilizza una figura retorica chiamata nella tradizione cristiana ‘comunicazione degli idiomi’, attribuzione cioè delle caratteristiche e azioni di una realtà o natura ad un’altra in virtù del rapporto esistente fra loro.

Inoltre è necessario ricordare che l’incarnazione non è un evento istantaneo, bensì un processo, che culmina nella Pasqua, solo allora Gesù è stato “costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti” (Rom.1,4), e così è divenuto “causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono” (Eb 5,9). Nella morte/risurrezione Egli ha raggiunto, nella sua natura umana, l’identità compiuta di Figlio di Dio e ha realizzato la rivelazione suprema dell’amore divino, portando a termine la fase storica della sua missione salvifica.

Come l’esistenza di Gesù si svolge sotto la continua influenza di Dio, anche la missione prosegue nei suoi discepoli attraverso l’effusione dello Spirito Santo. Secondo Giovanni questa è resa possibile dalla trasformazione subita da Gesù nella risurrezione. Riferendo, infatti, le sue solenni parole pronunciate nel tempio: “chi ha sete venga a me e beva”, egli commenta: “questo disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in Lui: infatti non c’era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato” (Gv. 7,39). Anche Paolo ricorda che nella risurrezione “il nuovo Adamo divenne Spirito, datore di vita” (1 Cor 15, 45). La risurrezione, quindi, rappresenta non solo il vertice del processo di spiritualizzazione di Gesù, iniziata con la nascita e resa pubblica nel Battesimo, bensì costituisce anche il momento in cui l’azione dello Spirito attraverso Gesù perviene ai discepoli, che credono in lui e ne continuano la missione.

Per esprimere questo processo molti teologi nella interpretazione del mistero di Cristo non partono “più dalla questione del rapporto tra le due nature in Gesù Cristo, ma da ciò che secondo la testimonianza di tutti i vangeli costituiva il centro della vita e della persona di Gesù: la sua personale comunicazione col

Padre”<sup>84</sup>. Gesù rivela Dio e ne esprime la forza salvifica non per una aggiunta divina, bensì perché perfetto nella sua umanità. Il rapporto libero e filiale che vive con Dio rende Gesù capace di tradurre umanamente la verità e la misericordia di Dio. Il modello che ne consegue consente di evitare gli scogli del dualismo e del monofisismo perché fa perno sul tema centrale della incarnazione come processo attraverso cui la Parola eterna si esprime in Gesù con pensieri e gesti umani. In Lui non esiste una realtà umana e una divina, bensì un concreto individuo umano che nell’ascolto continuo della Parola e nell’accoglienza dello Spirito interiorizza la presenza attiva di Dio Padre in modo talmente fedele da renderla visibile in forma umana. Le nature umana e divina non vengono considerate sullo stesso piano, riunite in un solo soggetto umano, ma in rapporto dinamico come dipendenza profonda della creatura dal creatore. K. Rahner afferma: “ogni formulazione cristologica che permette a Gesù, da una parte, di essere uomo nel pieno senso del termine e allo stesso tempo di essere, nella sua vita e nella sua morte, ‘la Parola insuperabile per noi’ potrebbe a rigore bastare; affermerebbe infatti, in maniera implicita, ciò che le formule classiche intendono affermare”<sup>85</sup>. Questo modello, di tipo epifanico, rispetta maggiormente il modo secondo cui nel Nuovo Testamento viene presentata l’esistenza umana di Gesù. In Giovanni Gesù dice: “Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo ...le parole che hai dato a me io le ho date a loro” (Gv. 17, 6.8); “Per loro io consacro me stesso perché anche essi siano consacrati nella verità” (Gv.17,19); “Le parole che io vi dico non le dico da me stesso; il Padre, che dimora in me, fa le sue opere” (Gv 14, 10). Questa esperienza si traduce come consapevolezza di unità profonda: “Io e il Padre siamo una cosa sola” (Gv.10, 30).

84. W. KASPER, *Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria*, in o. c., p. 75.

85. K. RAHNER, “Cristologia oggi”, in “Teologia dell’esperienza dello Spirito”, «Nuovi Saggi» 6, Paoline, Roma 1978 p. 438.

La ragione di queste affermazioni stava appunto nel fatto che le opere di Gesù erano trasparenza perfetta dell'azione divina e che le sue parole esprimevano senza residui la verità e l'amore di Dio (cfr. Gv.12, 49-50; 14, 10). Gesù è stato costituito Messia e Signore (cfr. At.2, 36) appunto perché ha svelato nella sua esperienza storica i tratti essenziali della Parola e dello Spirito di Dio che salvano. In questo senso Gesù viene detto "irradiazione della gloria di Dio, impronta della sua sostanza" (cfr. Eb. 1,3), o anche, secondo la formula del prologo giovanneo, "Parola fatta carne" (Gv.1, 14). In quanto uomo compiuto Gesù è rivelazione di Dio, trasparenza del suo amore, epifania del nome del Padre e consacrazione alla Verità di Dio.

Il termine *incarnazione* in questa prospettiva non indica, come ha fantasticato lo gnosticismo, la discesa di un essere celeste in terra, ma la rivelazione della perfezione divina nella carne umana, la risonanza della sua Parola in forme umane. Per la fede cristiana Gesù non è un semidio o un essere metastorico; nella sua realtà umana egli è perfettamente ed esclusivamente uomo e non ha alcuna maggiorazione che lo faccia diverso da noi. Divinità e umanità sono profondamente unite "senza mutazione e senza confusione" (Concilio di Calcedonia 451 contro Eutiche), ma, d'altra parte, l'avventura di Gesù non può essere compresa al di fuori di questa intima unione, "senza separazione e senza divisione" (Calcedonia contro Nestorio). Gesù ha salvato l'uomo perché ha rivelato Dio, è stato reso da Lui così umano da diventare trasparente alla Sua presenza di Dio, traduzione compiuta del suo amore, realizzazione puntuale del progetto che Egli ha per l'uomo.

Alcuni obiettano a questo modello di essere esclusivamente funzionale e non ontologico. Cristo sarebbe una rivelazione di Dio restando nella sua natura solamente uomo. L'attribuzione della divinità a Cristo sarebbe un semplice traslato per il rapporto operativo di Gesù con Dio. Questa difficoltà nasce dall'equivoca concezione dell'azione creatrice di Dio. Ricordava a questo proposito K. Rahner: "Quanto più una persona, per il suo essere e



quindi anche per la sua esistenza di creatura è legata a Dio, tanto più intensamente e profondamente ritorna presso di sé, e quanto più uno è in grado di esperire la propria realtà creaturale, tanto più unito egli è a Dio”<sup>86</sup>. In altre parole, Gesù accoglie l’azione creatrice di Dio in modo così pieno, da essere costituito perfettamente uomo, ed è talmente ricco nella sua umanità da essere salvatore, rivelazione compiuta di Dio in chiave umana. “Pertanto Gesù da una parte sta di fronte al Padre in amore e obbedienza a lui, essendo così da lui differente, ma dall’altra è anche immagine che lo rende presente, *icona* di Dio; egli parla e agisce in nome di Dio”<sup>87</sup>. La divinità di Gesù, perciò, non è un’aggiunta alla perfezione umana, bensì la rivelazione della divinità di Dio, che attraverso la sua Parola e con l’azione del suo Spirito “ha costituito Signore e Cristo quel Gesù” (At 2, 36) che gli uomini avevano crocifisso. Egli era “l’uomo accreditato da Dio.. per mezzo di miracoli prodigi e segni, che Dio stesso operò.. per opera sua” (At. 2, 22).

Per questo Gesù è il paradigma attraverso cui l’azione creatrice di Dio ha cominciato ad esprimersi nella storia in modo da suscitare immagini definitive della sua perfezione: Egli è il primo di molti fratelli. Come la vita prima non esisteva sulla terra e a un certo momento ha potuto sorgere e svilupparsi, come l’intelligenza e la libertà da appena un centinaio di migliaia di anni ha assunto forme umane, così con Gesù una modalità inedita della presenza di Dio ha fatto irruzione nella storia umana e tende ad espandersi.

In questa prospettiva l’incarnazione non è solo un evento realizzatosi in Cristo, ma è anche un paradigma costante dell’azione salvifica di Dio e quindi una legge essenziale dell’esistenza redenta. La legge della incarnazione vuole indicare che la Parola divina diventa udibile sulla terra quando è resa parola umana; che

86. K. RAHNER, “La cristologia fra l’esegesi e la dogmatica”, in «Nuovi Saggi» 4, Paoline, Roma 1973, p. 271.

87. W. KASPER, *Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria*, in o. c., p. 76.

l'amore di Dio diventa efficace per gli uomini quando si traduce in gesti di amore umano; la misericordia del Padre si esprime nella storia umana quando giunge a diventare perdono di uomini. Questo processo richiede la stessa accoglienza e fedeltà che Gesù ha esercitato.

Mentre però per la nascita e la crescita di Gesù è stato sufficiente un semplice ambiente familiare, per lo sviluppo della presenza di Dio nella storia umana non bastano ambienti ristretti e fedeltà di una singola persona. Sono necessarie comunità più ampie, che vivendo in fedeltà il Vangelo, creino climi vitali intensi e consentano l'irruzione dello Spirito di Dio in forme nuove. L'umanità attende ora invenzioni di solidarietà, inediti livelli di umanità, rivelazioni nuove. La promessa di Gesù: "in verità, in verità vi dico: chi crede in me, anch'egli farà le opere che io faccio e ne farà anche di più grandi" (Gv. 14, 12) esprime l'esigenza di una continuità, che ha come criterio l'azione storica di Gesù, cioè la sua passione per il Regno di Dio, e come legge l'incarnazione. La fede cristiana si è sviluppata nella convinzione che i suoi seguaci "riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore", vengono "trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore" (2 Cor. 3, 18). Anche questo processo non avviene in un solo istante, ma attraversa tutte le tappe della storia umana, per cui l'umanità, se è fedele all'azione creatrice, acquisisce qualità sempre più ricche e profonde. Più la storia procede, maggiori forme di amore, di solidarietà, di misericordia, di perdono le sono necessarie.

Per coniugare insieme la particolarità esclusiva della testimonianza di Gesù e il pluralismo delle religioni occorre quindi ricordare due leggi fondamentali della storia salvifica: la legge della incarnazione e la legge della permanenza.

*La legge della incarnazione* afferma che l'azione divina non può essere rilevante e riconoscibile nella storia umana finché non assume forma creata e diventa quindi creatura. Gesù rappresenta per i cristiani l'espressione umana definitiva assunta da Dio nella

storia, perché in Lui la potenza divina è giunta a indicare la forma ultima cui gli umani sono chiamati.<sup>88</sup> Ma la sua testimonianza ha assunto una forma culturalmente limitata e circoscritta nel tempo. I valori universali della sua proposta devono essere proposti perciò nella varietà delle culture e nella successione dei secoli perché possano esprimere tutte le loro potenzialità.

*La legge della permanenza* afferma che l'azione di Dio una volta pervenuta a manifestazioni autentiche in forma creata, mantiene per sempre nella storia le caratteristiche assunte. La creatura che è giunta in nome di Dio a compiere gesti misericordiosi inizierà una tradizione che rivelerà per sempre la sua misericordia. Gesù ha accettato di diventare ultimo e abietto per rivelare Dio. Dopo Gesù e la sua avventura, l'azione divina nella storia umana conserva per sempre le caratteristiche rivelate da Lui, come sempre conserverà le ricchezze autentiche fiorite nella tradizione ebraica o induista o buddista ecc. Ciò non vale per tutte le espressioni simboliche e dottrinali assunte da una religione bensì solo per le qualità umane autentiche e definitive. In questo senso le Alleanze divine sono per sempre anche se non compiute, i suoi doni sono irrevocabili anche se frammentari. Dio è Fedele.

Occorre infine ricordare che la salvezza, come in Gesù viene offerta a tutti gli uomini, non è legata a meriti o a qualifiche che gli uomini (e neppure Gesù come uomo) possano vantare di fronte a Dio, ma dipende dalla azione gratuita e misericordiosa di Dio, che offre vita a tutti coloro che intendono accoglierla. Le condizioni di miseria, di oppressione e di peccato sono quelle che più di altre rendono efficaci le dinamiche di salvezza immesse da Dio nella storia umana attraverso l'esperienza storica di Gesù Cristo. In questo senso Gesù diventa un criterio unico per rintracciare il vero e il giusto che si trova nelle altre rivelazioni storiche di Dio. Accogliere il suo Vangelo, perciò, diventa stimolo a ricercare

88. L'espressione che ha assunto questa epifania è però particolare e condizionata dalla cultura del tempo. Lo stesso termine 'risurrezione' che lo ha tradotto, in altri ambiti culturali sarebbe stato diverso.

le molte emergenze storiche della Parola eterna, per la nostalgia dell'Assoluto che l'incontro con Gesù suscita in ogni uomo, e la certezza che la Parola deve ancora tornare, perché molte cose non possono essere state rivelate ed accolte. La sequela di Gesù quindi diventa passione per i piccoli e i poveri cui testimoniare l'amore creatore di Dio. Questo non può mai costituire motivo di gloria e di superiorità per chi vuole essere testimone della sua fedeltà al Regno di Dio. Ma stimolo di piccolezza e di umiltà, nella consapevolezza che solo scegliendo gli ultimi, e condividendo la loro condizione si è in grado di continuare nel mondo la specifica rivelazione che in Gesù Dio ha realizzato del suo amore.

### **Conclusione**

Dal veloce e sommario tracciato del pensiero teologico occidentale appare che il problema del pluralismo religioso non ha trovato ancora una completa e definitiva risposta, ma che alcune linee di orientamento e di ricerca si stanno intrecciando in una sintesi che si annuncia prossima. Essa sembra poggiare su due distinzioni. La prima tra l'azione divina e l'attività di Gesù, culminata nella sua morte/risurrezione. La seconda tra la presenza divina nella storia umana e l'azione delle comunità ecclesiali sorte dalla testimonianza di Gesù.

La prima distinzione consente di vedere nella storia i numerosi riflessi della Parola eterna e dello Spirito prima della rivelazione in Gesù. Esse conservano le loro caratteristiche e continuano ad avere sviluppi nella storia umana con le loro specifiche particolarità simboliche e culturali.

La seconda distinzione consente di discernere gli sviluppi che l'azione divina realizza nelle varie comunità religiose indipendentemente dall'influenza ecclesiale, ma con una profonda relazione pensionale tra loro. La frammentarietà delle diverse manifestazioni delle religioni impone che esse entrino in dialogo e si confrontino per far emergere ciò che di definitivo e di assoluto

è conservato nelle diverse tradizioni. Il cristiano è convinto che dal confronto tra le diverse religioni l'apporto della sua tradizione apparirà assolutamente necessario perché la storia della salvezza umana possa giungere a compimento. Per questo egli considera il dialogo come un elemento costitutivo della sua missione. Essa si sviluppa nella storia quale testimonianza delle ricchezze spirituali che l'avventura umana di Gesù ha immesso nella umanità e continua a far fiorire là dove il suo Vangelo è vissuto fedelmente.

L'articolazione trinitaria della sua fede in Dio consente al cristiano di riconoscere e accogliere nel tempo la sua Parola e il suo Spirito, e così aprirsi alle forme autentiche di umanità espresse nelle altre esperienze religiose. Egli sa però che per il suo peccato inquina continuamente il dono che deve offrire e resiste al dono che deve ricevere e ha bisogno perciò di continua conversione. Il criterio delle scelte di Gesù gli è di guida in questo cammino.

L'aspetto teologico rimasto vago e non sufficientemente chiarito riguarda il rapporto esistente tra l'attuale azione salvifica di Dio nella storia umana (attraverso la sua Parola e lo Spirito Santo) e l'azione di Cristo glorioso. Essa certamente si esprime ora attraverso le comunità che, tenendo fisso lo sguardo su di lui (Eb 3,1; 12,2), fanno fiorire forme nuove di umanità. Ma ci si può interrogare se l'azione di Cristo glorioso abbia anche spazi indipendenti dalle comunità ecclesiali che si richiamano alla sua testimonianza. Alcuni rispondono di sì. Tendono infatti a identificare l'azione di Cristo con quella del Verbo eterno e dello Spirito, attribuendole la stessa estensione e profondità. Altri, invece, distinguono chiaramente l'attività salvifica di Dio attraverso il Verbo eterno e lo Spirito e quella di Cristo glorioso, perché Cristo rimane creatura limitata e circoscritta nella sua natura umana, anche se glorificata. Costoro ne affermano i limiti stabiliti dall'esercizio della fede di coloro che camminano nella via da Lui tracciata. In questa prospettiva i discepoli di Gesù hanno la responsabilità di rendere efficace la missione di Cristo continuandola nel tempo.

Altri infine preferiscono non affrontare questa problematica

e limitare la riflessione solo all'ambito dell'esperienza di Gesù storico e delle comunità che nella fede si richiamano alla sua testimonianza. Pensano infatti che i limiti insuperabili dei nostri modelli interpretativi dell'attuale azione di Cristo glorioso, non consentano di dare risposte a questi interrogativi.

### Bibliografia minima

- AA. VV. (Coda P. ed.) *L'unico e i molti*. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo, PUL-Mursia, Roma 1997.
- AA. VV. (edd A. Fabris- M. Gronchi) *Il pluralismo religioso*. Una prospettiva interdisciplinare, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- AA. VV. (ed. Serretti M.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*. In dialogo con le religioni, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- AMATO A., *Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità: considerazioni introduttive*, in *Ricerche teologiche* 1(1990) pp.143-168.
- AMATO A., *Bibliografia su Cristo e le religioni non cristiane*, in *Ricerche teologiche* 4(1993) pp. 197-237.
- ATI (Associazione teologia italiana) (cur. Aliotta M.), *Cristianesimo religione, religioni*. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- CODA P., *La questione teologica della pluralità delle religioni*, in *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005 voce *Religioni* (Teologia delle) pp. 1125-1127.
- COZZI A., *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella, Assisi 2005.
- DUPUIS J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989 (1994<sup>2</sup>) ; tr. it. Cittadella, Assisi 1989,1991<sup>2</sup> ; inglese 1991,1993, 1996 ; tr. spagnola 1991.
- D' COSTA G., *Theology and Religious Pluralism: the Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- D' COSTA G., *An Examination of the pluralistic Paradigm in the Christian Theology of Religions*, in *Schottish Journal of Theology* 39(1986) pp.211-224.
- D' COSTA G., *Christ, the Trinity and Religious Plurality*, in Aa Vv., (ed. D' COSTA G.,) *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Mariknoll/NY 1990 (tr. it. Cittadella, Assisi 1994 pp. 84-103)
- D' COSTA G., *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll/ NY 2000.
- DUQUOC CH., *L'unique Christ*. La symphonie différée, Cerf, Paris 2002 (tr. it. GdT

- 298, Queriniana Brescia 2003)
- DUPUIS J., *Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux*, in NRT 113(1991) pp. 853-863, comunicazione a un seminario della commissione per il dialogo interreligioso del Consiglio ecumenico delle chiese (Baar gennaio 1990).
- DUPUIS J., *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 2000<sup>3</sup>; tr. francese. 1999<sup>2</sup>; tr. inglese 2001<sup>3</sup>; trad. portoghese 1999; tr. spagnola 2000.
- DUPUIS J., *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, in *Rassegna di teologia* 40 (1999) n. 5 pp. 669-693.
- DUPUIS J., *Il Cristianesimo e le religioni*. Dallo scontro all'incontro, (GdT 283) Queriniana, Brescia 2001.
- GEFFRÉ CL., *Pour un christianisme mondial*, in *Recherche de Science Religieuse* 86 (1998) pp. 53-75.
- GEFFRÉ CL., *Verso una nuova teologia delle religioni*, in Aa. Vv., (cur. Gibellini R.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003 pp. 353-372.
- HAIGHT R., *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll/NY 1999 (Una notificazione della S. Congregazione per la Dottrina della fede (Osserv. Romano 7-8 febbraio 2005) vi ha rilevato gravi errori dottrinali nei confronti di alcune fondamentali verità di fede).
- KNITTER P. F., *One Earth Many Religions*. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1995 (tr. it. *Una terra, molte religioni*, Cittadella, Assisi 1998).
- KNITTER P. F., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll/N.Y. 2002 (tr. it. (GdT 315) Queriniana, Brescia 2005).
- KNITTER P., *Jesus and the Other Names*. Christian Mission and Global Responsibility, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1996.
- KNITTER P., *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll/N.Y. 1985 (tr. it. *Nessun altro nome?*, Queriniana, Brescia 1992).
- MOLARI C., *Le ragioni dell'universalità cristiana*, Introduzione a Aa. Vv. (ed. D'Costa G.), *La teologia pluralistica delle religioni: un mito?* Cittadella, Assisi 1994 pp. 11-37.
- MOLARI C., *La fede cristiana in tensione tra lo specifico e l'universale*, Introduzione a Aa. Vv. (ed. HICK J. KNITTER P.F.), *Unicità cristiana un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994 pp. 11-48.
- MOLARI C., *Gesù Cristo: simbolo di Dio per l'uomo*, in AA. VV. (cur. E. Guerriero-A. Tarsia), *I segni di Dio*. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni, S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993 pp. 163-206.
- ODASSO G., *Bibbia e Religioni*. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni, Urbaniana University Press, Roma 1998.

- PANNENBERG W., *La realtà di Dio e degli dèi nelle esperienze delle religioni*, in *Teologia sistematica* 1, Queriniana, Brescia 1990 pp. 139-214.
- PANNENBERG W., *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro*. Il problema di una teologia delle religioni mondiali, in AA.VV., (cur. Gavin D'Costa) *La teologia pluralista delle religioni: un mito?. L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, pp. 199-213.
- PANNENBERG W., *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana*, in AA.VV., *Cristianesimo e religioni*, in *Filosofia e Teologia* 6(1992) 1 pp. 25-37.
- RACE A., *Christian and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.
- RATZINGER J., *Fede, verità, tolleranza*. Il cristianesimo e le religioni del mondo, Cantagalli, Siena 2003.
- SELVADAGI P., *Teologia delle religioni*, in AA. VV. (P. Coda- G. Canobbio) *La teologia del XX secolo*. Un bilancio vol 3. Prospettive pratiche, Città nuova, Roma 2003 pp. 61-96.
- TILLICH P., *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano 1970.



VOCI DI CHI ABITA SULLA FRONTIERA:  
IMPORTANZA DEL LUOGO SOCIALE  
PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO

*di Lieve Troch •*

Tradotta dal portoghese da Josè Miguel Paz,  
tradotta dallo spagnolo da Giuseppe Cocco

La discussione contemporanea nel vasto campo delle religioni ci pone di fronte una gran varietà di termini che fanno riferimento a livelli diversificati di interessi: teologia della religione, dialogo interreligioso, teologia comparativa, studio comparato delle religioni, ecc.

Dal momento che tutti questi termini fanno riferimento a differenti dibattiti e posizioni diverse in questo campo, mi piacerebbe sottolineare un'area di interesse che viene spesso dimenticata: il luogo sociale delle persone coinvolte. Mi concentrerò in modo particolare su alcuni apporti che le teologhe femministe critiche possono offrire e che di fatto offrono a questa discussione. Dati i limiti di spazio a disposizione, passo a delineare alcune linee generali.

• **Lieve Troch**, professoressa di Studi Femministi in Scienze Religiose nell'Università Metodista di San Paolo (Umesp) , San Paolo, Brasile e di Teologia sistematica nell'Università Radboud, nei Paesi Bassi. Ha studiato scienze religiose e teologia a Lovanio (Belgio) e a Tilburg. Attualmente studia Scienze religiose e teologia a Leuven (Olanda). Dopo vari anni come guida all'educazione di adulti in movimenti per la pace e la giustizia, attualmente insegna teologia sistematica e interculturale nell'università di Nimega in Olanda e Studi Femministi in Scienze religiose, nell'Istituto Ecumenico del postlaurea di Scienze religiose nella UMESP di San Paolo. Visita frequentemente vari paesi dell'Asia, coinvolta in programmi di educazione con gruppi di azione interreligiosi.

## Terminologia

Negli ultimi anni ci siamo confrontati con un'ampia gamma di termini, per la maggior parte utilizzati da teologi cristiani, che fanno riferimento a differenti aree di ricerca e di riflessione nel campo del dialogo e del confronto tra le religioni.

Con il termine 'religione' mi riferisco, in questo articolo, alla pluralità delle religioni istituzionalizzate esistenti nel mondo, religioni tra le quali il cristianesimo e le denominazioni cristiane sono solo un elemento all'interno di un orizzonte più vasto<sup>1</sup>.

Il termine 'dialogo interreligioso' si riferisce all'incontro tra persone, teologi e teologhe, leader religiosi, ecc, di differenti religioni. La connotazione 'teologia delle religioni', da parte sua, si riferisce più ad una riflessione situata all'interno di un determinato sistema di pensiero religioso. Anche se le due espressioni, nel mondo accademico, hanno approcci differenti, entrambe si incontrano e si influenzano mutuamente, quando le guardiamo da una prospettiva femminista critica.

## Una prospettiva femminista critica

Una teologia delle religioni ed un dialogo interreligioso che prendano in considerazione la pluralità tra le religioni può aver inizio soltanto con un'analisi critica del luogo sociale delle persone coinvolte e delle conseguenze politiche di pratiche ed interpretazioni religiose.

Questa analisi deve essere svolta perlomeno a tre livelli: nella costruzione della religione come veicolo sia di oppressione che di liberazione, nel contesto in cui il dialogo o la teologia prendono corpo, e nella posizione ambigua di alcuni dei suoi fedeli.

Spieghiamo brevemente questi punti.

1. Voglio evitare l'uso della costruzione latinoamericana di micro-ecumenismo e macro-ecumenismo che, secondo la mia percezione, offusca la discussione a livello internazionale e chiude possibilità di contribuire a questa discussione.

1. Quando guardiamo criticamente le religioni del mondo istituzionalizzate e le loro strutture e apparenze contestuali, possiamo percepire alcune somiglianze e caratteristiche sorprendenti. Nell'induismo, nel buddhismo, nell'islam e nel cristianesimo, la maggior parte delle cosiddette 'Sacre Scritture', furono scritte da uomini. Furono interpretate nel corso dei secoli da leader religiosi e studiosi maschi. In queste religioni, la mediazione tra l'orizzonte del profano e quello del sacro è realizzata prevalentemente da uomini: sacerdoti, monaci, imam... Tre fondatori di queste religioni sono uomini: Gesù, Buddha, Maometto.

Nelle quattro religioni sopra menzionate il male è proiettato sulla dimensione femminile – il corpo – e soprattutto i mediatori religiosi maschi, sono messi in guardia affinché evitino il contatto con questo male femminile, per potersi mettere in relazione ed in contatto con la divinità. Un'altra somiglianza è che nessuna di queste religioni ha mai protestato contro questa struttura maschile istituzionalizzata della religione.

Un dialogo interreligioso che parte da tali premesse sfida anche la teologia delle religioni all'interno di ogni religione. Queste affermazioni possono apparire esagerate e superficiali, ma la triste realtà è che la maggioranza delle donne, all'interno di queste religioni, si vedono ancora condizionate dalle conseguenze di queste strutture.

Esistono però altre somiglianze tra le religioni: in quasi tutte, la maggioranza dei fedeli sono donne. Alcuni studi mostrano che per molte donne la religione costituisce un sostegno nella loro vita quotidiana, un appoggio che le aiuta a sopportare e trasformare la propria realtà. In questo senso, la religione funziona per le donne come veicolo di oppressione, ma allo stesso tempo come un veicolo di consolazione, di trasformazione e di liberazione. Tutto ciò si esprime nel fatto che troviamo, all'interno di ciascuna di queste religioni e sistemi religiosi, tradizioni sovversive sulle quali la religione istituzionalizzata non riesce ad avere il controllo. Caratteristiche di queste tradizioni sovversive sono l'immagi-

nazione femminile e le pratiche spirituali che vanno ben oltre le costruzioni maschili istituzionalizzate. Specialmente le donne e le persone delle classi sociali più umili tendono a coltivare tali pratiche e a trasformare le strutture maschili.<sup>2</sup>

Possiamo concludere facilmente che nelle religioni istituzionalizzate le donne non hanno mai avuto la possibilità di definire se stesse (l'“ego”), il divino o il mondo. Nella struttura e nell'interpretazione costante delle religioni le donne sono invisibili, e nella riflessione attuale sul dialogo interreligioso sono assenti i temi delle donne e della differenza di genere.<sup>3</sup> Le pratiche sovversive testimoniano il fatto che la religione della corrente principale e l'interpretazione religiosa intellettuale sono meramente il risultato della riflessione delle elites maschili.

2. I fedeli delle religioni istituzionalizzate, ed anche i loro interpreti e leader religiosi, sviluppano modelli diversi, a seconda del contesto in cui la religione si manifesta. Le religioni sono pluraliste di per sé, ed i fedeli e le fedeli costruiscono la propria identità in relazione al contesto sociale e politico. Nei Paesi Bassi, persone musulmane di origine turca, in una situazione di minoranza, hanno una condotta differente rispetto a quella delle persone musulmane in Turchia o in Pakistan. Anche la relazione che hanno con persone cristiane sarà differente, nei rispettivi contesti. Allo stesso modo la questione del potere (chi definisce l'ortodossia, e qual è la natura della presenza religiosa nel luogo concreto), influisce nell'incontro delle religioni e nel risultato di tale incontro.

Nonostante ciò, nella maggior parte degli incontri religiosi ufficiali, sia quelli di carattere teologico, o anche nelle assemblee

2. Mi riferisco qui all'interpretazione e all'adorazione popolare di Maria, di Kali, di Miriam o di Bodhisattva come Kwam Inn, ecc., che frequentemente sono diverse dalle interpretazioni della stessa figura nelle religioni istituzionalizzate.

3. E. SEFCOVIC, D. BIFANO, “Creating a Rhetorical Home for Feminists in the “Masters House” of the Academy: Toward a Gendered Taxonomy of Form and Content”, en: «Women and Language», 27/1 (2004) 55.

religiose o nelle liturgie interreligiose, le donne sono quasi sempre assenti, e dobbiamo chiederci perché ciò continua ad accadere. Secondo le statistiche dell'ONU<sup>4</sup>, le donne continuano a raggiungere livelli di educazione inferiori agli uomini, Dei 130 milioni di bambine e bambini che non hanno avuto l'accesso alla scuola nel 1997, due terzi erano bambine. Parallelamente a questa opportunità limitata nell'educazione, si evidenzia una limitata opportunità di occupare posizioni di leadership nelle molte religioni patriarcali. Le donne rappresentano più della metà della popolazione mondiale, realizzano i due terzi delle ore lavoro a livello mondiale, guadagnano una decima parte del reddito mondiale, hanno meno di un decimo dei beni del mondo ed occupano un 1% delle posizioni esecutive principali. Per questo, con le nostre voci di donne, potremmo non soltanto ricordare le realtà di oppressione, ma anche reagire di fronte ad una situazione che possiamo trasformare.<sup>5</sup>

Il fatto che le donne siano la maggioranza dei fedeli, mette in discussione il concetto di "esperto" in tutti gli incontri religiosi.

3. Le donne assumono posizioni differenti a seconda del proprio modo di relazionarsi con la religione: si adattano al pensiero della corrente principale, assumono una posizione critica contro l'oppressione delle donne da parte della religione, e/ o si orientano a pratiche sovversive e popolari al margine delle religioni. Coloro che vivono in zona di frontiera (adepte ed adepti della religione sovversiva e popolare, e persone con un atteggiamento intellettuale critico), potrebbero cambiare il contenuto e la pratica teologica del dialogo interreligioso.

Un contributo femminista critico al dialogo interreligioso e alla teologia delle religioni, si relaziona con questi tre livelli di

4. [www.un.org/womenwatch](http://www.un.org/womenwatch)

5. C.O. LEE, "Triple Universal Ethics for a New civilization", in: *Vision for a New Civilization: Spiritual and Ethical Values in the New Millennium*, New York, 2001, p. 194.

questioni e cambierà anche la discussione tradizionale sull'inclusivismo, sull'esclusivismo e sul pluralismo.

In questa situazione ci saranno domande importanti: chi parla con chi; chi ha il potere di definire, e qual è l'obiettivo principale del dialogo e della teologia. Mentre nella discussioni tradizionali parliamo di tre livelli di dialogo (dialogo del cuore, dialogo dell'intelligenza, e dialogo della vita), dobbiamo tener presente, dalla prospettiva femminista, anche il dialogo per la trasformazione della vita (in riferimento alle questioni della giustizia) e della religione.

### **Alcune piccole storie**

#### *Prima storia*

Nel marzo del 1998, l'isola dello Sri Lanka, per la maggior parte buddista, visse per la prima volta dal secolo IX, l'ordinazione di 35 monache nelle posizioni più alte del buddismo Terevada. Per il buddismo Terevada, che si è sempre opposto caldamente all'ordinazione delle donne, questo evento storico fu l'inizio di un nuovo atteggiamento nei confronti della donna. Quelle donne avevano preparato l'ordinazione con attenzione, mediante lo studio autodidatta e grazie all'insegnamento di alcuni monaci progressisti. Fu una questione molto controversa, e alcuni dei monaci delle più alte gerarchie dubitavano della validità di questa ordinazione, dal momento che lo stesso Buddha non aveva ordinato alcuna donna. Le donne, insieme ad alcuni monaci, furono molto chiare su questa questione: "anche se Buddha non avesse ordinato delle donne, o non avesse avuto l'intenzione di dare alle donne un posto uguale a quello degli uomini, il tempo attuale esige che le donne partecipino dei poteri spirituali nella gerarchia Buddista".

Tre giorni dopo l'ordinazione delle monache buddhiste, nello stesso mese di marzo, i leader della comunità anglicana dello Sri Lanka votarono a favore della possibilità di ordinare donne. Varie donne avevano una formazione teologica, ma non era loro permesso di par-

tecipare pienamente nella gestione di una comunità, nonostante venisse loro riconosciuto un impegno costante in molte parrocchie.

In un incontro tra donne cristiane anglicane ed alcune delle monache buddiste, fu chiaro che i leader maschili di entrambe le comunità religiose non erano a conoscenza dei rispettivi passi storici. Al contrario, le donne buddiste ed anglicane lo sapevano molto bene ed avevano una storia di interessi comuni. Il tema dell'incontro di quelle donne non fu l'impatto delle ordinazioni sulle rispettive comunità: al posto di questo, discussero su nuovi tipi di leadership e della possibilità di cambiare la situazione sociale e politica dello Sri Lanka, così come delle loro possibilità di influire su tematiche di diritti umani. Anche se i leader religiosi maschi erano realmente preoccupati per la questione del dialogo interreligioso, non venne loro in mente di informarsi reciprocamente sull'ordinazione delle donne.

### *Seconda storia*

In un'esperienza di esposizione di studenti occidentali di teologia e professoresse e professori dello Sri Lanka, alcuni incontri ebbero come tema il dialogo interreligioso. Uno degli incontri fu realizzato con la partecipazione di fedeli militanti di quattro diverse religioni: cristiani, indù, buddisti e musulmani. Le donne avevano un alto livello di formazione: teologhe, professoresse universitarie di diritti umani, di sociologia, rappresentanti dell'ONU. Rispetto al loro impegno nelle pratiche devozionali delle proprie religioni (che conoscevano molto bene), rappresentavano una gran diversità. Alcune erano fedeli praticanti, altre si dichiaravano non praticanti. Come se fossero un gruppo di amiche, avevano sviluppato nel corso degli anni, delle strategie per guadagnarsi l'attenzione dei mezzi di comunicazione sociale su temi di diritti umani, sull'aborto e sui diritti riproduttivi. Le tendenze fondamentaliste di ogni religione e gli abusi contro i diritti dei popoli (legittimati dalla religione), erano stati al centro del loro attivismo, della loro riflessione, e del loro lavoro di educazione permanente. Le loro

percezioni critiche erano rivolte alle modalità negative con cui la religione e la cultura sono intrecciate tra loro e si mettono al servizio dell'oppressione del pensiero e delle azioni di liberazione. La loro amicizia e la loro cooperazione erano ispirate ad una ricerca comune della liberazione delle donne (e degli uomini), nella società dello Sri Lanka. Ciò le ha rese capaci di oltrepassare le frontiere della religione e dell'appartenenza etnica ed allo stesso tempo di praticare una spiritualità volta alla trasformazione della società. Quando questo gruppo chiese che i visitatori occidentali definissero la loro posizione sul dialogo interreligioso, in relazione alle questioni sulla libertà delle donne, il gruppo di partecipanti occidentali si sentì provocato ed ammutolì.

Successivamente ebbe luogo una discussione all'interno del gruppo di occidentali, sulla possibilità che una buddista non praticante facesse una simile domanda a delle teologhe cristiane. Le riflessioni del gruppo di occidentali giunsero alla sorprendente conclusione che questo incontro, così come il lavoro di questo gruppo di femministe, non poteva essere considerato come un tentativo di cooperazione interreligiosa. Fu la fine del dialogo tra teologhe interreligiose 'professioniste' e quel gruppo di donne...

Esistono poche riflessioni teologiche femministe sulle questioni riportate in queste due storie. Questo significa che il dialogo interreligioso "professionista" non è una sfida importante per le teologhe femministe? O che esse lavorano al margine delle questioni definite dagli uomini, e che le loro riflessioni, essendo semplicemente basate sulla pratica, non erano considerate rilevanti per il dibattito sul tema? Possiamo aspettarci un quadro di riferimento ed un'elaborazione specifica su queste tematiche da parte delle teologhe femministe?

### **Interessi di donne**

Il movimento femminista, come movimento mondiale, e le teorie sulla critica alla cultura crearono interesse tra donne che volevano



saperne di più sulla religione rispetto alle altre, sul suo impatto sulle strutture sociali di oppressione e sulle possibilità di liberazione. Alcune pubblicazioni difendono il fatto che la partecipazione delle donne, ed in particolare delle femministe, condurrà ad una nuova approssimazione all'attuale discussione nel campo del dialogo interreligioso e della teologia delle religioni.<sup>6</sup> Il movimento femminista a favore della trasformazione sociale è uno dei movimenti sociali più potenti del mondo. A causa delle differenti situazioni delle donne e della varietà di culture e di religioni, le analisi, la resistenza e le strategie volte al cambiamento assumono forme differenti. Il movimento femminista influisce anche sulle donne, sulle loro pratiche e riflessioni religiose, ed in ogni religione esiste un gruppo particolare di pensatrici 'teologhe femministe'. Nelle loro pubblicazioni possiamo distinguere due livelli di produzione:

a) *Nell'islam, nell'ebraismo, nel buddismo, nel cristianesimo e nell'induismo, ricercatrici femministe analizzano e smascherano elementi patriarcali delle loro religioni e sistemi religiosi (ermeneutica di decostruzione).*

b) *Esse rompono l'invisibilità delle donne nella storia e fanno reinterpretazioni della religione, riflettendo sulle esperienze religiose attuali delle donne (ermeneutica di ricostruzione).*

Nel pensiero indù, L. Grupta offre un esempio di questi tentativi nella sua reinterpretazione della dea indù Kali. La sua erme-

6. M. O'NEILL, *Women Speaking. Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, New York, 1990.

P. COOEY, W. EAKIN, J. MC DANIEL (ed.), *After Patriarchy. Feminist. Transformations of World Religions*, New York, 1991. U. KING, *Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions: The Theological and Political Dimensions*, Londra, 1998, p. 40-55. "Roundtable Discussion: Feminist Theology and Religious Diversity", in: «Journal of Feminist Studies in Religion», 2000, 16/2 (2000) 73-131.

neutica di decostruzione degli elementi patriarcali e la sua analisi politica delle pratiche religiose, lo riconducono ad un'immagine liberatrice di Kali per le donne d'oggi, principalmente per le donne delle classi più umili. Molte teologhe cristiane ed anche studiose buddiste ed indù fanno riferimento a metodi diversi per riscrivere le donne all'interno della storia, liberandole da stereotipi patriarcali.<sup>7</sup> Gli studi accademici sulle varie religioni che usano questi metodi di decostruzione e ricostruzione stanno crescendo rapidamente. Speriamo che questo possa avere un impatto sulla corrente principale del dialogo interreligioso e possa influenzare profondamente il senso dell'identità religiosa all'interno del dialogo. Come nella teologia femminista cristiana, questa letteratura è fortemente impregnata da narrazioni ed esperienze personali. Teologia e pratica vanno di pari passo: la riflessione teologica si basa sulle esperienze vive.

### **Giustizia come linea d'azione**

La realtà insegna che donne di differenti religioni non si incontrano soltanto nelle università, ma anche sui tavoli di cucina e nella vita quotidiana. Si rendono conto di essere separate le une dalle altre da barriere che non sono state alzate da loro. In molta teologia femminista cristiana e critica femminista, specialmente all'interno della corrente della teologia della liberazione, l'importanza del 'discorso su Dio' è in relazione con la questione della giustizia. Qui troviamo punti di convergenza con alcuni pensatori maschi nel campo del dialogo interreligioso. L. Swidler e Knitter, conosciuti per i loro studi sul dialogo interreligioso, sostengono che i teologi hanno bisogno di riconoscere che non riescono a raggiungere il loro obiettivo se non fanno della povertà e dell'oppressione i fili conduttori dei loro dialoghi. Entrambi tentano di convincere

7. G. DIETRICH, "On Doing Feminist theology in South India", en «Liasions Internacionales», Coeli, 54 (1990) 19-28 e 55, 1990, p 19-24, E. HARRIS, "Woman and Man in Buddhism and Chritianity", en «Dialogue», VXIX-XX (1993) etc.

i teologi cristiani della priorità della giustizia sul dialogo teologico intellettuale e concettuale. Il teologo asiatico Aloysius Pieris afferma che ciò che è necessario, specialmente in Asia, non sono 'comunità cristiane di base', ma 'comunità umane di base', nelle quali si incontrino persone di diverse religioni in base alle loro preoccupazioni condivise per la liberazione ed in ragione della loro pratica liberatrice, e su tale base, afferma Pieris, si capiranno tra di loro e reciprocamente, in un modo sempre più profondo ed impegnato.<sup>8</sup>

Per le teologhe ed i teologi è realmente difficile impegnarsi con tale pensiero, come insegna la seconda storia raccontata in precedenza. Nonostante questo credo fermamente che la cooperazione a livello di pratiche giuste fornisca gli ingredienti per nuovi concetti teologici e nuove identità religiose. Allo stesso tempo, donne che stanno al margine delle religioni, abituate ad analizzare le dinamiche del potere che dividono e rendono schiave e subordinate le persone, possono introdurre nuovi saperi all'interno del dialogo. Un incontro di donne (e uomini) impegnate ed impegnati, che va oltre l'appartenenza etnica, le culture, le religioni e le classi sociali, è sempre un dialogo multireligioso, anche se il tema non è la religione. Quando donne (e uomini), cercano, in differenti modi di *religare*, ovvero unire, nel dolore e nella gioia, le vite disperse di persone (disperse a causa delle strutture di oppressione), creano un mondo più completo e più sacro. La riflessione accademica a volte corre il rischio di seguire un cammino prestabilito. È difficile riflettere su religione e religiosità nelle strutture concrete di potere, siano esse storiche, culturali e razziali, e rifondarle, affinché si stabiliscano continuamente nuove alleanze e si creino nuove identità religiose. E, anche così, questo potrebbe essere il cammino...

8. A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, New York, 1992, p. xii.

## Tutti quanti con le mani in pasta

Nell'anno 1991, nell'Assemblea Generale del Consiglio Mondiale delle Chiese, la teologa coreana Chung Hyun Kyung pronunciò un discorso scioccante. Presentò una teologia nella quale intrecciò la religione dei popoli indigeni delle Filippine, con immagini buddiste di salvezza e con elementi di sciamanismo coreano. Creò una 'teologia cristiana' che si collegava a forze liberatrici di differenti religioni; in questo modo, ebbe cura di eliminare tendenze opprimenti e dualiste di una certa teologia cristiana. Nella sua passione per la giustizia, per la pace e per l'integrità della creazione, diede una nuova interpretazione di Cristo e dello Spirito Santo, combinando gli elementi liberatori somministratori di potere, provenienti dalle varie religioni.<sup>9</sup> Affrontò in maniera molto speciale le questioni del pluralismo e del sincretismo, libera da qualsiasi paura, poiché questa è la prassi spirituale liberatrice di molte donne povere escluse di qualsiasi parte del mondo. Accanto a questa concezione, vediamo i tentativi di Kwok Pui Lan di Hong Kong, di Mercy Amba Oduyoye del Ghana e di molte altre teologhe dei paesi del sud che cercano di lavorare con 'differenza' e 'somialianza', prendendo come principio ermeneutico l'abolizione dei poteri religiosi distruttivi. Essendo teologhe femministe, nuotano come i salmoni, contro la corrente della linea principale della scienza e delle religioni. "Prezioso pesce arcobaleno, il migliore della pesca. Tu nuoti per i suoi canali, contro corrente. Realizzasti il suo compito ed il nostro, doppia giornata, famigliare come lavare i vestiti"<sup>10</sup>.

9. C. HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again*, New York, 1990, p.109-114.

10. R. GOLDEN, S. COLLINS, *Struggle is a Name for Hope. Poetry*, Minneapolis, 1983, p.20 (Worker Writer Series 3).

## Nuotare contro corrente: star dentro – star fuori

Teologhe femministe critiche che sono a favore della trasformazione, qualunque sia la loro religione, sono generalmente coscienti della loro doppia posizione di star dentro e fuori.<sup>11</sup> Come ricercatrici stanno dentro, grazie alla conoscenza della religione istituzionalizzata. Come donne stanno semplicemente escluse dal centro e dalla responsabilità delle proprie tradizioni religiose, e, se sono femministe, sono vincolate ai movimenti sociali per il cambiamento, e impareranno ad analizzare i modi distruttivi con cui il patriarcato lotta contro l' 'alterità' e la 'differenza'. La posizione dentro – fuori può anche essere convertita in uno strumento ermeneutico e metodologico importante per la riflessione nell'ambito interreligioso. In un incontro interreligioso le donne hanno poco da perdere. In un dialogo sincero possono celebrare insieme, con donne di religioni differenti, la gioia di una spiritualità condivisa di lotta, ed il desiderio condiviso della liberazione.

In questo ambiente, il dialogo tra di loro potrà essere duro e conflittuale. Non è facile attaccare i poteri distruttivi delle divisioni razziste, classiste e culturali. A volte nella ricerca di contatti, oltre alle differenze culturali e religiose, anche le persone dentro – fuori, che abitano sulla frontiera, possono sbagliare nell'uso delle parole, essere incapaci di capire i diversi linguaggi delle altre. Ma quando manca il linguaggio o la comprensione, rimane sempre la possibilità di impegnarsi e di condividere le une la vita delle altre.

Mi ricordo di un giorno in cui donne turche, afgane e olandesi si incontrarono. Si accorsero che erano incapaci di far fronte alle particolarità delle rispettive culture e religioni, incapaci di condividere tra loro la mutua comprensione critica della cultura e della religione, le une delle altre. Per questo motivo decisero di celebrare un giorno di canto, di danza e di allegria, come possibile ponte e tempo di riposo. Dopo aver danzato un giorno intero ai

11. L. TROCH, *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamental theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996, p. 242-247.

ritmi turchi ed afgani, le donne bianche olandesi erano sfinite, i piedi facevano male. Soltanto dopo due o tre giorni, riuscirono a camminare di nuovo normalmente, con la sensazione e la certezza di aver perlomeno posto una base comune, pronte per la sfida successiva. Il dolore e le vertigini dopo la danza sono il prezzo agrodolce che occorre pagare per abbandonarsi al ritmo delle vite e delle religioni percorse sia le une che le altre. Anche se all'inizio non ci si conosce, possiamo fare l'esperienza di conoscerci già da tanto tempo.

In una qualche festa, se ci sarà una festa,  
concorderemo nel fatto che la fiducia ed il cambiamento  
non hanno nulla a che fare con la sicurezza

# LA TERRA: RIFERIMENTO PRIMORDIALE PER LE RELIGIONI E PER LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

di Ricardo Renshaw •

## La liberazione della Terra

**A**i nostri giorni il compito principale della religione deve essere l'eliminazione della povertà, dell'oppressione e della violenza. Senza questo sforzo prioritario la religione perde la sua credibilità di fronte alla realtà agghiacciante che riguarda la situazione della

• **Ricardo Renshaw**, religioso della Santa Cruz, canadese. Nato nel 1940, insegnò filosofia nell'Università di San Tommaso (Canada, 1969-1971), dopo di che decise di occuparsi dell'animazione di un quartiere povero di Toronto e della formazione di comunità di base. In questi contesti visse come prete operaio. In seguito, trascorse 11 anni in Perù durante gli anni 80 come parroco, direttore di formazione ed editore di LADOC (Lima) e insegnò anche alcuni corsi nell'Istituto Superiore di Teologia. Quando ritornò dall'America Latina fu nominato, per 7 anni, segretario Generale aggiunto della Conferenza dei Religiosi del Canada. Occupò poi il posto di Direttore Aggiunto e Direttore supplente in "Sviluppo e Pace", organismo di aiuti internazionali della Chiesa cattolica canadese. È stato presidente del Comitato dei Diritti degli Aborigeni (Comité Ecuménico Nacional in Canada), presidente della Cooperativa de Abiwin (Ottawa), membro del direttivo di Yancana Huasi (Lima) e di Kairos: Iniziative Ecumeniche per la Giustizia (Toronto). Partecipò alla Iniziativa Ecumenica del Giubileo in Canada ed è stato rappresentante della Conferenza Episcopale nel Comitato di Giustizia e Pace del Consiglio Canadese delle Chiese. Adesso milita in progetti comunitari di Montreal. Ricardo ha una Laurea in Teologia (Roma) e due diplomi (filosofia ed educazione) a Toronto, Canada. Ha pubblicato *La Tortura en Chimbote* (IPEP, Perù, 1985) e vari articoli su temi di attualità. Ha scritto in parecchi libri collettivi, come: *Stone Soup: Reflections on Economic Injustice* (Paulinas, 1997) e *Making a New Beginning: Biblical Reflections on Jubilee* (CEJI, 1998). Ha tenuto anche ritiri e conferenze in Canada, America Latina e Stati Uniti. Si interessa di questioni quali la povertà, la non-violenza, la diversità culturale e il razzismo. La preoccupazione per la Terra è parte integrante del suo stile di vita personale.

maggior parte dell'umanità e di fronte alla distruzione del pianeta. È urgente una liberazione della Terra, dall'oppressione che la distrugge, non solo perché mette in pericolo il futuro dell'umanità, ma anche e soprattutto perché la Terra abbraccia l'insieme di tutto il pianeta con tutto ciò che contiene. Un tale sforzo necessita della collaborazione tra i popoli di tutte le tradizioni religiose, e questo soprattutto perché la religione ha avuto un ruolo chiave nella formazione della mentalità che ha autorizzato l'impoverimento dell'essere umano e la distruzione della Terra. Solo attraverso una trasformazione di questa mentalità religiosa potremo uscire dalla crisi.

Inoltre l'origine della crisi attuale si trova soprattutto nella dottrina cristiana dell'Occidente. Si tratta di una mentalità di esclusione dell'«altro». Occorre pertanto che i cristiani rivedano il loro atteggiamento storico verso l'«altro», sia che si tratti di un'altra religione, di un'altra cultura o della Terra in quanto considerata «altra». Vedremo come questi tre «altri» siano intimamente collegati tra di loro. In questa riflessione l'approccio si incentra sul modo in cui la nostra religione cristiana percepisce la Terra e nell'individuazione di possibili piste per una nuova apertura verso altre tradizioni religiose.

La Teologia della Liberazione (TL), parla dell'opzione per i poveri. Poveri sono coloro che non possiedono il minimo indispensabile per vivere con dignità; sono gli esclusi dalla partecipazione alla comunità; sono gli oppressi. E se dico che sono poveri anche la Terra e tutto ciò che contiene? Se lo dico degli animali e dei pesci, degli alberi e della Terra stessa? Non sono per caso minacciati nella loro stessa esistenza da parte di un sistema economico internazionale devastante? È necessaria un'opzione per la Terra e per tutto ciò che essa contiene. È urgente la lotta per la liberazione della terra, di fronte alla pazzia degli esseri umani, che hanno cospirato per disprezzarla e distruggerla. Se esiste l'opzione per i poveri, quanto più deve esistere un'opzione per la Terra! Cerchiamo dunque la sua liberazione mediante una visione più aperta e condivisa tra le



religioni. Per fare ciò abbiamo bisogno di una nuova teologia, che stabilisca un ponte, che permetta alla nostra religione di uscire dal suo ghetto e di relazionarsi nella pratica e nella teoria con le altre religioni. Propongo che la Terra sia un riferimento imprescindibile per la teologia del pluralismo religioso che vorremmo costruire. Stiamo iniziando qui qualcosa di nuovo. Per la prima volta si parla, dalla teologia della liberazione, di una teologia del pluralismo incentrata a partire dalla liberazione della Terra.

Questa opzione per la Terra, povero esemplare, evoca dei valori importanti in tutte le religioni. Se la religione non ci orienta sulla Terra, a che cosa serve? Tutte le religioni cercano di orientarci verso la Terra. È urgente che cominciamo a dialogare insieme per liberarla. È tempo di smuovere le saggezze di tutte le religioni e di tutte le culture prima che sia troppo tardi, prima che la nostra Madre Terra decida di farla finita con gli esseri umani. Una donna indigena mi disse con le lacrime agli occhi, che i popoli indigeni non riusciranno a sopravvivere (neanche la stessa Terra), senza l'aiuto dei cristiani dell'Occidente, che hanno l'egemonia dei processi di esclusione. Ciò significa che i cristiani, e la teologia cristiana concretamente, responsabile di tanti danni storici del passato, hanno un obbligo speciale di appoggiare la costruzione di questa nuova teologia, che si liberi del peso delle vecchie concettualizzazioni e valutazioni, e parli all'essere umano di oggi a partire da nuovi paradigmi.

Fortunatamente abbiamo in mano gli strumenti per affrontare la crisi. Tuttavia, prima di analizzare ciò che permetterebbe ai cristiani di compiere tale opera liberatrice della Terra, mediante una teologia liberatrice pluralista, conviene mettere in evidenza gli ostacoli. Far propria la liberazione della Terra implica, per i cristiani, uno sforzo maggiore di revisione dei fondamenti della nostra teologia che, nei secoli scorsi, ignorò molto di tutto ciò che oggi sappiamo grazie alle scienze umane, biologiche e fisiche e che, di conseguenza, ha prodotto spiegazioni distorte delle relazioni tra Dio, l'essere umano e la Terra.

## Gli ostacoli

Il primo ostacolo ad una visione rinnovata è ciò che nel pensiero femminista si chiama il 'sistema patriarcale', nel quale la Natura è considerata precisamente come un 'medio ambiente', cioè un insieme di cose che stanno attorno, che servono per sostenere la vita e le comodità umane. In secondo luogo dovremmo prendere in considerazione un ostacolo che è frutto di una svolta scientifica che fu plasmata nel secolo XVII, mediante il pensiero di persone come Newton e Decartes, secondo i quali l'ambiente è considerato come un insieme di 'risorse naturali' inanimate, interamente disponibili per la rapacità economica. Anche le piante e gli animali sono visti come macchine manipolabili che possiamo distruggere impunemente.

Iniziamo con una considerazione sul patriarcato. Per molti secoli le Chiese cristiane hanno insegnato che la donna non è uguale all'uomo, ma che fa parte di una Natura trasformata in nemica dell'uomo peccatore, per un decreto di Dio, che cacciò Adamo ed Eva dal Paradiso. E tutto questo per colpa della donna! Con il matrimonio, l'uomo 'ha acquisito' la donna come una sorta di proprietà in più. La donna fu valorizzata per la sua capacità riproduttiva, come se fosse un animale in più. Così la donna ha sofferto un'esclusione parallela a quella della Natura. Certamente questi atteggiamenti si concretizzarono e furono plasmati nell'epoca cristiana, in Europa, per mezzo della legislazione sul matrimonio; tuttavia il patriarcato in quanto tale, era già presente nella legge mosaica.

Questa visione maschilista e patriarcale dell'essere umano e della Natura sfigurano la nostra stessa relazione con Dio. In questa prospettiva maschilista Dio non è realmente presente nella Natura, ma si serve di essa solamente per darci alcune lezioni ed offrirci le risorse naturali per soddisfare i nostri desideri.

La religione cristiana sembra soffrire una forma di schizofrenia. Da un lato arriva a dire che tutto ciò che Dio ha creato è

buono e serve per conoscere Dio, dall'altro afferma che la Natura è nemica dell'essere umano, che deve lottare contro di essa per guadagnarsi la vita. Inoltre insiste sul fatto che l'essere umano è superiore e separato in tutto dalla Natura, essendo questa totalmente al servizio della comunità umana.

Ho avuto alcune esperienze concrete di questa vecchia mentalità che denigra la Terra alcuni anni fa. Alla fine di un incontro organizzato dalla diocesi di Ottawa, offrii una preghiera finale invitando i partecipanti a rivolgersi verso i 4 quattro punti cardinali e pregare lo spirito di ciascuno di essi, ringraziandolo per i suoi doni e chiedendo il suo aiuto. Un gruppo di partecipanti alla fine dell'incontro mi affrontò. Erano molto arrabbiati perché io, avendo proposto tale gesto, li avrei fatti partecipare ad una preghiera idolatrica. Conclusero dicendo che io non ero cristiano.

Poco prima, in un'equipe di lavoro stavamo preparando una dichiarazione ecumenica nazionale in occasione del millennio del 2000. Nel testo facemmo molta fatica nell'usare la parola *Terra* con l'iniziale maiuscola. Alla fine, a causa della pressione degli Evangelici e per non perdere la loro partecipazione, accettammo in quell'occasione di utilizzare la parola senza la maiuscola. La difficoltà veniva proprio dal fatto che 'Terra' con la maiuscola sembrava una personificazione che avrebbe potuto essere interpretata come una deificazione. È questa la mentalità che fu utilizzata in Europa per sradicare le religioni 'pagane' durante il Medioevo. Era la stessa mentalità che stava dietro la carneficina di donne nel New England (Stati Uniti), alla fine del XVII secolo. Questo atteggiamento nacque da un ripudio della religione pagana (cioè del contadino che onorava la Natura e vi incontrava una presenza divina).

A partire dal secolo XIV la coscienza europea visse un lento processo di secolarizzazione che riuscì a separare la dimensione sacra dai fenomeni naturali, aprendo così le porte ad una manipolazione e ad uno sfruttamento inedito della Natura. A partire da questa separazione una serie di persone del secolo XVI riuscirono

a plasmare un nuovo metodo scientifico. È l'inizio della scienza moderna. Sfortunatamente risultò un pensiero abbastanza meccanico. Newton studiò la Natura per trovare le sue leggi e concluse riducendo il tutto ad un concetto meccanicistico. Decartes completò il lavoro con una separazione totale tra il mondo materiale e la coscienza umana.

Vennero quindi le rivoluzioni industriale e tecnologica. In un primo momento la Chiesa Cattolica trovò molte difficoltà a confrontarsi con queste nuove mentalità. Molti furono condannati per aver contraddetto ciò che la Chiesa credeva di trovare nella Bibbia. Forse il caso di Galileo è quello più conosciuto. Coloro che studiavano il corpo umano utilizzando il metodo della dissezione corsero il pericolo di cadere nelle mani dell'Inquisizione. Ciononostante il metodo scientifico prevalse e le Chiese cristiane si adeguarono in gran parte ai risultati della scienza (l'evoluzione ovviamente è ancora un tema molto controverso per i fondamentalisti). Le Chiese resistero di fronte al movimento di secolarizzazione, soprattutto riguardo alla separazione della Chiesa dallo Stato e alla conseguente perdita del suo potere temporale, più che per una preoccupazione per lo sfruttamento della Terra.

### **Piste per una nuova visione**

Nel XX secolo, tuttavia, furono date altre due svolte importanti: il ripudio del patriarcato ed un nuovo atteggiamento scientifico. Qui non possiamo presentare in dettaglio la nuova visione che apre ad una collaborazione tra cristiani ed i membri delle altre religioni di fronte alla liberazione della Terra. Possiamo soltanto toccare alcune piste per la sua realizzazione. Cominciamo, nuovamente, con il femminismo.

Le femministe affermano che il patriarcato era già ben radicato nell'epoca biblica di Abramo e di Mosè. Per questo motivo interessa loro rivisitare i testi del primo Testamento (prima chiamato 'Antico'), che trattano della donna. Nella lotta per il ricono-

scimento della loro dignità umana in uguaglianza con l'uomo, le femministe hanno reinterpretato allo stesso tempo la prospettiva patriarcale che unisce la donna alla Natura. Argomentano che il sistema patriarcale ha delle conseguenze ecologiche nefaste<sup>1</sup>. Se pensiamo che l'essere umano sia stato chiamato a dominare la Terra (concepita come un insieme di risorse senza valore intrinseco), non deve sorprenderci che la Terra sia ormai devastata. Le femministe quindi accettano che la donna sia molto legata alla Terra, e quindi anche l'uomo. Procedono successivamente a rivalorizzare la natura in senso positivo. Propongono che l'essere umano riconosca la sua integrazione ed anche la sua dipendenza dalla Natura, anziché sentirsi un essere superiore. Propongono che l'essere umano 'sia della Terra', e non semplicemente che 'viva sulla Terra'. Insistono sul fatto che la donna è incarnata, come lo è l'uomo, nella stessa carne della Terra. Infine insistono sul fatto che la Terra sia composta da esseri viventi che possiedono una presenza divina. Propongono una prospettiva molto più olistica dell'essere umano, nella quale il corpo, l'intelligenza ed i sentimenti siano strettamente relazionati tra loro e complementari gli con gli altri. Inoltre insistono sul fatto che i sentimenti hanno un ruolo primario quando si guarda il mondo.

Questa prospettiva di integrazione tra l'essere umano e la Terra (integrazione che sta appena iniziando nella nostra teologia cristiana e che è alle prese con molte resistenze), permette una maggiore apertura verso le prospettive religiose dei popoli indigeni, ma anche nei confronti dell'induismo, del buddismo, e delle altre religioni meno patriarcali. Anche il riconoscimento della dimensione sacra di tutta la realtà naturale e storica permette una maggiore apertura verso il mondo islamico e corrisponde a tutta una tradizione molto antica esistente tra cristiani ed ebrei.

1. R. RADFFORD RUETHER, *Gaia and God*, Harper SanFrancisco, 1992. Anche H. EATON, *Beatitudes for the Earth: A Feminist Approach to Ecological Ethics*, Novalis, 2005.

Un'altra pista importante per una teologia del pluralismo religioso viene dalla scienza moderna. Alcuni scienziati ultimamente stanno dando una svolta importante al modo di intendere la Natura. Quando i primi astronauti viaggiarono nello spazio videro qualcosa che nessun essere umano aveva visto in tutta la storia umana: un piccolo, bellissimo pianeta azzurro, pieno di vita, ma anche limitato e fragile. L'immagine è servita per ricordarci che l'essere umano è una piccola parte di un'immensa storia planetaria. Ci fa ricordare, tuttavia, che abbiamo un impatto decisivo per il futuro della vita, e che, per la prima volta nella storia dell'uomo, la scienza fisica, biologica, chimica ed archeologica... possono spiegarci in dettaglio la storia intera della vita sul nostro pianeta, ed anche la storia dello stesso universo<sup>2</sup>. Di fatto siamo la prima generazione nella storia che sa in che modo il nostro universo sia sorto dal nulla, 15 mila milioni di anni fa. Siamo i primi a sapere come il nostro pianeta Terra nacque 5 mila milioni di anni fa in un processo stupendo e molto delicato che ha permesso (miracolo dei miracoli), il fenomeno della vita. Cominciamo già a capire che per produrre questo misterioso essere umano, cosciente di se stesso, la Terra gli ha dato un "codice genetico"<sup>3</sup> che riassume in se tutto ciò che l'evoluzione, in tutte le sue tappe, ha potuto imparare della vita. Siamo per esempio la prima generazione di esseri umani che conoscono l'intima relazione tra la capacità dei nostri occhi di vedere e la capacità delle piante di assorbire la luce del sole. Finalmente oggi conosciamo molto meglio come funzionano i sistemi ecologici (dato importantissimo!), Conosciamo!

Gli scienziati iniziano di nuovo a riconoscere che gli animali (e le piante!), essendo esseri viventi, hanno coscienza, esperienza, sentimenti e non soltanto degli istinti. Sono molto più simili all'essere umano di quanto si pensava; e l'essere umano ha un

2. B. SWIMME e T. BERRY, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, Harper, San Francisco, 1992.

3. La frase è messa tra virgolette perché qui si riferisce non solo alla dimensione sub-molecolare. L'essere umano è un organismo sommamente complesso.

substrato che lo unisce ad essi, ovvero il codice genetico. Scienziati come Lynn Margulis e James Lovelock<sup>4</sup> ed alcuni teologi come Thomas Berry<sup>5</sup>, si spingono ancora più lontano e giungono a considerare che si possa capire meglio l'attività dello stesso pianeta mondo, con i suoi sistemi ecologici, se lo si considera come un essere vivente<sup>6</sup>. Berry pensa che in questo modo l'essere umano sia l'autocoscienza della Terra. L'elemento "auto" fa riferimento non solo ad una caratteristica della coscienza che l'individuo può avere di se stesso, in quanto individuo, ma anche di quella stessa coscienza in quanto è capace di articolare l'ampia esperienza della Terra della quale è egli stesso parte integrante. In questa autocoscienza umana la stessa Terra riesce ad articolare e celebrare la sua esperienza di Dio. In essa è importante notare come l'esperienza umana si radichi in ciò che la Natura ci "dice". Berry sottolinea il fatto che la nostra esperienza di Dio sarebbe completamente diversa se vivessimo su un pianeta simile alla luna, perché non avremmo lo stesso linguaggio per parlare di Dio.

Come ho già detto per molti cristiani sembra una blasfemia, o addirittura un'idolatria, parlare della Madre Terra (con iniziali maiuscole). Tuttavia, pensandoci bene, perché non parlare in questi termini? Quando parliamo di persone le nominiamo con le iniziali maiuscole (Maria, Pietro). Perché non farlo anche con la Terra? Alcune persone diranno: perché trattarla come persona, come qualcosa di vivente ed intelligente, sarebbe come trasformarla in una divinità... Sarebbe dunque una forma di panteismo. Ma riconoscere la Terra come qualcosa di vivente non significa paragonarla a Dio. Significa piuttosto considerarla uguale a tut-

4. L. MARGULIS, *Microcosmos: Four Billions Years of Evolution, from our Microbial Ancestors*, Simon & Schuster, 1986 ; J. LOVELOCK, *Gaia: a New Look at life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.

5. T. BERRY, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco, 1988; *The Great Work*, Bell Tower, New York USA, 2000.

6. Non esiste un consenso tra gli scienziati circa l'uso della parola vita in riferimento alla Terra. Tuttavia, l'uso di questa parola in senso analogico stretto, mi sembra almeno appropriato. Siamo ancora lontani dal capire cosa sia la vita.

te le altre creature magnifiche di Dio. Karl Rahner, parlando degli angeli, propose di considerarli come delle forze dell'universo, messaggeri e guardiani di Dio<sup>7</sup>. Propongo dunque di considerare la Terra come un 'arcangelo' al di sopra di tali forze naturali. Perché siamo arrivati a pensare che questo significherebbe negare l'esistenza di Dio? O saremmo invece noi che staremmo negando la dignità degli esseri che Dio ha creato per metterci poi allo stesso livello di Dio? Non sarebbe proprio questo ciò che viene condannato nel secondo capitolo della Genesi?

Accettare che la Terra è un essere vivente ci porterà ad elaborare una nuova teologia della creazione, una teologia molto differente da quella che è stata insegnata nei seminari ormai da secoli. Fino ad oggi sono pochi i teologi occidentali che affermano che le piante e gli animali, i fiumi e le montagne sono sacri tanto quanto l'essere umano. Forse per la paura di mettere in pericolo i sistemi di sfruttamento economico che ci circondano. Allo stesso modo dovremmo elaborare anche una nuova teologia morale per parlare delle nostre relazioni con il 'medio ambiente'<sup>8</sup>. Sarebbe un compito della teologia del pluralismo religioso elaborare le basi per il riconoscimento di questo ponte con le altre religioni.

Molte immagini dei salmi ci dicono precisamente che gli animali, le piante, i fiumi e le montagne esultano nel conoscere e ringraziare Dio. Perché preghiamo tanto i salmi e non li prendiamo sul serio? Raccontano continuamente come la terra, gli animali, le montagne ed i fiumi ringraziano il Signore.

Gioiscano i cieli, esulti la Terra,  
Risuoni il mare e quanto racchiude.  
Sia in festa la campagna e quanto contiene  
Acclamino tutti gli alberi della foresta  
Davanti al Signore... (Salmo 94).

7. K. RAHNER, "Angeli", in K. RAHNER (ed.), *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, The Seabury Press, New York, 1975.

8. Vedere il tentativo di H. EATON, op. cit.



Questo significa che vivono un'esperienza religiosa! Dio parla loro ed essi lodano il loro Creatore. E quindi, perché non li rispettiamo? Secondo la tradizione di san Francesco d'Assisi dobbiamo al contrario ascoltarli ed unire le nostre voci alle loro per riconoscere Dio. Sono esseri che conoscono Dio, che sono aperti a Dio, che sanno rispondere a Dio alla loro maniera. Questa prospettiva si trova anche nei primi scritti di vari mistici cristiani come, per esempio, quelli di Hildegarda di Bingen (sec. XII)<sup>9</sup>.

Riassumendo, il riconoscimento della dimensione vivente di tutta la Natura e della Terra stessa, ci offre un nuovo punto di accesso importante alla teologia del pluralismo religioso. Se ci sapessimo relazionare con la Terra in questa nuova prospettiva, e se avessimo una teologia della creazione che incorporasse questo nuovo elemento, le nostre relazioni con le altre religioni – quella induista, quella islamica<sup>10</sup>, quella buddista, e con le tradizioni africane ed indigene – sarebbero molto diverse. Il cristianesimo è forse, in questo senso, la religione che apprezza di meno ciò che la Terra ci dice.

### **La diversità delle culture religiose**

Eva e Priscilla sono due sorelle di San José, entrambe figlie di un leader della cittadina di Ojibway del Canada, Art Solomon, che mi hanno permesso di riconoscere il sacro mistero della comunione e della comunità con la mia Terra natale. Queste due ragazze sono riuscite a raggiungere una bellissima integrazione tra la loro fede cristiana e le tradizioni spirituali della loro cultura indigena. In questo percorso hanno fatto tesoro della lotta dolorosa del padre per distanziarsi da ciò che la Chiesa Cattolica gli aveva insegnato sulla sua cultura e per recuperare così le tradizioni del suo popo-

9. Vedi in G. DURKA, *Praying with Hildegard of Bingen*, Saint Mary's Press, Winona, MN, 1991.

10. Penso soprattutto alle tradizioni mistiche dell'islam, per esempio il sufismo.

lo. Mentre molti cristiani indigeni continuano a rifiutare queste tradizioni ancestrali, considerandole contraddittorie con la loro fede, troviamo oggi un numero crescente di cattolici, di anglicani, di protestanti ed evangelici, che vivono una buona ed innovativa integrazione. Tuttavia per i teologi queste esperienze presentano una grande sfida, in quanto le loro credenze contraddicono ciò che insegnarono tutti i catechismi dal Medioevo almeno fino agli anni '60. Così passiamo alla questione delle culture.

I testi che stanno a fondamento della nostra dottrina sulla creazione non usciranno dal nulla. Incorporano molti altri testi che provengono da altre culture. Per questo motivo i primi capitoli della Genesi incorporano elementi di narrazioni antiche che esistevano già in molte culture medio orientali sull'origine dell'universo. Sappiamo anche che alcuni testi (Colossesi 1, 15-20 per esempio), parlano di come Cristo fosse presente al momento della creazione. In questo modo si riproducono antichi concetti della tradizione sapienziale presenti anche in altre culture del Medio Oriente. Quindi, nella costruzione dei testi sacri sulla creazione, gli autori biblici seppero apprezzare ciò che di buono incontrarono nelle culture del loro tempo e riuscirono ad incorporare molti elementi di tali culture in ciò che scrissero.

Ciò che abbiamo già visto in altri capitoli di questa serie di libri dell'ASETT sui 'molti cammini di Dio', è che i cristiani non sempre hanno saputo valorizzare ciò che le altre culture hanno apportato alla diversità umana. Sentirono che solo il loro modo di spiegare le cose fosse da considerare valido. Preferirono addirittura negare l'apporto di tali culture nella formazione delle proprie dottrine. E in questo modo considerarono tutti i miti delle altre culture sull'origine del mondo e sulle attività della Natura come pura superstizione e idolatria. Riconoscere il contesto nel quale furono scritti i nostri miti di origine permetterebbe almeno un'apertura utile per conoscere gli apporti di altre culture alla nostra percezione su ciò che è la Natura.

Di fatto non siamo gli unici popoli che hanno dei miti, delle

parabole o delle narrazioni sulla creazione. I popoli Aymara della Bolivia e del Perù parlano della loro nascita a partire dall'incontro del Sole con la Terra (l'Inti con la Pachamama), nel lago Tititcaca. I Maya parlano di come loro siano il Popolo del Mais. Gli Ojibway del Canada hanno anche loro delle storie su come nacque 'l'Isola – tartaruga' (America del Nord), e loro con essa:

E Kitche Manitou (il Grande Spirito), ebbe una visione. Vide l'universo e capì che la sua visione doveva compiersi. Perciò creò la pietra, l'acqua, il fuoco ed il vento. In ciascuno di essi vi soffiò la vita. Da loro creò tutto il resto, incluso l'essere umano. Però arrivò un disastro sul mondo e tutto fu coperto dall'acqua. Dopo la donna – cielo visse da sola e Kitche Manitou ebbe compassione e le inviò uno sposo con il quale ebbe dei figli.

Queste litigarono tra di loro e si distrussero a vicenda. In quel momento le creature dell'acqua la persuasero affinché discendesse, e persuasero la tartaruga a salire in superficie. E il piccolo bisonte messo in ridicolo da tutti, scese sul fondo e portò con sé un po' di Terra che fu messa sulla spalla della tartaruga. E la donna – cielo soffiò la vita in essa. La Terra crebbe e formò un'isola piena di piante e di creature, da quel momento conosciute con il nome di Michilimackinac. Poi la donna – cielo diede alla luce due gemelli, un bambino e una bambina. Si chiamarono Anishnabeg (popolo), e le creature della Terra alimantarono e crebbero i due bambini. Quando la donna – cielo fu convinta della loro sopravvivenza, tornò al suo posto nel cielo e da allora è conosciuta come la prima delle madri, la Nonna (la luna)<sup>11</sup>.

Miti come questo sono serviti in tutte le culture affinché i popoli potessero mantenere la loro identità attraverso molti secoli

11. La versione in spagnolo è dell'autore, ed è un riassunto di un testo molto lungo di Basil JOHNSTON che si trova in *Ojibway Heritage*, McLelland & Stewart, Toronto, 1976, p. 12-20. Esistono racconti Aymara con molti elementi paralleli. Vedere gli allegati della *Maschera di Pietra*, di Fernando Montes Ruiz, Editoriale Quipus, Bolivia, 1984.

e di fronte a molteplici avversità. Ogni cultura ha un suo mito di origine; ogni religione propone un mito sull'origine del mondo e degli esseri umani. Per questo motivo tutti questi miti hanno un'importanza fondamentale nel consolidamento di ogni identità culturale ed umana, sia per questi popoli indigeni che per tutte le grandi religioni mondiali. Per questo motivo sarebbe molto importante prendere sul serio ogni tentativo atto a conoscere l'origine dell'essere umano, del nostro pianeta e di tutto l'universo. Inoltre un atteggiamento di rispetto per il modo con cui vengono spiegati tali eventi è fondamentale se vogliamo ottenere una collaborazione interreligiosa ed interculturale per difendere la Terra.

In questo senso merita una lettura molto speciale il libro di Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, già menzionato in precedenza, per il suo studio sia dei miti di creazione nelle varie culture classiche (babilonese, greca, ebraica), sia del nuovo mito, a partire dalle nuove spiegazioni scientifiche e dalle possibilità di un impegno con la liberazione della Terra, coerente con la nostra tradizione cristiana.

Dobbiamo abbandonare l'idea che solo il nostro mito sia corretto, che i miti degli Aymara, dei Maya, dei Ojibway e degli indù non siano altrettanto validi come quelli che troviamo nei nostri testi sacri. La stessa verità ci invita ad essere umili. Ogni conoscenza umana, compresa quella della parola di Dio, è storica, ovvero passa attraverso la mediazione delle categorie limitate offerte alla coscienza umana. Non è mai totale, è sempre soggetta a revisione. Per questo occorre ricevere con molto rispetto e riverenza ogni tentativo di articolare ciò che Dio ci comunica attraverso questi miti come attraverso la Natura.

## Conclusione

La prospettiva di un essere umano, inteso come parte integrante e non come essere superiore, di una Terra intesa come organismo

vivente, offre vari elementi per reinterpretare la nostra dottrina cristiana sulla Terra, in maniera tale da permettere un'apertura seria verso le religioni indigene, l'induismo, il buddismo, tra le altre. Inoltre, questa prospettiva serve anche per il dialogo con i non credenti, soprattutto con gli ecologisti. Si tratta di un dialogo da sviluppare nell'ottica della liberazione della Terra e di tutto ciò che essa contiene.

Accetteremo il fatto che l'essere umano (uomo e donna), sia parte integrante della Terra, essendo la sua auto – coscienza. Riconosceremo che gli animali, i pesci e le piante sono i nostri 'fratelli e sorelle maggiori', come dicono gli Ojibway. Da loro potremo apprendere molte cose perché sono esistiti molto tempo prima di noi, e per questo motivo hanno una memoria molto più antica. (L'essere umano ha una storia di appena uno o due milioni di anni). Di conseguenza scopriremo, se saremo capaci di ascoltare, che gli animali, le piante, i pesci, le montagne, i fiumi, possono parlarci della loro saggezza profonda e possono anche proporci alcune parole di Dio. Inoltre potrebbero insegnarci come vivere e rispondere di fronte a Dio con un'etica ed una religione autentica. Leggendo attentamente i profeti riconosciamo che fu in questo modo che essi trovarono la parola di Dio. In questa prospettiva torneremo a rispettare gli altri esseri viventi e giungeremo al punto di venerarli come manifestazione dell'amore di questo grande mistero che è Dio.

Questo modo di relazionarci con la Terra riporta nuovamente nella nostra etica quella reciprocità così valorizzata nelle culture andine<sup>12</sup>. Dalla Terra riceviamo la vita e con questa vita facciamo crescere la Vita che è la Terra. In ogni cosa troviamo il Dio – amore, fonte della vita, inimmaginabile nella sua benevolenza.

12. "The Andean ethic does not separate the human from the natural. This holistic and cosmic Andean vision is a wonderful contribution to survival on the Earth. Furthermore, the masculine and feminine elements interact in favour of life on mother earth". D. IRARRÁZVAL, *Eco-human rights. Sacred Earth, Sacred Community*, Canadian Ecumenical Jubilee Initiative, 2000, p.273.

Sembra ironico che sia la scienza moderna, fondamento di tante ideologie distruttrici dei sistemi ecologici, quella che ci offre gli elementi necessari affinché i cristiani escano in difesa della Terra, capaci di dialogare con rispetto ed in profondità con altre culture e religioni antiche. Tuttavia sembra essere così e dobbiamo approfondire e ricercare sempre di più.

La parola religione viene dal latino *re* – *ligare*, che significa mettere insieme ciò che è diviso. Il compito della religione è quello di permettere agli esseri umani di legarsi alla vita nella sua totalità e di capirne il senso. È compito dei cristiani, in questo caso, smettere di guardare solo il proprio cortile, ed aprire al contrario le loro finestre per respirare un po' di aria nuova. Forse così potremo iniziare a vedere quanto abbiamo in comune tra tutte le religioni: la Terra intera!

Per realizzare questa visione è assolutamente necessario costruire una nuova teologia che si basi sugli elementi che sono già stati creati. Sarà una teologia che ripudierà i vizi storici dei presupposti tradizionali secolari, e che assumerà tutte queste nuove prospettive che l'umanità ha appena raggiunto, e che prima non aveva mai conosciuto. Sarà una teologia 'integralmente liberatrice', non solo dei poveri, ma anche della donna, della natura, della Terra e di ogni tipo di oppressione, e 'pluralista', ovvero capace di abbandonare non solo ogni esclusivismo, ma anche ogni inclusivismo, e adottare così un approccio 'pluralista'.

EPILOGO  
TEOLOGIA PLURALISTA: I DATI, I COMPITI,  
LA SUA SPIRITUALITÀ

*di José Mara Vigil*

Questo quarto volume *Per le molte strade di Dio* contrassegna una pietra miliare di maturità nell'obiettivo che la collezione perseguiva, cioè esaltare e accompagnare il sorgere di una 'teologia liberatrice del pluralismo religioso' partendo dall'America Latina, però con una volontà mondiale. Dopo aver cercato di identificare le sfide che la teologia del pluralismo poneva alla teologia della liberazione (primo volume), e dopo aver identificato le prime risposte (secondo volume) ed aver tracciato un primo abbozzo di teologia pluralista (terzo volume), in questo libro abbiamo cercato di passare in rassegna lo stato di questa teologia nei diversi continenti del pianeta. È dunque arrivato il momento di proporre alcune interpretazioni, per quanto provvisorie, dopo aver contemplato questo panorama che si è dispiegato davanti a noi.

Facciamolo in tre punti: cercando di fare un bilancio dei dati che si possono osservare, provando a segnalare i compiti che si prospettano, e approfondendo il significato e la spiritualità di tutto ciò.

### **Bilancio dei dati**

Molto in sintesi, diremo che, con modestia ma con verità, i dati che abbiamo visto lungo le precedenti pagine ci permettono di fare, come bilancio sintetico, le seguenti affermazioni.

La **teologia**<sup>1</sup> del **pluralismo religioso** (TPR) è oggi una realtà che non può essere ignorata, presente in tutti i continen-

1. Ci riferiamo, ovviamente, alla teologia cristiana.

ti, con una presenza significativa anche se ancora agli inizi. Allo stesso modo, seppure in grado minore, è presente la **teologia pluralista**, sia che si tratti genericamente di teologia del pluralismo religioso o di un ramo specifico della teologia come la cristologia o l'ecclesiologia. In questo campo dobbiamo dire che questa presenza è molto più iniziale, appena germinale, e non in tutti i continenti, con l'Asia in testa.

Relativamente ai **teologi** e alle **teologhe** possiamo dire che è ancora molto esigua la proporzione di coloro tra questi che hanno affrontato questa nuova prospettiva e si sono confrontati con essa. Al riguardo sono molto pochi quelli che già si sono resi visibili producendo riflessioni teologiche, sia genericamente sul pluralismo religioso, che con ricostruzioni di rami teologici o trattati teologici in chiave pluralista. Da questo punto di vista siamo semplicemente testimoni dei primi passi, che per un lato sono difficili e dall'altro vogliono essere prudenti – ed è bene che lo siano, senza perdere la prospettiva della loro urgenza storica.

Crediamo che si possa affermare che, in generale, comincia ad essere afferrato lo **statuto epistemologico** della TPR, come lo statuto di una teologia che non è 'un ramo in più', e nemmeno 'un ramo nuovo' di una supposta 'teologia universale di sempre', ma una nuova forma di teologia, ovvero 'la forma di essere alla quale deve passare tutta la teologia'. Si tratta solo di un'intuizione che comincia a guadagnare gli adepti più intuitivi: il pluralismo, il paradigma pluralista, è il nuovo paradigma nel quale deve essere riversata la teologia. La teologia pluralista è il futuro della teologia e il paradigma pluralista è la matrice di pensiero e del nuovo *ethos* nel quale deve essere veicolato il cristianesimo. Queste intuizioni, diciamo, già iniziano a farsi presenti in ambito teologico.

Questa intuizione porta con sé la percezione della necessità di '**riscrivere tutta la teologia**', così come annunciava profeticamente Paul Tillich poco prima della sua morte improvvisa. E da qui nasce la sensazione di rimanere sopraffatti di fronte all'enormità del compito che si intravede davanti. Se la teologia della libera-



zione si sviluppò e raggiunse la sua pienezza in soli 25 anni, pare ovvio che il cambio epocale supposto dal paradigma pluralista, probabilmente richiederà più tempo perché si realizzi il trasferimento o il 'riversamento' del patrimonio simbolico del cristianesimo – e delle altre religioni – verso i nuovi modelli.

E a questa sensazione di scoraggiamento di fronte all'enormità del compito, si somma la sensazione di **timore** per le sfide che comporta. Ogni volta si percepiscono con più chiarezza le mutazioni di pensiero che sono necessarie di fronte a quella che è stata la presentazione del cristianesimo. Non importa che ci riferiamo alla presentazione moderna del medesimo, compresa la presentazione più *aggiornata* alla luce del Concilio Vaticano II, nel caso del cattolicesimo: anche le impostazioni più rinnovatrici di questo Concilio restano superate dal paradigma pluralista.

**Dall'America Latina**, nel concreto, possiamo dire che il bilancio che facciamo ci permette anche affermazioni come quelle che seguono:

L'America Latina si è resa presente – sebbene sia arrivata con ritardo – nel dibattito attuale sulla TPR, al quale non ha partecipato per tutto il secolo passato. Se pure incipientemente, si può dire che l'America Latina ha una voce e ha cominciato a dire la sua parola in questo concerto universale.

Di più: l'America Latina è entrata nel dialogo con il suo carisma più conosciuto e riconosciuto: a partire dalla teologia e dalla spiritualità della liberazione. Avrebbe potuto avanzare qualche altra prospettiva o entità tra le molte che compongono la pluralità dell'America Latina. E invece no: l'America Latina è entrata nel dibattito mondiale sulla teologia del pluralismo religioso contribuendo esplicitamente con il suo carisma, cercando di contribuire con la sua impronta, di 'incrociare la teologia della liberazione con la teologia del pluralismo'.

Con questo, non solo ci troviamo in un nuovo stadio della teologia latinoamericana, ma è la stessa teologia della liberazione che si addentra in una nuova tappa. Se la sua ultima tappa comu-

nemente riconosciuta è quella della sua diversificazione in varie teologie a carico di diversi 'soggetti emergenti' (indigeni, donne, neri, ecc...), oggi bisogna dire che stiamo entrando in una nuova tappa della teologia della liberazione, che non è caratterizzata da un nuovo soggetto e nemmeno da un nuovo oggetto...ma da una nuova 'rilevanza', un nuovo 'oggetto formale' aggiunto, quello che viene dal paradigma pluralista.

Ovviamente, non si tratta di una nuova tappa che ne chiude altre, né che le sostituisce, né che rompe con niente... I soggetti emergenti attuali e i compiti in corso della teologia della liberazione continuano, devono continuare, solo che ora devono compiere un salto qualitativo che il nuovo paradigma comporta, recuperando il lavoro già realizzato, traducendolo e riconvertendolo secondo la chiave del nuovo paradigma. La teologia della liberazione stava realizzando un buon lavoro all'interno della prospettiva inclusivista... Non si tratta ora di abbandonare niente, ma di continuare, però riconvertendo tutto alla prospettiva pluralista. Questo passo, questo salto qualitativo apre una tappa realmente nuova, che segna 'un prima e un dopo' decisivi. E sembra che la teologia del pluralismo religioso sia in un momento di pieno sviluppo ed espansione e che la aspetti un futuro promettente.

## I compiti

Passiamo al tentativo di segnalare i compiti che ci sembra utile individuare in questo sviluppo presente e futuro della TPR.

Incominciando dal campo della *teologia*, il primo grande compito che si è avviato in tutto questo processo è stata la costruzione della cosiddetta 'teologia del pluralismo religioso', cioè la costruzione di una 'teologia delle religioni' che non concentrasse la sua preoccupazione nella possibilità stessa della salvezza al di fuori del cristianesimo – trattandosi di qualcosa di già ovvio -, ma che si concentrasse ora sul significato stesso della pluralità delle religioni. Si tratta di una teologia 'di genitivo', il cui contenuto o

oggetto materiale è la stessa pluralità delle religioni: che significa nella storia e nel 'piano di Dio'? Questo compito deve continuare, non è concluso ed è probabile che abbia ancora molto futuro.

Il passo successivo è l'elaborazione di una teologia del pluralismo religioso che sia essa stessa pluralista ( e non esclusivista o inclusivista). Non sarà una teologia 'di genitivo', ma formalmente pluralista, ovverosia che assuma il pluralismo come prospettiva epistemologica. All'interno di questo compito troverà spazio in primo luogo il concentrarsi in una 'teologia pluralista del pluralismo religioso', però il passo successivo sarà necessariamente iniziare la costruzione di teologie pluralistiche specifiche, cioè la riconversione pluralista delle branche delle teologie specifiche: cristologia, ecclesiologia, teologia della rivelazione, escatologia, teologia sacramentaria... Come nella teologia della liberazione si è formata una teologia generale per prima ed un'elaborazione delle diverse branche teologiche secondo la prospettiva liberatrice, altrettanto bisogna fare nel campo della teologia pluralista. E ricordiamo Tillich: tutta la teologia deve essere riscritta secondo questo nuovo paradigma.

Non c'è bisogno di dire che praticamente è tutto da fare in questo campo della costruzione pluralista delle teologie settoriali, delle discipline o branche teologiche specifiche. Ci sono stati appena lievi accenni nel campo della cristologia, però più come proposte individuali che come lavori accettati e riconosciuti nella comunità teologica, accademica o pastorale.

È importante segnalare che tutta questa costruzione che abbiamo davanti esige allo stesso modo una 'decostruzione'... Questo è un altro compito, simultaneo. Perché non ci troviamo in un terreno vuoto, ma già occupato da edifici molto antichi e ben cementati, che fanno resistenza a cadere e che hanno molti teologi che cercano di puntellarli. La teologia pluralista e quella inclusivista non possono convivere facilmente. La costruzione dell'una implica la decostruzione dell'altra. La prima fase di una nuova costruzione sarà, in buona parte, la demolizione e lo sgombero del terreno. È

il compito di presentare le sfide, di affrontarle e di dibatterle e di decidere a riguardo dei cambiamenti da adottare.

Oltre ai compiti teologici propriamente detti, ci sono altri compiti da intraprendere affinché tutto il processo cammini armonicamente. Al giorno d'oggi la teologia pluralista si trova al di fuori delle **istituzioni ecclesiastiche e delle istituzioni religiose in generale**. Le religioni – incluso il cristianesimo – furono concepite nell'esclusivismo ed in esso hanno vissuto per millenni; giusto alcune, come vere eccezioni e con difficoltà, hanno assunto l'inclusivismo. Per questo motivo non c'è ancora in loro spazio per la prospettiva pluralista. Il pluralismo sembra loro irraggiungibile, impossibile da assimilare per quelle che tradizionalmente sono state le istituzioni religiose. Avranno bisogno di tempo per comprenderlo e per digerire ed assimilare le sue sfide. Il compito della teologia consisterà nell'influire sulle istituzioni, con tatto e pazienza, per aprirle a ricevere le sfide prima del pluralismo e poi della teologia pluralista.

Sarà necessario aiutare le istituzioni religiose (chiesa e religioni) ad essere capaci di reagire con una saggezza intrisa di visione del futuro, invece di reagire, ancora una volta nella storia, in funzione dei loro interessi egoistici istituzionali. Le istituzioni dovranno comprendere che la loro unica salvezza, in questo momento storico, è, ancora una volta, 'pasquale': accettare di morire ai propri interessi egoistici, per risuscitare rinnovate, riconvertite, al servizio dell'Umanità, associate a tutte le altre religioni, come l'unica maniera per essere accettate nella società e non essere gettate nella spazzatura della storia.

Non dobbiamo tralasciare in questa 'agenda' di compiti la preoccupazione **pastorale**. I teologi e le teologhe 'se la vedono male' quando si vedono messi in dubbio da un nuovo paradigma che sfida le loro precedenti convinzioni, le sottopone ad una decostruzione a volte implacabile e li obbliga a 'nascere di nuovo' e ad imparare ad osservare la realtà di un modo prima mai sperimentato. La maggior parte delle persone religiose è chiamata a

vivere questa stessa esperienza pasquale: devono morire poco a poco alle proprie convinzioni, usi, presupposti, teologie e spiritualità precedenti e rinascere ad 'un'altra maniera di credere'. Il passaggio non sarà facile. Però non bisogna assolutamente averne paura, né si deve ritardare nell'affrontarlo. Al contrario: quanto più si aspetta, quanto prima aumenterà il numero di abbandoni che si produce e che aumenta ogni giorno proprio per il fatto di non affrontare il problema.

Bisogna qui ripetere il fatto che la teologia del pluralismo religioso non deve essere per prima cosa posta in relazione con il dialogo interreligioso. Molti fanno così, pensando che la teologia serva per preparare questo dialogo con altre religioni. Certo, la teologia del pluralismo religioso è un'insuperabile preparazione remota per il dialogo interreligioso, ma non è questa la sua prima né principale applicazione. Non mi stanco di ripetere che 'la TPR non serve prima di tutto per dialogare con qualcuno, ma per dialogare con noi stessi'. Detto in un altro modo, 'non è fatta per il dialogo interreligioso, ma per il dialogo intrareligioso'. Ossia per dialogare con noi stessi: per ricomporre la nostra teologia inclusivista e riconvertirla in pluralista. Dopo di che, certamente, saremo preparati meglio per un eventuale dialogo interreligioso, però l'assimilazione della teologia del pluralismo religioso, come ricomposizione di tutta la cosmovisione religiosa della nostra vita, avrà un senso pieno anche qualora non avessimo nessuno di un'altra religione con cui dialogare.

### **Il suo significato: spiritualità**

Cos'è ciò che muove tutto questo processo e questa effervescenza della TPR? Soltanto un dibattito teologico accademico? C'è dietro questo anche una mistica?

Si è sempre detto che dietro a tutte le grandi correnti o movimenti teologici ci sia un'esperienza spirituale profonda che si è accesa nel popolo di Dio. In questo differiscono le 'scuole' teologiche,

che fanno capo semplicemente alla dottrina di qualche teologo geniale. La teologia della liberazione, per esempio, non fu una 'scuola'; non derivò da una testa geniale che fece scuola; fu piuttosto un incendio spirituale che in un preciso momento si accese e si propagò in maniera incontenibile nel popolo di Dio. Prima della teologia della liberazione e al di sotto della medesima c'era, suscitandola e alimentandola, la spiritualità della liberazione. Gli scritti dei teologi della liberazione non erano 'originali'... piuttosto 'copiavano', raccoglievano il vissuto comunitario e impegnato – fino al martirio – del popolo di Dio ed, elaborandolo in forma teologica, lo 'restituivano' a questo stesso popolo di Dio, che si riconosceva in questi scritti, in una retroalimentazione costante, della quale i teologi erano solo parte del ciclo, però non precisamente il suo motore originario...

Qualcosa di simile – rispettando le differenze nel tempo, nei ritmi e nel momento storico... – sembra stia capitando oggi. La teologia del pluralismo religioso sta sorgendo simultaneamente in tutto il mondo – poiché non si tratta di un continente – ma non perché ci siano uno o vari teologi che con la loro genialità stiano 'facendo scuola'. Non esiste un simile riferimento o vincolo che dipenda da teologi 'fondatori'. L'ebollizione avviene piuttosto un po' da tutte le parti, come un movimento o una corrente spirituale nel seno del popolo di Dio.

E non si tratta nemmeno di un interesse intellettuale o accademico, come se questa teologia fosse un tema di interesse universitario. L'interesse che suscita è nell'Università ed è nella strada. "Il pluralismo esercita oggi un'attrazione indubitabile, che arriva quasi ad affascinare", scriveva Torres Queiruga, già alla fine del secolo scorso. Nessuno può negare che la proposta di questa teologia incontri come complice un interesse segreto nel popolo di Dio. I credenti di mentalità aperta e moderna 'riconoscono' oggi queste elaborazioni dei teologi del pluralismo religioso, come qualcosa che gli viene 'restituito', come qualcosa che credono di avere già pensato ed intuito e che adesso lo riconoscono come 'espresso meglio'.

Prima ed al di sotto della teologia del pluralismo religioso c'è la spiritualità del pluralismo religioso, che si respira e si diffonde anche senza libri e senza teologia: come per osmosi, per intuizione, come opera dello Spirito, 'per le molte strade di Dio'.

Ci troviamo dunque di fronte ad una nuova 'ondata' dello Spirito sulla Storia. La precedente fu senza dubbio quella della spiritualità della liberazione, che risvegliò il cristianesimo, a livello mondiale, verso l'impegno all'amore-giustizia, facendogli scoprire la dimensione sociale e politica nei cui confronti era in parte cieco. E l' 'ondata' ancora precedente era stata la riconciliazione con i valori della coscienza moderna (scienza, pensiero critico, valore della persona, libertà religiosa, diritti umani, democrazia...), che avvenne verso la metà del secolo passato e che nel Cattolicesimo prese corpo nel Concilio Vaticano II. All'inizio del XXI secolo, stiamo assistendo alla piena espansione di questa nuova ondata attuale, e cioè quella della presa di coscienza del pluralismo religioso, che trasformerà profondamente il cristianesimo e tutte le religioni, come una pietra miliare che indica chiaramente un prima e un dopo.

Non stiamo discutendo di teologia: stiamo sperimentando l'arrivo di una nuova 'ondata' dello Spirito, aprendoci in maniera cosciente al un nuovo ciclo storico, di grande portata, che sta appena iniziando e che promette di 'fare nuove tutte le cose'. Mentre attraversiamo un *tempo assiale*, stiamo accogliendo un nuovo *kairos*, al quale vogliamo aprire le porte, 'senza paura' e con le luci accese.

Vogliamo prendere parte a questo rinnovamento che lo Spirito suscita in questo momento. La religione, le religioni, hanno anche oggi bisogno di *aggiornarsi*, di aprirsi a questo movimento della Storia, di mettersi in regola, non solo nelle loro azioni e nella loro comprensione del mondo, ma anche e soprattutto nella comprensione di sé stesse e addirittura nella comprensione del sacro. La nuova ora della storia, l'ora della 'mondializzazione', glielo premette.

Le religioni vivono un'esperienza nuova: per la prima volta nelle migliaia di anni di esistenza- non solo possono ma sono anche obbligate a stare in contatto e a convivere. Questo mette loro

a disposizione una piattaforma dalla quale prima non hanno mai potuto vedere. Vedendo le altre e convivendo necessariamente con loro, si vedono allo specchio, e acquisiscono una prospettiva prima d'ora mai vista per giudicare tutto ciò che ciascuna aveva detto sia di se stessa che delle altre. L'esperienza del pluralismo religioso è per loro davvero nuova e questa nuova visione sta inducendo in loro un'intima trasformazione. Come si sentono adesso di fronte al 'fuori di me non c'è salvezza', che quasi tutte loro sottoscrivevano e proclamavano smodatamente nel passato? O come si sentono adesso nelle loro pretese di unicità e di assolutezza per loro e per i loro simboli?

È un momento difficile, di transizione, di esperienza empirica di una nuova prospettiva epistemologica che porta a ri-comprendere e a ri-formulare molte di quelle che fino ad ora si credevano certezze e il cui senso adesso va a fondo, si traspone e si trasforma. Quelli che ancora erano catturati da sicurezze incontrovertibili e in fissità storiche, sono quelli che soffrono di più. C'è bisogno di tempo per digerire e di levatrici per aiutare il parto. Questa transizione, questo cambio di epistemologia, questa ricomprensione e riformulazione, questa digestione e questo parto, sono ciò che rappresenta la teologia del pluralismo religioso nella attualità delle religioni. È la parte pensante e formulatrice di ciò che è l'esperienza profonda e globale che questa grande effervescenza religiosa rappresenta. I teologi 'restituiscono' semplicemente, rielaborato, quello che ricevono dal profondo movimento spirituale che c'è in corso.

Per questo, fare teologia del pluralismo religioso non è un semplice lavoro accademico. Per molti teologi e teologhe è anche una esperienza spirituale. È una militanza, una prassi teorica. Dare spazio alle nuove idee che stanno nascendo, allargare le menti, evidenziare l'arretratezza delle posizioni, educare gli esseri umani ad una nuova cittadinanza religiosa mondiale pluralista... è questa la vocazione della teologia del pluralismo e di coloro che la coltivano.



Se le religioni sono in crisi, se ci troviamo in un nuovo tempo assiale, se le religioni hanno bisogno di una riconversione, il teologo deve dedicare molta della sua energia a promuovere questa conversione e ad accogliere, ascoltare ed orientare questo cambio assiale che ci supera tutti quanti, però al quale tutti possiamo collaborare per quanto in maniera infinitesimale...

Si tratta di un lavoro profetico, perché richiede conversione. La teologia del pluralismo religioso esige oggi un carisma profetico, per poter rivolgersi con autorità alle religioni. 'Il compito dei teologi oggi è quello di ascoltare la rivelazione sempre nuova che si produce nel processo co-creativo divino-umano'; 'dare un nome alla rivoluzione che è incominciata.' 'La missione del profeta consiste nell'aprire la prospettiva, criticare lo status quo funzionale e oppressivo e spingerci tutti verso un futuro nuovo e rischioso'.

Ma la teologia del pluralismo religioso non è una lotta interna, ecclesiastica, o circoscritta al mondo del puramente "religioso"... È piuttosto un intervento storico sulla piazza pubblica del mondo. Non è un compito esclusivamente religioso. Mira alla trasformazione del mondo. Coscienti del fatto che la dimensione religiosa non è un frammento particolare e privato di alcuni individui, che potrebbe essere soddisfatto da un semplice consumo di esperienze religiose gratificanti, ma è piuttosto la dimensione più profonda in cui si radicano le valutazioni più intime che guidano le azioni più decisive degli individui nella storia, la teologia del pluralismo religioso è consapevole di non essere rinchiusa in discussioni accademiche bizantine, ma di agire nella problematica umana più fondamentale. Paul Knitter lo esprime molto bene nel prologo a questo libro: solo le religioni del mondo, unite, possono salvare l'umanità dal grave dramma che oggi la tiene prigioniera, che è costruito esattamente dall'altra "religione" in competizione, la religione del Mercato, che minaccia di far crollare sia l'umanità che lo stesso pianeta.

D'altro canto la teologia del pluralismo religioso si sofferma sulle religioni, cosciente del fatto che siano la forza maggio-

re dell'Umanità, le sue risorse più potenti. E vuole trasformarle. Desidera aggiornarle, far loro percorrere il nuovo 'tempo assiale', per adeguarle ad un tempo e ad una tappa della storia totalmente nuova. Cerca di superare le loro resistenze, di sciogliere i loro legami con credenze radicate, con supposte certezze, di vincere le loro paure nei confronti di supposte incoerenze nelle quali incorrevano, obbedendo precisamente ai segni dei tempi attraverso i quali parla il loro stesso principio fondante. Fare teologia del pluralismo religioso è lottare con tutti questi mezzi e a volte questo significa anche assumersi i rischi e le persecuzioni da parte delle medesime istituzioni religiose. La militanza teologica ha il suo prezzo, quando è teologia profetica, quando non si tratta di teologia da funzionari.

Sia lo scontro Nord-Sud che lo 'scontro di civiltà' sono un conflitto tra settori di umanità ispirate da una religione o da un'altra. In ciascuno di questi settori in conflitto, la religione non smette di esercitare un ruolo: giustificando o tollerando o occultando l'ingiustizia che è presente in qualsiasi conflitto. Se le religioni dialogheranno tra loro, se scopriranno il Dio della Vita e della Giustizia come Dio universale e porranno la sequela del suo mandato di Vita e Giustizia come obiettivo supremo, né lo scontro Nord-Sud, né lo scontro tra civiltà potranno continuare, nel momento in cui da entrambi i lati del conflitto si invochi Dio. Continua ad essere evidente che le religioni devono convertirsi, attualizzarsi, porsi in linea con le nuove esigenze di fraternità in un mondo unificato, totalmente differente da quel mondo, il 'piccolo mondo', nel quale nacquero e presero forma in solitaria per migliaia di anni.

Il conseguimento del mondo nuovo passa oggi giorno attraverso religioni rinnovate, riconvertite, che si spoglino di comportamenti molto profondi e tradizionalisti che, nella nuova prospettiva, risultano delle zavorre. Questi atteggiamenti le hanno accompagnate nei 'piccoli mondi' isolati e solitari nei quali fino ad oggi sono state rinchiusi per millenni. Le religioni devono abbandona-

nare una volta per tutte, per esempio, questa illusione della quale quasi tutte quante sono state vittime: cioè il fatto di considerarsi il centro del mondo e di pensarsi come l'unica vera religione, come la religione detentrica in esclusiva della salvezza, come la religione superiore...

La maggior parte delle religioni conservano ancora nel loro intimo queste zavorre fondamentaliste. Convivono con una facciata civile ed educata, però nel loro intimo conservano atteggiamenti che risultano incompatibili con la convivenza mondializzata delle religioni. Perché la religione che si crede l'unica vera non convive; semplicemente tollera. La religione che si crede superiore non dialoga; semplicemente aspetta l'occasione per convertire l'altra. La Causa della teologia del pluralismo religioso non trova la sua radice in una discussione teorica o accademica locale e periferica rispetto alle grandi Cause dell'Umanità. La teologia del pluralismo religioso vuole che tutte le religioni siano 'pluraliste' e che si liberino di tanti fondamentalismi che le affliggono; desidera che tutte le religioni si mondializzino, che tutte si riconoscano sorelle, simili, fari unici di una stessa luce umano-divina; vuole che arrivino a sentirsi e ad essere di e per tutta le umanità, senza esclusivismo né inclusivismo, senza monopolio della salvezza, senza assolutismo, senza proselitismo, chiamate ad assumere insieme la responsabilità del destino dell'Umanità mondializzata e unita ed anche della Vita, del Pianeta e del Cosmo.

Soltanto le religioni "pluraliste" - cioè che assumano di conseguenza la teologia del pluralismo religioso - possono essere utili all'Umanità in questa nuova tappa della storia. Quelle che non riescono a fare questo passo continueranno ad essere per l'Umanità come dei busti scomodi e che pregiudicano la salute, eredità di epoche ancestrali e ormai superate.

Il senso pluralista non cade dal cielo per le religioni. La sua acquisizione richiede sforzo, crisi, resistenze, dibattiti, tensioni, persecuzioni, discernimenti... però è ovvio che prima o poi l'Umanità si adatterà alla nuova tappa della sua storia e la sua

dimensione spirituale si esprimerà secondo strumenti adeguati. Continueranno questi ad essere le religioni, religioni “pluraliste” in ogni caso? La “epistemologia pluralista” permetterà l’esistenza di “religioni” in quel futuro? Sarà quella l’ora delle religioni o soltanto delle spiritualità?

Ma non è ancora tempo di rispondere a queste ultime domande, ma soltanto di porsi in cammino verso questo futuro che ci porterà le risposte.

## INDICE

Prefazione all'edizione italiana di <i>Letizia Tomassone</i> . . . . .	5
Presentazione. . . . .	9
Prologo di <i>Paul Knitter</i> . . . . .	15
<b>La teologia del pluralismo religioso in America Latina</b> (Faustino Texeira) . . . . .	21
<b>Molteplici appartenenze: il pluralismo che verrà</b> (Marcelo Barros) . . . . .	39
<b>Salvezza indigena e afroamericana</b> (Diego Irarrázaval) . . . . .	57
<b>Pluralismo e missione Per un'ermeneutica dell'alterità</b> (Paulo Sues) . . . . .	85
<b>Valore teologico del sincretismo: da una prospettiva di teologia pluralista</b> (Afonso Maria Logorio Soares) . . . . .	107
<b>Identità cristiana e teologia del pluralismo religioso</b> (Josè Maria Vigil) . . . . .	129
<b>Teologia asiatica e pluralismo religioso</b> (Edmund Chia) . . . . .	151
<b>Teologia del pluralismo religioso in Asia</b> (K. C. Abraham) . . . . .	173
<b>Dialogo con lo Shintoismo</b> (Ismael Gonzáles Fuentes) . . . . .	195

<b>Dalle cristologie europee di taglio classico-universalistico alle cristologie contestuali asiatiche</b> (Jonathan Tan Yun-ka) . . . . .	207
<b>L'interpellanza del pluralismo religioso. Teologia cattolica del III millennio</b> (Raimon Panikkar) . . . . .	219
<b>Perché una cristologia pluralista in Asia</b> (Tissa Balasuriya) . . . . .	239
<b>Teologia del pluralismo religioso in Africa</b> (Mary Getui) . . . . .	257
<b>Relazioni interreligiose in Sudafrica: cristiani e musulmani</b> (Ramathate Dolamo) . . . . .	263
<b>Salvezza e guarigione. Una prospettiva teologica africana</b> (Mary Getui) . . . . .	273
<b>La liberazione del Popolo a partire dalla prospettiva delle minoranze degli Stati Uniti</b> (Dwight N. Hopkins) . . . . .	277
<b>Teologia del pluralismo religioso in Europa e in occidente</b> (Carlo Molari) . . . . .	285
<b>Voci di chi abita sulla frontiera: importanza del luogo sociale per il dialogo interreligioso</b> (Lieve Troch) . . . . .	337
<b>La Terra: riferimento primordiale per le religioni e per la teologia delle religioni</b> (Ricardo Renshaw) . . . . .	351
<b>Epilogo. Teologia pluralista: i dati, i compiti, la sua spiritualità</b> (José Mara Vigil) . . . . .	367

## **Collana *Frontiere***

1. MARCO DAL CORSO - PLACIDO SGROI  
*L'ospitalità come principio ecumenico*
2. PAOLO DAL BEN  
*Identità e nuovi media*
3. MARCELO BARROS  
*Cammini dell'amor divino.*  
*Sul dialogo interreligioso e interculturale*
4. J.M. VIGIL - L.E. TOMITA - M. BARROS  
*Per i molti cammini di Dio (vol. III)*
5. L. PIASERE - R. BINDI - G.M. BREGANTINI  
*Quando il "diverso" genera paura e rifiuto*
6. TIZIANO TOSOLINI  
*Una lettura orientale del dialogo.*  
*Il caso Giappone*

QUESTO VOLUME È STATO  
IMPAGINATO E STAMPATO IN  
VILLA VERUCCHIO (RN) DA  
PAZZINI STAMPATORE EDITORE  
SETTEMBRE 2011



PIER GEORGIO  
PAZZINI  
STAMPATORE EDITORE





## Per i molti cammini di Dio

In alcuni passaggi di questo volume si parla di una promessa che apre il cristianesimo a nuovi cammini. Nel pluralismo religioso si manifesta infatti un Dio che non avevamo sospettato nè compreso: come sulla via di Emmaus è una presenza che ci rimanda trasformati alla nostra vita. Il pluralismo religioso è, in definitiva, una esperienza profonda di Dio. E forse siamo qui sul cammino tracciato dal visionario D. Bonhoeffer quando, imponendo il silenzio a un cristianesimo occidentale e antisemita ormai affondato per il proprio peso, apriva i nostri occhi a un nuovo cristianesimo: "verrà un giorno in cui degli uomini saranno chiamati nuovamente a pronunciare la parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà cambiato e rinnovato. Sarà un linguaggio nuovo, forse completamente non religioso, ma capace di redimere e liberare... il linguaggio di una nuova giustizia e di una nuova verità, il linguaggio che annuncia la pace di Dio con gli uomini e la vicinanza del suo regno"

(da *Dietrich Bonhoeffer, Resistenza e Resa, San Paolo, Milano 1988, p. 370*)

**José María 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 Alya 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.

**Maredo 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" ndr). 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 nel *terzetto* del Candomblé che frequento amorosamente e in maniera contemplativa. Vivo scrivendo libri: ho scritto circa 25 libri e molti altri articoli".

www.pazzinieditore.it  
pazzini@pazzinieditore.it

€ 22,00

ISBN 978-88-6257-134-0



9 788862 571340 >